

## A PROBLEMÁTICA CONTEMPORÂNEA DA AUTONOMIA MORAL<sup>1</sup>

*M. Patrão-Neves \**

A "autonomia" é hoje um termo comum tanto no discurso sócio-político (e numa filosofia política) como moral sem que, todavia, o seu sentido seja unívoco. Aliás, tal como invariavelmente se parece verificar, o rigor conceptual da utilização de um termo é inversamente proporcional à frequência do seu emprego. O conceito de "autonomia" não foge à regra. Já em 1978, Gerald Dworkin enunciava seis diferentes definições da noção de "autonomia moral"<sup>2</sup> e, desde então, a pluralidade de sentidos não tem deixado de aumentar. Por isso, a proposta de análise deste tema parece-nos extremamente oportuna e pertinente, se bem que a autora não tenha aqui a pretensão de oferecer mais do que uma perspectiva, e enquanto tal parcial, sobre a origem da proliferação de sentidos da "autonomia moral", destacando aquele que se tem tornado dominante e propondo, modestamente, um

---

<sup>1</sup> O presente trabalho foi realizado durante o ano sabático, com o apoio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

<sup>2</sup> Professora Catedrática de Filosofia, especialidade de Ética, na Universidade dos Açores.

<sup>2</sup> DWORKIN, Gerald – "Moral Autonomy". In: ENGELHARDT Jr., Tristram; CALLAHAN, Daniel (Eds.) – *Morals, science, and sociality*. Hastings-on-Hudson: Hasting Center, Institute of Society, Ethics, and the Life Sciences, 1978, 156-171pp.), p. 157, apresenta seis diferentes especificações para o que significa ser "moralmente autónomo": "A person is morally autonomous if and only if he is the author of his moral principles [...], he chooses his moral principles [...], the ultimate authority or source of his moral principles is his will [...], he decides which moral principles to accept as binding upon him [...], he bears the responsibility for the moral theory he accepts and the principles he applies [...], he does not accept without independent consideration the judgment of others as to what is morally correct."

entendimento do conceito legitimador da dimensão moral que hoje assume<sup>3</sup>.

Neste sentido, será conveniente apresentar brevemente o desenvolvimento histórico do conceito na filosofia ocidental, detendo-nos no sentido com que primeira e especificamente é introduzido no âmbito da moralidade. A consideração das duas principais concepções de “autonomia” – a de Kant e a de Mill – e da sua assimilação conjunta no liberalismo conduzir-nos-ão necessariamente ao domínio particular da (moderna) ética aplicada, em que a proliferação de sentidos se intensifica ao mesmo tempo que a convergência entre aquelas duas perspectivas se acentua, e ao actual debate entre liberais e comunitaristas, em que a reacção contra a hegemonia da “autonomia” se torna mais significativa. Terminaremos com uma rápida referência ao que apontamos serem condições de legitimação moral da “autonomia”.

### 1. Da “autocracia”, à “autarquia”, à “autonomia”

A etimologia do termo “autonomia” conduz-nos necessariamente à sua consideração na Grécia Antiga. “Autonomia” deriva de duas palavras gregas – *autos* ou “próprio” e *nomos* ou “lei”, “regra” –, significando, pois, literalmente, aquele que dá a lei a si próprio, a lei do próprio<sup>4</sup>. A noção de “autonomia” referia-se então ao estatuto de

<sup>3</sup> Igualmente consciente da pluralidade de sentidos que a “autonomia” hoje evoca, Xabier Etxeberria, em “Autonomy” (*in press*), envereda por uma direcção contrária à nossa ao propor uma nova formulação do conceito que permita articular as várias acepções que este protagoniza. Ele dirá que “opting for one of those versions [da autonomia] impoverishes both the concept and the ethics. For that reason, we must set ourselves the task of structuring them in such a way that the concept arises out of its own tensions in all its richness and can flourish to its full extent [...]”. A sua orientação é claramente prospectiva, tendo por objectivo enriquecer o debate moral contemporâneo através da apresentação de uma noção maximamente ampla de “autonomia”. Nós optámos pelo que pode ser designada, por analogia, como uma via retrospectiva, na medida em que não propõe qualquer nova acepção de “autonomia”, mas procura apresentar com rigor os sentidos legítimos da utilização moral do conceito. Não obstante, o objectivo que nos anima é ainda idêntico na tentativa de clarificação do sentido contemporâneo de “autonomia moral”.

<sup>4</sup> Roque Cabral, num seu trabalho intitulado “Liberdade e Ética: Autonomia heterónoma?” (*Encontro Fé e Cultura. Ética e Liberdade*, VI-VII. Coimbra: Centro Universitário Manuel da Nóbrega, 1988, 53-63 pp.), p. 56, traduz etimologicamen-

que algumas cidades-estado gozavam e que lhes permitia elaborar as suas próprias leis. A vantagem óbvia era a de não estarem dependentes de outras cidades-estado e de poderem contemplar as suas particularidades na legislação a elaborar, o que implicava também evidentes benefícios económicos. Neste sentido, a “autonomia” refere-se efectivamente a uma “autocracia”, não na significação específica que este último termo virá a protagonizar de despotismo ou tirania do governo absoluto de um (por oposição à “democracia” como governo do povo), mas no sentido genérico de um governo do próprio. Os dois conceitos – autonomia e autocracia – surgem então, por vezes, como sinónimos e sempre ambos valorizados no âmbito de uma filosofia (sócio-)política.

Progressivamente, já em Aristóteles, mas sobretudo nas escolas pós-aristotélicas, a ideia de autogoverno começa a ser também integrada num âmbito mais especificamente ético: primeiro enquanto favorece a moderação e racionalidade do agir, isto é, a virtude, definida como mediania pelo Estagirita, e mais particularmente a prudência como boa deliberação acompanhada pela razão; depois, e progressivamente, como “auto-suficiência”, “auto-domínio” na emancipação das solicitações exteriores e na determinação do homem apenas pela razão, por si próprio – ideal comum às diferentes escolas pós-aristotélicas<sup>5</sup>. A “autarquia” corresponde então à libertação de toda a inquietação, de toda a perturbação, na harmonização do homem consigo mesmo e com a natureza universal, consistindo num estado su-

---

te o termo “autonomia” por “lei do próprio”, realçando a contradição que o conceito em si mesmo encerra: afinal toda a lei “terá de ser sempre, de algum modo, de outro.” E o autor prossegue apresentando uma das teses principais deste seu estudo: “Qualquer lei implica dependência daquele que lhe está sujeito relativamente ao dador da mesma lei, exige obediência [...]; e ninguém verdadeiramente autónomo pode depender de si mesmo, ninguém deve obediência a si mesmo [...]. Se há lei, ela será sempre de outro, e implica heteronomia.”

<sup>5</sup> O ideal da “autarquia” é diferentemente perseguido pelas principais escolas pós-aristotélicas, a saber epicuristas, estóicos e cínicos: os primeiros aspiram à “ataraxia” como estado de confiança proporcionado pelo gozo do prazer, ausência da dor e de qualquer preocupação; os segundos procuram a “auto-suficiência” do homem no seu desprendimento dos bens exteriores; os cínicos empenham-se na conquista de auto-domínio, ou “autonomia”, através da libertação das necessidades supérfluas e enfrentando corajosamente as circunstâncias adversas.

perior de felicidade e modelo de conduta a cumprir em função do ideal do sábio, vindo a concretizar-se num estilo de vida partilhado por comunidades restritas.

O que nos parece relevante destacar deste breve olhar retrospectivo, e que justifica aqui a sua introdução, é a significação essencialmente política do conceito originário de “autonomia”, a par com a sua aplicação quase exclusiva no domínio social ou reportando-se a pequenas comunidades. É a partir destes aspectos, e num progressivo afastamento dos mesmos, que a “autonomia” virá a ganhar uma dimensão eminentemente moral, reportando-se então já ao indivíduo. Ou seja, a evolução histórica do conceito dá-se no seu deslocamento do contexto político para o moral, paralelo ao da transformação da sua dimensão social em individual. Tal, porém, só virá a verificar-se bastante mais tarde, sobretudo no Iluminismo, na sua característica crença no poder da razão humana, a qual conduzirá naturalmente à ideia de auto-determinação. A partir de então é significativo que seja uma aceção moral de “autonomia” e de dimensão individual que venha a ser transposta para o domínio político-social onde se desenvolverá.

Com efeito, vimos já que, na Antiguidade, a ética permanece subordinada à política, na ausência da noção de pessoa ou de indivíduo liberto de leis exteriores, integrando-se e harmonizando-se as acções humanas, de alguma forma, num desígnio cósmico<sup>6</sup>. A Idade Média não constitui, por certo, um período propício para o desenvolvimento da noção de “autonomia”: do ponto de vista político, estabelecem-se rígidas hierarquias de poder, baseadas na lei do mais forte, e das quais depende a sobrevivência da generalidade da população. Sob uma perspectiva ética, a lei que orienta as acções humanas

---

<sup>6</sup> É certo que o desdobramento da concepção da lei como *physis* e *nomos* corresponde à estruturação, respectivamente, de um sentido físico e ético distintos. Nesta segunda aceção, em que a lei constitucional é já reconhecida como arbitrária, não se aponta qualquer dependência da *nomos* em relação à *physis*. Não obstante, a noção de uma harmonia cósmica de que também o homem faz parte prevalece, tal como os estoicos testemunham bem.

emana de Deus, tratando-se assim de uma moral heterónoma<sup>7</sup>. Não surpreenderá, pois, que os primeiros antecedentes importantes da tematização filosófica da autonomia moral e pessoal venham a ocorrer apenas no século XVII, prolongando-se também no século XVIII, o que se torna possível a partir de uma confluência de diversos factores entre os quais destacamos: a constituição da ciência moderna e a substituição da tradição pela experiência; a reorientação de uma antropologia filosófica e a passagem de uma compreensão mediatizada do homem pelo homem para uma compreensão directa e imediata de si; a reestruturação de um pensamento social e político e as teorias do contrato social. Por diferentes vias, todos estes aspectos convergem na promoção da imagem que o homem constrói de si mesmo, agora solidamente estruturada no poder que o exercício da razão objectiva e universal lhe confere. Os primeiros racionalistas consideram já que a razão possibilita a todo e cada indivíduo descobrir por si só o bem a realizar ou o dever a cumprir (racionalismo ético), pelo que o homem não carece do concurso de qualquer autoridade exterior para lhe indicar o curso de acção a seguir e exerce plenamente a sua capacidade de auto-determinação. A importância decisiva do racionalismo para a definição ética da “autonomia” só virá, porém, a ser excelentemente protagonizada por Immanuel Kant.

No percurso histórico-filosófico que nos conduz a Kant, e como contributo para uma mais cabal compreensão da originalidade da doutrina kantiana da liberdade ou da autonomia moral, torna-se pertinente evocar Bento de Espinosa e Gottfried W. Leibniz. Ambos os filósofos, sem se referirem especificamente à noção de “autonomia”, desenvolvem uma importante reflexão sobre a “liberdade” que atesta bem o carácter decisivo da perspectiva racionalista sobre esta matéria<sup>8</sup>. Eles testemunham a nova tomada de consciência da liber-

<sup>7</sup> A noção de “heteronomia”, como dependência do homem da lei de outrém que o governa, opõe-se à de “autonomia”, como independência do homem que se governa pela lei que a si próprio prescreve.

<sup>8</sup> No que se refere à importância do racionalismo para a constituição da noção contemporânea de “liberdade” seria indispensável começar por indicar René Descartes e a sua doutrina da liberdade. A ideia de “autonomia” encontra-se já então presente no sentido negativo que a liberdade cartesiana assume enquanto recusa dos pensamento confusos e do erro. Aliás, é também Descartes que, entre os pri-

dade a que se assiste na modernidade<sup>9</sup> decorrente da concepção da razão como faculdade universal do conhecimento verdadeiro e estrutura mesmo da realidade. Com efeito, por um lado afirma-se a superioridade da razão testemunhada pelo desenvolvimento das ciências matemáticas, por outro declara-se a unidade orgânica ou funcional da sua dimensão teórica e prática, decorrente da proximidade da razão e do ser. Afinal, só o racional é real e o real é racional<sup>10</sup>. Restringindo-nos apenas às implicações de carácter ético, e no que se refere ao primeiro aspecto, isto é à da superioridade da razão, diríamos que o homem se orienta pela razão como sua faculdade superior, o que conduz à afirmação de que o sujeito racional é o sujeito livre (intellectualismo ético). O sujeito racional deverá determinar a sua acção única e exclusivamente pela sua razão, resistindo a forças que sobre ele se exercem (como por exemplo as paixões), furtando-se a qualquer determinação exterior. Desta sorte, ele será tanto mais livre quando mais racional for. No que se refere ao segundo aspecto, à declarada unidade funcional da razão, verifica-se que a co-extensividade da razão e do ser conduz inevitavelmente a uma coincidência entre o ser e o dever-ser, ou seja, entre o que é e o que deve ser feito pela acção livre do homem. Desta sorte, a liberdade é o cumprimento da natureza racional do ser. Espinosa e Leibniz protagonizam diferentemente esta proximidade entre liberdade e razão, mas também

---

meiros racionalistas, influencia Kant de uma forma mais directa na concepção da "liberdade" deste, na medida em que para aquele a "liberdade" designa já independência da natureza, tal como verificaremos também em Kant. No entanto, o nosso objectivo ao evocar os primeiros racionalistas é não só o de destacar o relevante papel que atribuem à razão no domínio prático, percussor de uma futura noção de "autonomia moral", mas também o de vir a evidenciar os aspectos em relação aos quais a originalidade de Kant se afirma, o que a evocação de Espinosa e Leibniz serve mais cabalmente.

<sup>9</sup> Destacaríamos aqui, com o artificialismo que toda a síntese excessiva implica, dois períodos, ou melhor, dois diferentes sentidos da tematização da liberdade ao longo da história da filosofia: um primeiro que acentua a ligação da vontade à liberdade e que entende esta sobretudo como "liberdade de escolha", "livre-arbítrio"; um segundo que acentua a ligação da liberdade à natureza, ambas se regulando por uma idêntica causalidade — a da razão —, que a liberdade deverá vir a cumprir na realização da espontaneidade ou determinismo universais.

<sup>10</sup> Esta afirmação denota uma antecipação, substancialmente distante, de Hegel.

paralelamente entre liberdade e ser, em suma, a compreensão da liberdade como cumprimento da necessidade ou do determinismo da natureza, respectivamente<sup>11</sup>.

Na *Ética*<sup>12</sup>, Espinosa estabelece um determinismo universal absoluto que se fundamenta em Deus, substância e causa única (monismo), e que impõe uma necessidade rigorosa à natureza (imanentismo, panteísmo). Tudo existe segundo uma mesma necessidade, razão e inteligibilidade da natureza (ou Deus), cuja ordem o homem, como ser racional, cumpre. A virtude do homem consiste em perseverar no seu próprio ser; a liberdade consiste na realização da necessidade da natureza, em ser exactamente o que se é (na unidade do ser).

Leibniz, especialmente nos seus *Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano*<sup>13</sup>, refere-se à liberdade humana como acção realizada segundo a perfeição da natureza do homem, isto é, a sua razão. A liberdade tem, pois, um carácter essencialmente racional. Atendendo à exigência do princípio da razão suficiente, o filósofo dirá que toda a natureza racional está obrigada a seguir a lei do melhor, o mesmo se verificando com o homem que, escolhendo (livre-arbítrio), escolhe sempre o que lhe parece melhor. Desta sorte, é-se tão mais livre quando mais se determina por si próprio, ou seja, pela razão, escolhendo sempre o melhor, isto é, cumprindo o determinismo universal.

<sup>11</sup> Neste segundo aspecto, o racionalismo de Espinosa e de Leibniz afasta-se do de Descartes, o qual se orienta para o governo do homem pela sua própria razão e não pela natureza. Também naqueles filósofos se torna mais evidente que a alternativa de cumprir ou não os ditames da razão é reveladora do "livre-arbítrio" que pertence ao homem, mas não exactamente da "liberdade", conceito que exige a indeterminação do agir. Estes aspectos, conjuntamente, justificam também que Kant se reporte mais directamente a Descartes e que seja a sua reacção sobretudo contra Leibniz que assinala o início da estruturação da sua filosofia prática.

<sup>12</sup> ESPINOSA, Bento. *Ética. Demonstrada à maneira dos géometras*. Coimbra: Atlântida, 1960-1965. É na Parte IV, "Da servidão humana ou das forças das afecções", 11-99 pp., que mais directa e explicitamente se afirma que agir de acordo com a razão nada mais é do que cumprir a necessidade da natureza e que quanto mais racional o homem for mais livre será também.

<sup>13</sup> LEIBNIZ, Gottfried. *Nuevo Tratado sobre el Entendimiento Humano*. México: Editorial Porrúa, S.A., 1984. O capítulo X, "De la potencia y de la libertad" (142-171 pp.) é particularmente conciso e esclarecedor sobre os sentidos da liberdade e sobre a natureza da verdadeira liberdade.

Para estes filósofos não existe qualquer contradição entre a liberdade e o determinismo (necessidade), uma vez que ambas as realidades têm a sua origem na razão, pelo que a racionalidade metafísica e moral se correspondem. Neste horizonte da reflexão filosófica sobre a liberdade, Kant considerará igualmente que apenas por via da razão e em total independência de desejos, interesses ou quaisquer outros aspectos de dimensão empírica, é que a plena e verdadeira liberdade se pode manifestar. Por outro lado, e aqui já ao encontro de Hume (se bem que à margem de todo o empirismo) na diferença que este estabelece entre o ser e o dever-ser, entre o domínio teórico e o prático, Kant, radicalizando a exigência de racionalização da acção humana, distingue dois tipos de causalidade – a da natureza e a da vontade – como condição para a autonomia da razão prática. Uma vez estabelecida a separação entre a racionalidade metafísica e a racionalidade moral e assim também entre o ser e o dever-ser, a liberdade não pode mais ser entendida a partir da lei natural mas necessariamente como lei do homem, tal como veremos.

O racionalismo não foi, no entanto, a única via na modernidade conducente à noção moral de “autonomia”. Também o contratualismo (político e ético) emergente, nas suas diversas concepções de “contrato” (social, individual), confirma a autonomia do homem, se bem que partindo de diferentes pressupostos e recorrendo a uma diferente argumentação o que, no seu conjunto, resulta no entendimento da autonomia moral num sentido não rigorosamente coincidente com o anterior. Com efeito, os racionalistas dos séculos XVII e XVIII em geral compreendem a autonomia como a capacidade que o homem tem de conhecer a verdade moral, de aceder às normas de acção moral e, deste modo, de poder determinar por si só o seu modo de agir. A autonomia do homem decorre, pois, da sua natureza racional. Os contratualistas, por outro lado, afirmam em comum a autonomia como originária ao próprio homem. Na medida em que todos os homens nascem iguais, livres e independentes, eles possuem também a capacidade de se auto-governarem. O contratualismo perspectiva, pois, o homem como um ser naturalmente autónomo. Neste contexto, a organização político-social de cada comunidade, como principal preocupação dos contratualistas, é construída a partir do acto voluntá-



rio e de consentimento dos respectivos cidadãos pelo que, de facto, a autoridade política deriva da soberania individual. A noção de “autonomia” entendida na sua expressão mais simples de “auto-determinação” individual constitui pois um pressuposto de toda a doutrina contratualista, cujo desenvolvimento vem, por seu lado, confirmar e consolidar este seu pressuposto inicial.

Em síntese, enquanto para os racionalistas clássicos a autonomia é uma consequência da natureza racional do homem, para os contratualistas ela é uma realidade originária do homem, no contexto da natural liberdade e igualdade entre todos os homens. Para ambos, no entanto, a “autonomia” constitui uma característica fundamental do homem e mesmo sua realidade intrinsecamente constituinte. O aspecto que mais significativamente os diferencia no presente contexto é o da autonomia na concepção dos racionalistas clássicos corresponder à lei natural e na concepção dos contratualistas, particularmente em Rousseau como veremos, corresponder à lei positiva, de que os homens são os autores e que livremente cumprem<sup>14</sup>.

Mais uma vez retomando o percurso que nos conduz de uma das vias próximas da conceptualização da autonomia moral a Kant, impõe-se-nos referir John Locke e a sua teoria dos direitos naturais como estando na origem da concepção democrática do contrato<sup>15</sup>, a qual virá depois a ser desenvolvida por Rousseau e também pelo próprio Kant, num progressivo deslocamento da sua dimensão política para uma dimensão moral. De facto, nem John Locke, nem Jean-Jacques Rousseau incidem directa e especificamente sobre o conceito de “autonomia”. Eles nem mesmo utilizam o termo, se bem que a ideia de autonomia esteja já presente nos seus escritos. Evocamo-los aqui, conjuntamente, como tendo contribuído para a valorização da “autonomia” em virtude das teorias contratualistas a que dão expressão.

<sup>14</sup> Como contributo determinante para esta evolução destacamos a separação operada por Rousseau entre o domínio do conhecimento e o da moralidade, isto é, entre o domínio teórico e prático. Kant insitirá nesta distinção e aprofunda-la-á.

<sup>15</sup> Hobbes é de facto o grande pensador que primeira e amplamente problematiza, sob a perspectiva da filosofia política, a noção de “contrato”. Coloca-a, porém, ao serviço de um poder absoluto.

Detendo-nos em John Locke importa-nos destacar a sua teoria dos direitos naturais, segundo a qual todos os indivíduos nascem igualmente livres. A “liberdade” é dita “um poder”, um poder que pertence aos agentes, e não um qualquer atributo<sup>16</sup>. Daí que a teoria do contrato social de Locke exija que o cidadão dê o seu acordo ao governo político sem o que este não será legítimo. É neste contexto que o filósofo, no *Ensaio sobre o Entendimento Humano*<sup>17</sup>, apresenta uma reflexão importante sobre a “pessoa” enquanto indivíduo capaz de proceder as escolhas livres e de assumir a responsabilidade das suas acções, numa perspectiva temporal. À noção de “pessoa” assiste pois a noção de “autonomia”. No entanto, importa sublinhar que se trata de um conceito forense de pessoa e não especificamente moral, como o próprio autor afirma. A autonomia é reconhecida à pessoa para efeitos de imputabilidade das suas acções, sob um desígnio instrumental, e não como condição de realização moral do homem.

Rousseau vai mais longe na afirmação da autonomia individual no âmbito do relacionamento do cidadão e do Estado ao explicitar que a condição de legitimidade da lei é a de ser auto-imposta, isto é, consiste no livre assentimento dos cidadãos de se lhe subordinar. A própria liberdade é definida, no *Contrato Social*, de 1762<sup>18</sup>, como “obediência à lei que se prescreveu para si próprio” no que constitui uma notável antecipação de Kant, não obstante a dimensão da liberdade rousseauiana ser mais política do que moral, ao contrário do que se verifica em Kant<sup>19</sup>. É à medida que o homem vai saindo do estado de natureza e do domínio dos instintos, dos impulsos, dos apetites, que o caracterizam, e acedendo ao estado civil, em que se formulam as questões de organização social e de justiça, que assume a capacidade de elaborar as suas próprias leis às quais obedece como condição para não voltar a cair no estado de natureza.

---

<sup>16</sup> LOCKE, John – *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999, vol. I, 317.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 442-461 pp.

<sup>18</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques – *Du Contrat Social*. Paris: Garnier Flammarion, 1966, I, VIII, p. 56.

<sup>19</sup> A distinção entre o que é da ordem do político e o que é da ordem do moral nem sempre é clara em Rousseau atendendo a que a organização política, a instituição do Estado, constituem uma indispensável via de acesso à moralidade.

Para Locke e para Rousseau, como também para Kant, todos os homens nascem livres e iguais, devendo a celebração de um contrato garantir a preservação da condição do seu nascimento na sua coexistência social. Neste sentido, também para estes autores, a necessidade de um contrato para que cada indivíduo consinta normativizar a sua acção pelas regras sociais (qualquer que seja o processo que a ele conduz, as realidades que exprime ou as finalidades que o estruturam) se funda nos direitos naturais, originários do homem. Neste contexto filosófico, Kant, aliás na esteira de Rousseau, procurará desenvolver uma teoria da justiça política e social. O que o particulariza neste âmbito e que, atendendo ao propósito do presente texto, nos importa destacar é o facto de o “contrato” kantiano, ao contrário de se apresentar como um dado histórico ou mesmo como decorrente da experiência (numa concepção naturalista dos direitos), como se verifica na maioria dos primeiros contratualistas, se afirmar como uma ideia ou facto de razão (numa concepção normativista dos direitos). O único direito que o homem possui para Kant (numa filosofia que se centra sobretudo nos deveres) é o da liberdade de acordo com a lei moral universal<sup>20</sup> ou, tal como é especificado pela terceira formulação do “imperativo categórico” na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, o de agir de tal forma que possa querer que a sua máxima, particular, se torne em lei universal<sup>21</sup>. É desta forma também que Kant alarga a concepção de um contrato originário – expressão de uma vontade geral – a toda a moral – expressão de uma vontade autónoma.

Em síntese, procurámos destacar duas diferentes linhas de desenvolvimento do pensamento filosófico moderno – racionalistas clássicos e contratualistas das luzes – que se intersectam particularmente no seu mútuo contributo para a futura formulação kantiana da “autonomia moral”. A lei moral por que o homem se rege é ditada única e exclusivamente pela razão, tal como os racionalistas clássicos afirmavam já. No entanto, esta lei não é a da natureza, a conhecer, mas a

<sup>20</sup> Cf. KANT, Emmanuel – *Metafísica dos Costumes e Doutrina do Direito*.

<sup>21</sup> “Age segundo a máxima que possa simultaneamente fazer-se a si mesma lei universal”, KANT – *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Coimbra: Atlântida, p. 79.

do homem, para construir, tal como os contratualistas reivindicavam já, apesar de, ao contrário do que para estes seria comum, não constituir para Kant uma lei pública da sociedade mas a lei da intimidade universal do homem.

## **2. O desdobramento de duas vias de problematização da autonomia moral: Kant e Mill**

A definição da autonomia moral kantiana surge no contexto do desígnio de constituição de uma “metafísica dos costumes”, isto é, de uma filosofia moral pura, capaz de formular juízos sintéticos *a priori* sobre o que deve ser. Não negligenciando o interesse de alguns escritos de Kant sobre filosofia prática anteriores a 1785, e muito principalmente a sua reflexão sobre a liberdade (cosmológica) na *Crítica da Razão Pura* (1781)<sup>22</sup>, será apenas então, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, que o filósofo se propõe cumprir aquele objectivo.

Numa rápida revisão do texto de 1785, relembremos que Kant, na primeira secção, parte do juízo da consciência moral popular, dito quase infalível, e da boa vontade, como a única realidade absolutamente boa, para procurar estabelecer este facto moral como um facto de razão e, paralelamente, o juízo moral como um juízo sintético *a priori*. O percurso desta secção é bastante claro. Toda a vontade que é boa sem restrições, é-o pela sua intenção, pelo seu puro querer, à margem de qualquer interesse. A vontade não vale pelo seu fim (pode ser boa independentemente do seu resultado), mas pela sua acção e pelo princípio que determina o seu querer. Ela terá então de ser determinada absolutamente pelo dever, ou seja, a sua acção terá de ser realizada unicamente por respeito à lei, à lei racional do agir. Só a lei moral poderá ser princípio da boa vontade. Há, pois, uma razão prá-

---

<sup>22</sup> Datam de 1753 os primeiros textos em que Kant manifesta interesse sobre o domínio que virá a constituir a sua filosofia prática, não obstante a estruturação desta vir a ser tardia. Simultaneamente há que considerar que a questão da moralidade exigia a resolução prévia do problema do conhecimento na medida em que é neste contexto que primeiramente se coloca o problema da liberdade, por sua vez indissociável da moralidade. A *Crítica da Razão Pura* testemunha que a liberdade moral, transcendental, não pode, sob o ponto de vista do conhecimento, ser negada ou provada. Sendo possível, competirá a uma filosofia prática provar a sua realidade.

tica, ou seja, uma razão que não é teórica e que se refere exclusivamente à acção, e esta razão prática é a boa vontade. A boa vontade é aquela que se explica inteiramente pela razão. Ela é razão prática.

Uma vez estabelecido o facto moral como facto de razão (questão de facto), Kant procurará na segunda secção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* estabelecer as condições de possibilidade do juízo sintético *a priori* (questão de direito), num procedimento paralelo ao que havia já seguido na *Crítica da Razão Pura*. Após apontar as diferentes modalidades por que a regra racional se apresenta ao ser racional – imperativos –, de acordo com o diferente tipo de obrigação que impõe à vontade, e de ter definido o “imperativo categórico” como o único necessário em si mesmo<sup>23</sup> e, assim também, o único segundo o qual se deve agir, o filósofo deveria prosseguir para a justificação da possibilidade do imperativo categórico.

Com efeito, Kant estabeleceu já que a moralidade tem de ligar *a priori* a vontade à lei, obrigação que ele designa por imperativo categórico. Sabe-se, pois, como é que a moralidade deve ser, mas não se é, ou seja, se um tal juízo sintético *a priori* existe efectivamente (para além de existir a título de exigência, o que apenas lhe confere validade). Demonstrá-lo ao nível do dever-ser encerra dificuldades acrescidas. Por isso, o filósofo propõe-se adiar provisoriamente a prossecução do seu objectivo e avança para a enunciação das diferentes fórmulas por que se exprime o imperativo categórico: tanto dando ênfase à exigência de conformidade da máxima subjectiva com a objectividade da lei – “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”<sup>24</sup> –, como realçando a realidade do homem, do ser racional, como único fim em si mesmo – “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.”<sup>25</sup> A primeira

<sup>23</sup> Apenas o imperativo categórico é necessário em si mesmo e sem relação a qualquer fim. Por isso também só ele exprime um princípio objectivo da acção, universalmente válido. Os imperativos hipotéticos, a que Kant igualmente se refere, são contingentes, determinando acções como meios para alcançar outras realidades ou finalidades. Desta forma, apresentam-se apenas como princípios subjectivos da acção.

<sup>24</sup> KANT – *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 56.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 68.

formulação explícita a universalidade da lei, a segunda fórmula citada confirma a humanidade como fim da moralidade. Todas as oito fórmulas enunciadas convergem na afirmação da vontade de todo o ser racional como vontade legisladora, isto é, da autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade<sup>26</sup>. Se a vontade racional se submete única e exclusivamente à lei de que ela própria é autora, a vontade é não só legisladora, e legisladora universal, tal como a razão é também universal, mas igualmente autónoma. E é a vontade autónoma, isto é, aquela que legisla e obedece à lei da razão prática, que institui o domínio da moralidade.

Não consideramos relevante no presente contexto se a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* fracassa quanto a um objectivo maior que se propusera – estabelecer a realidade efectiva da moralidade – adiado para a *Crítica da Razão Prática*, na indispensável fundamentação transcendental do imperativo categórico. O que nos importa destacar é a afirmação inequívoca da autonomia da vontade – ou seja, de uma boa vontade, de uma vontade racional, da razão prática – como princípio supremo da moralidade – ou seja, como condição indispensável e necessária da moral. Sabe-se que na obra de 1785 Kant fundamenta a moralidade na liberdade – a moral, como exercício da autonomia, só é possível se a liberdade existir – e que, por sua vez, fundamenta a liberdade na lei moral – a liberdade só é possível se o ser racional for autónomo – caindo assim num “círculo vicioso” que ele próprio denuncia, mas que apenas na *Crítica da Razão Prática* virá, de alguma forma, a ser ultrapassado. Em 1788, Kant dirá, numa das suas afirmações mais célebres, que “a liberdade é, certamente, a *ratio essendi* da lei moral” e que “a lei moral constitui a *ratio cognoscendi* da liberdade”<sup>27</sup>, procurando assim furtar-se à dificuldade anteriormente apontada. Com efeito, o indicado “círculo vicioso” desfaz-se, mas não sem que entre a *Fundamentação da Me-*

<sup>26</sup> “A autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objectos do querer). [...] O citado princípio da autonomia é o único princípio da moral. Pois desta maneira se descobre que esse seu princípio tem de ser um imperativo categórico, e que este imperativo não manda nem mais nem menos do que precisamente esta autonomia.”, *Ibid.*, p. 85.

<sup>27</sup> KANT – *Crítica da Razão Prática*, Lisboa, Ed. 70, p. 12, nota 1.

*tufísica dos Costumes* e a *Crítica da Razão Prática* se verifique um hiato, uma vez que o filósofo, em 1788, parte já então da existência da moralidade que não havia chegado a estabelecer em 1785. Agora, afirmando que a liberdade é a essência da moralidade e que conhecemos a liberdade pela lei moral – num relacionamento entre ambas que corresponde ao anterior estabelecido, mas cuja formulação se esquia à pura reciprocidade –, o filósofo assume o pressuposto que a moralidade existe efectivamente.

O que permanece estabelecido e inalterável desde o final da segunda secção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e que a “Analítica da Razão Prática” reforça é o sentido que Kant atribui à noção de “autonomia moral” e o papel que esta desempenha no contexto geral da sua filosofia prática.

A autonomia moral kantiana não se reduz a uma mera independência do agir de quaisquer princípios ou constrangimentos externos (desejos sensíveis), na expressão mais simples e comum de liberdade, que o filósofo designa pela sua acepção negativa<sup>28</sup>. 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. É o sentido positivo de liberdade como poder que o ser racional tem de dar a si a lei moral. Só neste sentido a autonomia se constitui como princípio supremo da moralidade. Isto é, só neste sentido o conceito de “autonomia” define a natureza racional do ser e exprime a universalidade da lei que a todos comanda singularmente na coincidência perfeita da mais rigorosa submissão e da mais absoluta liberdade. Sob esta perspectiva, liberdade e autonomia coincidem. É este o sentido pleno, autêntico e inovador da concepção da autonomia moral kantiana: o ser racional, o homem, é autor dos seus próprios actos, é legislador, legislador universal, considerando Kant que a autonomia individual é não só compatível mas necessariamente coincidente com a objectividade em moral. Por isso, o designado individualismo kantiano, decorrente do poder que cada ser racional possui de dar a si a

<sup>28</sup> David Hume, em oposição a quem Kant desenvolverá o seu conceito de autonomia, definirá a vontade livre apenas como liberdade de constrangimentos externos, a partir da contradição que pretendia resolver entre a ideia de uma necessidade natural e a liberdade humana.

lei do agir, e a realçar insistentemente pelo liberalismo, não deixa de ser algo equívoco. A afirmação da autonomia como valor supremo da moralidade não conduz a um individualismo fechado, mas antes se abre a um personalismo, na medida em que se estabelece como base para a constituição de uma comunidade em que todos são tomados como fim em si mesmo e nunca simplesmente como meio, de um “reino dos fins”.

A especificação do sentido kantiano de autonomia moral contribui para a melhor compreensão do seu desempenho no âmbito da moralidade: a autonomia consiste na condição mesma da moralidade, isto é, a acção moral só é possível no plano da autonomia, o sujeito só pode ser moral se for autónomo. Desta forma, tal como o sentido kantiano de autonomia moral ultrapassa largamente a conceptualização comum da mesma, também a função que desempenha no âmbito da sua filosofia prática é claramente ampliada: sendo ela própria condição de moralidade, a autonomia não constitui uma mera base para atribuição de direitos, no que corresponderia a uma interpretação humana hoje frequentemente retomada. O ser racional autónomo reveste-se, enquanto tal, de um valor incondicional que Kant designa por “dignidade”, qualidade de ser fim em si mesmo comum a todo o ser racional, pelo que a autonomia moral constitui não só o princípio fundamental da vida moral mas também da identidade da pessoa. Consequentemente, a autonomia moral kantiana não é apenas normativa, isto é reguladora da acção através da lei que enuncia, mas principalmente fundacional, isto é condição da moralidade do próprio agir.

A concepção contemporânea comumente partilhada de “autonomia moral” não se reporta, porém, única e exclusivamente à significação que Kant lhe impôs, mas também à que John Stuart Mill lhe veio a imprimir a partir da reflexão a que procede sobre a “liberdade”. Sem que Mill lhe atribua a relevância que aquela conhece no sistema kantiano, é indiscutível que o seu pensamento sobre a ideia de autonomia se revela verdadeiramente revolucionário pela nova e marcante orientação que lhe dá. Além disso, a concepção milesiana de autonomia moral torna-se hoje particularmente pertinente quer pelo extraordinário desenvolvimento que a reflexão sobre a proble-



mática da autonomia tem vindo a alcançar nas últimas décadas, quer sobretudo por a intensificação do debate ter envolvido, aproximado e quase fundido as perspectivas kantiana e milesiana num único conceito genérico, originador de inevitáveis equívocos. Os universos filosóficos de Kant e de Mill são francamente distintos pelos seus pressupostos, pelas suas intencionalidades e orientações, pelo seu alcance e implicações, pelo que o conceito de autonomia moral terá também necessariamente de revelar especificidades características em cada um dos filósofos.

Stuart Mill partindo de uma base empirista (na esteira de Locke e de Hume), progredindo numa via utilitarista e hedonista, e adoptando uma perspectiva consequencialista e liberal, também valoriza a soberania individual ou autonomia (termo que raramente emprega), a liberdade como um aspecto central no seu pensamento, particularmente no plano social e ético em que se revela estruturante da reflexão. Evocamos aqui principalmente a sua obra *Acerca da Liberdade*, de 1859, em que, a par de *Sistema de Lógica* (1843) com a sua reflexão sobre a liberdade e a necessidade, e *O Utilitarismo* (1861) com a valorização da vontade na distinção desta do desejo, o filósofo estabelece inequivocamente a importância fundamental que atribui à liberdade para o desenvolvimento moral individual e das sociedades humanas.

No âmbito do empirismo, de que parte a sua reflexão tanto epistemológica como moral, Stuart Mill recorre à designada “indução por enumeração”, isto é, à generalização a partir da experiência, como única regra para todo o raciocínio (tanto teórico como prático). O homem não só reconhece que é deste modo que espontaneamente raciocina, mas também que exprime o desejo reflectido de manter este tipo de raciocínio, igualmente válido no âmbito teórico e prático. É, pois, este procedimento, a norma da “indução por enumeração” que deverá regular as disposições espontâneas do homem. Paralelamente, os juízos espontâneos deverão submeter-se à norma da utilidade, que se apresenta como uma racionalidade dos fins. O filósofo não procura, pois, fundamentar os juízos morais em qualquer autoridade legitimadora da sua justeza, mas recorre tão somente a um princípio exterior à moralidade – o da utilidade – como aplicando-se im-

parcialmente a todos os indivíduos como seu bem. Deste modo, importa reconhecer que a moralidade milesiana é normativa e não positiva.

O quadro de referência da reflexão de Mill é, pois, claramente o utilitarista em que, longe do formalismo e do rigorismo kantianos, bem como de toda a perspectiva deontológica, procura estabelecer as condições e os meios que garantam a máxima felicidade do homem. É neste contexto que a problemática da liberdade ganha uma expressão destacada, sendo afirmada como um direito fundamental do homem na medida em que lhe é indispensável na realização da sua felicidade. De facto, em termos éticos e também sociais, a liberdade, entendida como soberania do homem sobre si mesmo, como autonomia, é exigida tanto a nível individual como social. Sob o ponto de vista do indivíduo, a liberdade constitui a condição mínima indispensável para que este desenvolva maximamente as suas potencialidades num percurso que, orientado pelo princípio hedonista da utilidade, o conduzirá necessariamente ao seu desenvolvimento pessoal e, por consequência, também à felicidade. Por outro lado, e simultaneamente, a realização do indivíduo, através do seu dinamismo e criatividade, contribuirá para o progresso moral e intelectual da sociedade. O indivíduo contribui para o progresso social pelo seu espírito de iniciativa e a sociedade concorre para a felicidade individual pela promoção de um conjunto de liberdades civis fundamentais<sup>29</sup>. Neste contexto, o filósofo avança para a delimitação concreta das circunstâncias em que o indivíduo pode exercer a sua autonomia e, sobretudo, em que a sociedade poderá contrariar a liberdade individual<sup>30</sup>. Ele dirá então, num trecho inicial do capítulo IV de *Acerca da Liberdade* hoje célebre, que o único propósito para o legítimo exercício do poder da sociedade sobre um membro de uma comunidade civilizada, contra a sua vontade, é prevenir o prejuízo de outros. A autonomia é, pois, liberdade de coacção exterior e via que conduz à realização da

<sup>29</sup> Estas ideias são mais desenvolvidamente apresentadas no capítulo III de *Acerca da Liberdade*, dedicado ao tema “Acerca da individualidade como um dos elementos do bem-estar”.

<sup>30</sup> A questão “Dos limites da autoridade da sociedade sobre o indivíduo” é tema do capítulo IV de *Acerca da Liberdade*.

felicidade. Neste sentido, a liberdade, a autonomia, é fundamental para Mill não pelo que representa em si mesmo, mas pelo seu carácter decisivo na produção da “utilidade”: “de um máximo de felicidade para um maior número de pessoas”.

A partir da apresentação sumária do contexto específico em que a noção de autonomia surge em Kant e em Mill e no qual o seu respectivo sentido se define, torna-se evidente a profunda distância que entre ambas as concepções se instala. Simultaneamente a sua comparação permite definir com maior nitidez as duas orientações que havíamos já identificado na modernidade como conducentes à estruturação da autonomia moral na contemporaneidade: uma primeira, na esteira da filosofia clássica, que compreende a autonomia como fazendo parte da natureza do homem, da sua natureza racional e que prepara a concepção kantiana da autonomia como característica universal do homem (uma vez que a autonomia da vontade corresponde à determinação pura da razão, ela mesma universal); e uma segunda, no surgimento da filosofia das luzes, que a compreende também como natural e mesmo originária ao homem, numa convergência com a posição kantiana, mas que simultaneamente lhe atribui já o estatuto de “direito”, num paralelismo futuro com Mill que o reivindicará igualmente, se bem que por um processo argumentativo substancialmente distinto<sup>31</sup>. A autonomia do homem, não sendo fundacional ou universal no homem, pode vir a ser assumida como uma propriedade ou qualidade a realizar.

A partir da reflexão de Kant e também definitivamente com o pensamento de Mill, a ideia de autonomia tornou-se indissociável do conceito de homem como expressão e garante da sua dignidade ou estatuto pessoal, sendo clara e comumente assumida como inalienável e universal, na sua dupla dimensão política e ética. Esta realidade histórico-filosófica da ideia de autonomia esteve na origem, acompanhou e consubstancializou-se no movimento dos Direitos do Homem cuja génese remota se encontra na filosofia política e na filosofia do direito da modernidade (séculos XVI e XVII) e cujos pressu-

<sup>31</sup> John Stuart Mill rejeita a concepção naturalista dos direitos, tal como vinha sendo desenvolvida na esteira de Hobbes e de Locke. Para Mill, os direitos fundam-se na utilidade.

postos filosóficos mais próximos se situam claramente no desenvolvimento do racionalismo iluminista. Entretanto, este movimento veio a conhecer as suas primeiras iniciativas para uma formulação positiva a partir do século XVII, com a "Declaração Inglesa de Direitos" (*Bill of Rights*) de 1689, e principalmente com "Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão", a 6 de Agosto de 1789, em França. Porém, apenas alcançou uma dimensão verdadeiramente internacional em 1948, com a "Declaração Universal dos Direitos Humanos", pela Assembleia Geral das Nações Unidas. Em termos gerais, esta Declaração proclama a dignidade dos homens e os direitos que lhes assistem como base para a liberdade. Ou seja, é o reconhecimento dos direitos dos homens que garante a sua liberdade, num plano eminentemente individual, em que uma pretendida universalidade se refere ao nível de adesão a alcançar por este documento (consensualismo) e não a um qualquer fundamento ou princípio de acção universal que então não foi possível determinar. Os direitos enunciados são, pois, numa perspectiva histórica e sócio-política, de natureza consensual e até utilitária na medida em que se apresentam como indispensáveis para a paz e o progresso da humanidade<sup>32</sup>. Particularmente, desde então a ideia de uma liberdade inalienável do homem e a noção de "autonomia" como "auto-determinação" tornaram-se estruturantes da reflexão moral contemporânea e cada vez mais frequentes no discurso quotidiano.

Acontece que a vulgarização do termo "autonomia" favoreceu o negligenciar da anterior preocupação de definição do conceito. Tal como anteriormente já sugerimos, este aspecto é tanto mais importante quanto a autonomia se tornou decisiva no discurso moral contemporâneo e quanto se tornou evidente que o seu sentido não é unívoco. As últimas décadas foram caracterizadas pelo predomínio da autonomia como condição da moralidade – na esteira da herança kantiana – e como valor moral – na esteira da herança do liberalismo de

---

<sup>32</sup> Esta perspectiva sobre a natureza dos direitos proclamados na Declaração de 1948 está longe de ser consensual. Determinada por uma interpretação histórica e sócio-política do processo que conduziu à elaboração daquela Declaração e que a classifica em termos éticos como uma "moral convencional" (exterior), entra em contradição com diferentes leituras como seja a do filósofo John Rawls que considera os direitos como efectivamente universais.

Mill (e independentemente do seu hedonismo), consolidada pelo movimento dos direitos humanos. Na medida em que a autonomia kantiana é normativa (uma vez considerada única e exclusivamente como valor), ela é facilmente assimilada à milesiana e ambas, num conceito único, vêm a constituir o estandarte do liberalismo.

Esta última perspectiva filosófica, na sua comum abrangente concepção, que o seu crescente sucesso foi consolidando, faz convergir diferentes orientações filosóficas, por aproximação de alguns dos aspectos característicos destas, em prol do reforço da liberdade e dos direitos individuais. O liberalismo harmoniza assim a concepção kantiana de autonomia com a milesiana do bem-estar individual, e também com teorias dos direitos formuladas por diferentes doutrinas do contrato social (naturais ou estabelecidos, fundacionais ou normativos), na enunciação da autonomia individual como direito inalienável e indispensável para a felicidade de cada um. Perde-se assim a distinção relevante da autonomia milesiana ser ela própria um direito e um valor moral a alcançar e a kantiana ser apenas base para os direitos a enunciar de uma forma derivada, a partir da dignidade humana e da sua preservação (que constituem deveres para com o próprio e para com os outros). Porém, e tal como havíamos já sugerido, a leitura liberalista de Kant negligencia a noção de autonomia como fundamento da dignidade intrínseca e incondicional do homem. Das duas diferentes formulações-tipo que o “imperativo categórico” assume, a leitura liberalista (ou a interpretação contratualista) centra-se na que enfatiza a exigência de conformidade da máxima subjectiva com a objectividade da lei. É a segunda formulação-tipo que contempla a afirmação da humanidade como fim em si mesmo, privilegiando o sentido originário e mais forte da autonomia kantiana como fundamento da dignidade humana, da identidade moral do homem. Por isso afirmámos anteriormente que a autonomia kantiana não concorre principalmente para um individualismo mas desenvolve um personalismo. A pessoa não é apenas um ser racional autónomo, legislador universal, é também sujeito que possui um valor incondicionado e, como tal, se toma a si e à humanidade como um fim em si mesmo. Esta realidade, que se foi perdendo na tradição liberalista, vem sendo

assimilada mais frequentemente pelas perspectivas personalistas em geral.

### **3. A autonomia moral hoje: algumas perspectivas**

Indelévelmente presente na reflexão ética coetânea, em várias das muitas tendências que a fragmentação desta originou, a problematização da “autonomia” é hoje particularmente intensa e relevante em duas áreas distintas. Referimo-nos ao debate em curso entre comunitaristas e liberais, o qual se trava não apenas no seu mais tradicional domínio sócio-político mas igualmente e cada vez mais no âmbito específico da ética, ocupando a questão da “autonomia individual” sempre uma posição de destaque. Referimo-nos também, e sobretudo, ao domínio da reflexão sobre modelos teóricos (ou teórico-práticos) da bioética em que a “autonomia” se tem vindo a exercer como um dos mais fundamentais princípios de acção ética, senão mesmo o princípio superior ou hegemónico, segundo algumas orientações de pensamento. De facto, estas duas áreas de reflexão não se encontram necessariamente afastadas mas, antes pelo contrário, interpenetram-se sem dificuldade uma vez que “comunitarismo” e “liberalismo” constituem hoje igualmente diferentes perspectivas de análise e de estruturação dos temas característicos da ética biomédica.

O destaque que atribuímos à ética biomédica justifica-se, no entanto, não apenas pela sublinhada relevância que a autonomia moral aí alcança, constituindo este o domínio de reflexão por excelência em que aquela problemática é mais intensa e extensamente debatida, mas também por aí se encontrarem ainda e sempre presentes as duas perspectivas contemporâneas fundamentais que estruturámos sobre o conceito – a de Kant e a de Mill – numa cada vez mais profunda simbiose, que vimos denunciando. Esta mútua articulação e estreita proximidade que, primeiramente a nível teórico, têm sido estabelecidas entre ambas as perspectivas filosóficas ganham agora um impacto muito significativo a nível prático na medida em que justificam diferentes modos de actuação num plano normativo.

É face aos novos poderes protagonizados pelo desenvolvimento biotecnológico e perspectivados como ameaçadores da integridade do homem, é mais directamente decorrente dos abusos na área da experimentação humana cometidos durante a segunda guerra mundial que

a questão fundamental da autonomia vem a ser introduzida no domínio ético biomédico como garante de protecção da humanidade do homem. De facto, o surgimento do princípio da autonomia na ética biomédica assinala a decisiva inflexão da ética hipocrática, estruturada a partir do princípio da beneficência, para a ética biomédica contemporânea, estruturada a partir da moral dos direitos humanos.

Inicialmente, aliás, a literatura bioética não se refere explicitamente à “autonomia”, mas antes à obrigatoriedade de “consentimento informado”, isto é, à exigência de solicitar autorização ou assentimento de um indivíduo singular relativamente a uma qualquer iniciativa que sobre ele venha a recair, nomeadamente uma acção terapêutica ou de investigação médica. Obviamente a obrigatoriedade do “consentimento informado” fundamenta-se já no reconhecimento da autonomia que assiste a todo o ser humano, entendida como poder de decisão sobre o que se lhe refere. No entanto, a autonomia só virá a ser formalmente introduzida no domínio da bioética ao longo da década de setenta, com as primeiras iniciativas de teorização. Enuncia-se então o princípio do “respeito pelas pessoas”, no “Belmont Report”<sup>33</sup>, de 1979, e o do “respeito pela autonomia”, por Tom Beauchamp e James Childress, na obra *Principles of Biomedical Ethics*, de 1979<sup>34</sup>.

Atendendo a que Beauchamp é um dos principais redactores do “Belmont Report” e também um dos autores de *Principles of Biomedical Ethics*, não surpreenderá a proximidade entre os dois princípios enunciados, em si mesmo significativa uma vez que reflecte inequivocamente a coincidência entre o respeito da pessoa e o da sua autonomia, numa anunciada qualificação da pessoa através da sua capaci-

<sup>33</sup> “The Belmont Report: Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research” foi apresentado pela ‘National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical Research and Behavioral Research’, estabelecida pelo Congresso Norte-Americano em 1974 para, entre outros aspectos, enunciar os principais princípios éticos por que se deveria pautar a experimentação humana. Cf. JONSEN, Albert R.; VEATCH, Robert; WALTERS, LeRoy (Ed.) – *Source Book in Bioethics*. Washington: Georgetown University Press, 1998, 22-28 pp.

<sup>34</sup> BEAUCHAMP, Tom; CHILDRESS, James – *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford, Oxford University Press, 4ª ed., 1994.

dade de autonomia. A noção geral é a de respeitar a capacidade racional do indivíduo e o livre exercício da sua vontade, definindo-se a “autonomia” como “auto-determinação”<sup>35</sup>.

Especificamente em *Principles of Biomedical Ethics*, que conhece já hoje a sua quinta edição constituindo o livro mais lido neste domínio de especialidade, o princípio da autonomia refere-se à acção mesma de escolha do indivíduo, distinguindo os autores a “capacidade” de governo de si do “actual” ou “efectivo” governo de si em que eles fazem incidir a sua reflexão sobre a autonomia. Em termos gerais, a autonomia moral ou da pessoa, tal como a definem e como é mais comumente entendida no âmbito alargado da bioética, refere-se ao auto-governo, ou auto-determinação do próprio, por um lado livre de quaisquer influências exteriores, por outro com poder para a deliberação sobre o agir, como iniciativa do próprio para agir intencionalmente. Isto é, a autonomia não se refere apenas à capacidade de agir, mas também ao modo intencional de agir efectivamente.

Desta forma, podemos precisar que a “autonomia”, na sua formulação negativa, exprime a capacidade da pessoa se auto-determinar, isto é, de proceder a decisões autónomas, a decisões tomadas por si só, na ausência de qualquer interferência exterior. Neste sentido, a realização da acção livre constitui a condição mínima indispensável para verificação da autonomia. Porém, porque o princípio enunciado é o do “respeito pela autonomia”, o qual enuncia a obrigação de reconhecer o direito do agente autónomo a “assumir perspectivas, fazer escolhas e realizar acções baseadas em valores e crenças pessoais”<sup>36</sup>, importa considerar a “autonomia” também na sua formulação positiva. Sob esta perspectiva não basta uma “atitude de não intervenção” (como se verifica numa perspectiva libertária), mas exige-se igualmente uma acção de promoção efectiva das condições

<sup>35</sup> A evolução que podemos apontar entre o “Belmont Report” e o *Principles of Biomedical Ethics* consiste no reforço da autonomia, na medida em que o paternalismo, ou considerações acerca do bem das pessoas expressas no “Belmont Report”, vêm a ser excluídas do “princípio da autonomia”.

<sup>36</sup> “Being autonomous is not the same as being respected as an autonomous agent. To respect an autonomous agent is, at a minimum, to acknowledge that person's right to hold views, to make choices, and to take actions based on personal values or beliefs.”, *Principles of Biomedical Ethics*, p. 125.



que favorecem o exercício da autonomia. Esta tanto compete a todos e a cada um dos indivíduos através do respeito pela autonomia do outro, como à sociedade em geral através de opções políticas e disposições legais que garantam esse mesmo respeito mútuo – pelo menos no âmbito das relações entre profissionais de saúde e pacientes a que *Principles of Biomedical Ethics* se restringe<sup>37</sup>.

O principalismo de Beauchamp e Childress apresenta a autonomia conjuntamente com outros três princípios: o da “beneficência”, ou obrigatoriedade de promover sempre o bem do paciente; o da “não-maleficência”, ou obrigatoriedade de não infligir qualquer mal; e o da “justiça”, ou obrigatoriedade de tratar todas as pessoas igualmente na consideração das suas diferenças. Os quatro princípios não obedecem a qualquer disposição hierárquica e são válidos *prima facie*, isto é, possuem um idêntico estatuto e valor, todos eles exprimindo uma obrigação de igual nível. Sob um ponto de vista teórico, a autonomia não se destaca, pois, em relação aos demais princípios enunciados e a moralidade da acção biomédica terá de respeitar igualmente os quatro princípios enunciados. Não obstante, alguns dos casos descritos na obra citada e também, em parte, as interpretações que esta tem vindo a merecer, conduzem a afirmar que, numa situação de conflito entre a autonomia e qualquer um dos outros princípios enunciados, aquele se sobrepõe quase invariavelmente, isto é, que a decisão racional e livre do indivíduo deve prevalecer sobre quaisquer outros interesses. Em todo o caso, as sucessivas edições de *Principles of Biomedical Ethics* têm vindo a moderar a denunciada hegemonia da autonomia.

Considerando a filiação filosófica da conceptualização de “autonomia” de Beauchamp e Childress torna-se desde logo evidente que ela não se reporta imediata e fielmente a Kant ou a Mill, mas que não deixa de evocar ambos. De facto, os autores apelam frequentemente a estes filósofos como legitimadores de algumas das posições assumidas: por um lado, sublinham a coerência da moral kantiana e afirmam a consistência desta com os seus próprios juízos, sobretudo no que se

<sup>37</sup> As sucessivas reedições desta obra acusam a necessidade de, no domínio da bioética, se alargar a reflexão da problemática das relações inter-pessoais às relações inter-institucionais.

refere à autonomia como indispensável para um estatuto moral; por outro, destacam a clareza, simplicidade e poder de aplicação do pensamento de Mill, sobretudo na consideração das consequências do agir como metodologia para aferir a enunciação e a aplicação das regras morais. De um modo geral, entre as razões que melhor justificam o apreço que testemunham por Kant e Mill aponta-se o facto de ambos os filósofos estabelecerem que o respeito pela autonomia (numa perspectiva deontológica ou utilitarista, respectivamente) decorre do reconhecimento do valor da pessoa e de ambos procederem à aplicação de princípios às acções, constituindo aqueles critério de moralidade destas. Simultaneamente, a filiação filosófica do conceito de “autonomia” que apresentam vem a ser secundarizada em prol do reconhecimento que a noção faz parte de uma designada “moralidade comum”, de que os nossos autores efectivamente partem. A este nível, porém, não é mais decisivo reconstituir com rigor o conceito kantiano e milesiano de autonomia. De facto ambas as conceptualizações se integram numa perspectiva alargada do liberalismo – segundo reconhecem Beauchamp e Childress – e é precisamente neste aspecto que consiste o fundamento da indistinção hoje vigente entre elas<sup>38</sup>. Os autores prescindem, pois, de uma fundamentação geral da acção, de uma teoria moral, procurando uma justificação do agir num plano normativo – realidade que, aliás, ganha maior inteligibilidade se relembrarmos que o objectivo das primeiras teorizações da bioética era o de regulamentar práticas<sup>39</sup>.

Neste contexto, francamente comum no âmbito da reflexão ética biomédica e que se apresenta como paradigmático em *Principles of Biomedical Ethics*, compreende-se que às questões “o que é a autonomia?” e “porque devemos respeitar escolhas autónomas?” se sigam outras reputadas de igualmente pertinentes: “como se exerce a

<sup>38</sup> “What makes them [utilitarian, kantian, and liberal individualist theories] jointly ‘liberal’ is their commitment to what Mill defended as *individuality*, what Kant called *autonomy*, and what liberal individualists protect as *rights of the person*.”, *Principles of Biomedical Ethics*, p. 78.

<sup>39</sup> Uma regulamentação inicialmente apenas dirigida ao domínio da investigação biomédica e em particular a que envolvia sujeitos humanos (“Belmont Report”), tendo-se posteriormente alargado a todo o domínio de actividade biomédica e especificamente à prática clínica (*Principles of Biomedical Ethics*, etc.).

autonomia?” e “quais os limites da autonomia?” – interrogações que reflectem já o domínio aplicado de que emergem e a exigência de operacionalidade que o próprio conceito de autonomia em si encerra. Daí que facilmente se possa verificar que a autonomia, para além de constituir critério de moralidade – na linha do pensamento kantiano –, venha igualmente a constituir critério de personalidade – numa interpretação já claramente liberal ou mesmo libertária –, como confirmaremos em Engelhardt.

Com efeito, o valor concedido à autonomia é não só corroborado mas também radicalizado por um outro trabalho célebre no âmbito da teorização da bioética, *The Foundations of Bioethics* de Tristram Engelhardt, publicado primeiramente em 1986 e com uma segunda edição em 1996<sup>40</sup>. Aliás, este será provavelmente o autor que ilustra de uma forma mais explícita a articulação da inspiração kantiana que evoca e da posição libertária que perfilha<sup>41</sup>. O seu objectivo explícito naquela obra é o de fundamentar filosoficamente a bioética ou, mais amplamente, o de estabelecer as condições de possibilidade da moralidade num mundo pluralista e secular – num procedimento que se reclama de Kant. De facto, Engelhardt parte das transformações operadas pelo pensamento pós-moderno na reflexão sobre o agir para concluir que o actual pluralismo moral não permite que um qualquer valor proposto como tal por uma comunidade sócio-cultural particular, ganhe preponderância sobre qualquer outro, uma vez que não existe mais um fundamento universal que possa protagonizar legitimamente uma autoridade objectiva. Neste contexto, que se aproxima perigosamente do nihilismo, Engelhardt considera que a única moralidade possível é a que nasce do acordo entre as pessoas interessadas em colaborar na sua construção, através de um processo de negociação e na obtenção de um consenso – numa postura contratualista e também algo utilitarista, uma vez que a alternativa à coexistência pacífica que a moralidade proporciona é a guerra. Assim sendo, conclui o autor, a única autoridade moral nesta ética procedu-

<sup>40</sup> ENGELHARDT, Tristram – *The Foundations of Bioethics*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

<sup>41</sup> Engelhardt procede na esteira da obra de Roberto NOZICK, Robert – *State, Anarchy and Utopia*, de 1974.

ral é o "consentimento" o qual supõe a autonomia de quantos intervêm na construção dos consensos. É no âmbito problemático descrito que a autonomia é afirmada como condição da própria moralidade.

A autonomia consiste então, primeiramente, no respeito pela liberdade individual, num respeito mútuo, de modo que ninguém possa contrariar a liberdade do outro, nem mesmo em nome do princípio da beneficência. Com efeito, Engelhardt, reconhecendo a importância da beneficência, e referindo-se-lhe como um dos dois princípios que enuncia, não tem dúvidas em afirmar que este não é indispensável para a coerência do mundo moral, ao contrário do que acontece com o princípio da autonomia, a que atribui pois um primado absoluto. De facto, é apenas na orientação libertária em ética biomédica, na esteira do pensamento de Engelhardt, que a autonomia suplanta sempre qualquer outro princípio o que, como apontámos, não se verifica no principalismo. Só o próprio homem pode, livremente, dar o seu consentimento ou prescindir de alguns dos seus interesses a favor do estabelecimento de consensos cada vez mais alargados na sociedade em que vive. Por isso, o "princípio da autonomia" vem a receber uma nova designação na segunda edição de *The Foundations of Bioethics* como "princípio de permissão", isto é, fundamento estruturante de uma moralidade que se constrói nos consensos que a permissão de cada um vai concedendo a uma normativa geral<sup>42</sup>. Esta é uma "moralidade do mútuo respeito".

Como princípio da "autonomia" ou da "permissão" é sempre a liberdade individual do homem que se apresenta como condição da própria moralidade o que permite a Engelhardt avançar para a afirmação de que apenas o ser autónomo, capaz de tomar decisões relativamente ao que lhe diz respeito, é um ser moral, ou seja, é pessoa. Assim sendo, Engelhardt nega o estatuto moral a fetos, senis ou deficientes mentais. Pretendendo manter-se sob a inspiração de Kant, Engelhardt dirá que apenas o ser a quem assiste a razão tem capacidade para ser autónomo e consequentemente ser moral. Negligencia-

---

<sup>42</sup> A evolução da designação do "princípio da autonomia" como "princípio da permissão" reforça, quanto a nós, o interesse de que a autonomia se reveste (não se restringindo pois a uma estrutura deontológica mas partilhando também de uma dimensão consequencialista).

-se assim a dimensão radicalmente universalista da moral kantiana ao recorrer-se à autonomia não apenas como condição da moralidade mas também como critério de moralidade e como qualidade ou propriedade decisiva para a atribuição da categoria ou estatuto de pessoa. A autonomia é então aplicada como método de exclusão e não como fundamento necessário da moralidade, assente na universalidade da razão. É evidente que esta consequência que Engelhardt elabora a partir da moral kantiana só é possível porque ele aplica a lei moral kantiana ao domínio empírico, convertendo o “imperativo categórico” num “imperativo hipotético”. Converte-se assim também a condição de possibilidade da moralidade (formal) num padrão de avaliação da capacidade moral (conteúdo), vindo a negligenciar o nível primordial e essencial da fundamentação e permanecendo ao nível normativo. Também a consideração de outras questões bioéticas, como sejam a do aborto e a da eutanásia, revelam o primado da liberdade e dos direitos individuais, devendo cada indivíduo proceder no exercício pleno da sua autonomia. Engelhardt não toma então em linha de conta o que em termos kantianos seria imprescindível: a possibilidade da máxima subjectiva da acção se poder tornar lei universal, não violando a dignidade incondicional do homem<sup>43</sup>.

Além disso, este procedimento de Engelhardt torna-se também possível porque a moralidade, de que a autonomia é condição, vem a ser um produto dos homens, uma vez que é construída consensualmente. Para Kant a racionalidade corresponde à descoberta da própria moralidade tal como ela deve-ser, isto é, corresponde à descoberta do princípio objectivo que enuncia como a moralidade deve ser.

O deslocamento ou, talvez mesmo, a implantação da reflexão teórica bioética para um plano quase exclusivamente normativo, fez esquecer o nível fundacional a que a autonomia moral inicialmente se colocava no âmbito de uma filosofia moral, como traço da humanidade do homem, e que justificava o seu respeito incondicional, no plano normativo, numa acepção kantiana. Tal como temos vindo a destacar, em Kant, a autonomia moral tanto é afirmada a nível funda-

<sup>43</sup> A permissão do aborto com base no sexo do feto ou da eutanásia com base nos custos económicos não têm possibilidades de se tornarem universais, numa perspectiva kantiana.

cional como condição transcendental da moralidade, como a nível normativo, como regra para toda a acção moral. Uma vez abstraída do nível da fundamentação, a autonomia converteu-se num ideal moral, perdendo-se como condição mesma da moralidade, foi-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 e assim assumindo mais plenamente o sentido milesiano pretensamente com a solidez da fundamentação kantiana.

O princípio da autonomia promovido quer na versão de Beauchamp e Childress, quer na de Engelhardt, quer ainda em qualquer outra, e muito principalmente no contexto geo-cultural anglo-americano, desenvolve-se numa dimensão normativa tradicionalmente comum à filosofia liberal. A ênfase na compreensão personalista da autonomia decorrente da atenção preferencialmente atribuída ao carácter fundacional daquela e definidor da identidade moral (pessoal) do homem, é muito principalmente seguida no contexto europeu continental. Daí as dificuldades de adesão dos europeus em geral a um modelo da autonomia no âmbito da ética médica. Atendendo à tradição personalista do pensamento filosófico europeu, a autonomia do homem, como condição da moralidade e também como base de direitos na medida em que estes visam promover a liberdade de cada um e todos os homens, é mais facilmente desenvolvida sob uma perspectiva comunitarista.

Em termos muito gerais, o liberalismo tem-se afirmado como a filosofia política do ocidente, estabelecendo-se como tal principalmente a partir da segunda metade do século XX, na justa medida em que foi promovendo e beneficiando da consolidação dos regimes democráticos<sup>44</sup>. No âmbito político, social e do direito em que surgiu,

---

<sup>44</sup> O liberalismo começou-se a estruturar em termos de filosofia política nos finais do século XVIII, desenvolvendo-se ao longo do século XIX e princípios do XX. Mais recentemente, na segunda metade do século XX, tornou-se no que podemos

o liberalismo caracteriza-se de imediato por uma atenção centrada na liberdade dos cidadãos e nos seus direitos. Afirma-se então, muito genericamente, que o Estado tem por primeira obrigação garantir as liberdades individuais, numa postura não interventora. Isto é, o Estado deverá primordialmente prevenir que alguma instituição, organismo ou cidadão aja de modo a coarctar a liberdade de um qualquer outro cidadão. Referimo-nos então, particularmente, a uma interpretação libertária da acção do Estado reduzida a prevenir infracções à liberdade, numa atitude comumente caracterizada pela expressão "*laissez-faire*", preconizando inequivocamente um governo que governe o mínimo<sup>45</sup>. Neste contexto mais radical torna-se particularmente evidente que a liberdade, tal como os direitos, são originariamente perspectivados pelo liberalismo no seu sentido negativo, isto é, trata-se de uma liberdade e de direitos de não interferência, de não ingerência.

O liberalismo, à semelhança de tantas outras escolas filosóficas e particularmente as de maior sucesso, desenvolve-se em diferentes orientações, nem todas elas se limitando a uma concepção negativa da liberdade. Não é, no entanto, pertinente no presente contexto prolongar a referência ao liberalismo na sua forma dominante e originária de filosofia política. Importa-nos preferencialmente destacar que não só o liberalismo privilegia a "liberdade" como seu tema central, mas também que o debate actual em torno da liberdade se faz, principalmente, por iniciativa e no contexto do liberalismo. Este aspecto, a par do reconhecimento de que o liberalismo não é apenas uma filosofia política mas protagoniza uma dimensão ética importante, evidenciam a natureza do conceito actualmente dominante de autonomia.

Com efeito, sob um ponto de vista especificamente ético, a notoriedade do liberalismo correspondeu a uma valorização do indivíduo como ser de liberdade e, consequentemente, ao exacerbar da autonomia como poder inalienável do homem. A autonomia constitui

---

designar por uma "filosofia da moda", pelos amplos consensos que foi capaz de estabelecer e pela projecção que obteve, alcançando notável nível de adesões quer entre académicos de diferente formação e políticos de diferente orientação, quer no seio da sociedade em geral.

<sup>45</sup> O mote frequentemente citado a este respeito é "that government which governs least, governs best."

não só um dos valores principais da vida moral, mas também não raramente um princípio hegemónico na medida em que o respeito pela autonomia do outro se afirma como condição suficiente para a moralidade.

Daqui resultam duas principais consequências: o individualismo também característico do liberalismo e o empobrecimento do universo axiológico – aspectos que a breve referência aos principais promotores do princípio da autonomia no domínio específico da bioética testemunharam inequivocamente. Com efeito, a preponderância da autonomia reforça a consciência individual e o poder da acção singular contribuindo para a ideia de uma auto-suficiência desencorajadora de uma vida de relação. A hegemonia da autonomia secundariza por si só outros eventuais valores provenientes de outras culturas que, pouco determinantes na sua actuação face à superioridade e quase absolutismo da autonomia, tendem a diluir-se. Não existem também condições para o surgimento de outros valores enriquecedores da vida moral e, muito principalmente, de valores de uma diferente natureza que privilegiem a relação em vez da autonomia, a comunidade em vez do indivíduo. É este também o sentido da crítica que o comunitarismo dirige ao liberalismo.

O comunitarismo é igualmente uma doutrina ético-política que, à semelhança do liberalismo, se enraíza na história da filosofia mas ganha uma nova expressão na contemporaneidade. Surge então contrariando o ideal liberal de um individualismo e autonomia a que contrapõe o valor da comunidade e da solidariedade, respectivamente<sup>46</sup>.

A revitalização do comunitarismo agora protagonizando uma perspectiva mais especificamente ética<sup>47</sup>, é determinada pela tomada de consciência do perigo crescente de dissolução da noção de comunidade em vista da divulgação de uma concepção atomística de sujeito cuja dignidade e realização pessoal se fundamenta exclusiva-

<sup>46</sup> Seria simplista e falsador da natureza do debate contemporâneo entre liberais e comunitaristas reduzi-lo à querela da autonomia do indivíduo/solidariedade da comunidade não obstante as divergências entre ambos se situarem efectivamente no âmbito alargado de uma diferente concepção do homem e da sociedade.

<sup>47</sup> Para a revitalização do comunitarismo nas últimas décadas e para a sua mais acentuada inflexão em direcção à ética contribuem autores como Michael Sandel, Charles Taylor e Alasdair MacIntyre.



mente nos direitos que lhe assistem. Neste sentido, o comunitarismo em geral aposta numa maior atenção prestada à vida da comunidade e às responsabilidades que esta comporta. Todavia, não se trata verdadeiramente de uma opção entre o indivíduo e a comunidade, entre a reivindicação dos direitos e a imposição das responsabilidades, por exclusão ou tão somente desvalorização de qualquer um. Os comunitaristas corroboram o valor do agente moral, individualmente considerado, na sua participação como membro activo da comunidade, bem como o carácter inalienável dos direitos na sua relação com uma teia de responsabilidades, o que motiva muitos comentadores a apontarem a existência de um amplo plano de convergência com os liberais. A crítica dos comunitaristas vai no sentido de afirmar que aqueles aspectos, muito embora indispensáveis, são ainda insuficientes para construir e manter uma vida social, além de reflectirem um visão bastante redutora do humano. É sobretudo na diferente ênfase que liberalistas e comunitaristas atribuem ao indivíduo e à comunidade (e não na ausência de reconhecimento da atenção imprescindível a ambos) que as profundas divergências se originam.

Não obstante os comunitaristas não se preocuparem geralmente em especificar conceptualmente a noção comum de “comunidade”, esta é entendida, de uma forma geral, como um conjunto de práticas sociais e de tradições culturais que antecede a existência de cada indivíduo e em que este se inscreve no decurso da sua vida. Assim sendo, importa sobretudo afirmar que qualquer ser humano quando nasce, e mesmo desde a sua gestação, pertence e participa de uma determinada comunidade, isto, é de uma história que o antecede, de uma cultura que o identifica, de uma língua que o acolhe. Daí que todo o indivíduo seja efectivamente em comunidade, só subsistindo singularmente por abstracção. Todo o eu é um eu comunitário o que significa que se desenvolve em sociedade a qual, por sua vez, promove e sustenta o seu desenvolvimento. Por isso, a revitalização das tradições de uma sociedade, no reforço da sua unidade e coerência, o reforço das suas instituições, na revitalização da sua organização e funcionalidade, contribuem directamente para o desenvolvimento do eu e devem ser tão importante para o indivíduo como a defesa dos seus direitos fundamentais. De facto, estes só serão garantidos pela própria

integridade da sociedade, a única entidade capaz de assegurar as condições necessárias e indispensáveis para o exercício daqueles direitos. Esta é a ideia que os comunitaristas exprimem sob a noção de “tese social”, isto é a de que a autonomia individual só se pode exercer num determinado meio social a promover comunitariamente. Certamente que os liberais também não desconhecem a pertinência do enunciado da tese social porém sobrevalorizam ainda a autonomia no desequilíbrio desta relação.

A relação do eu com a sociedade não é pois extrínseca, num sentido essencialmente instrumental, à maneira dos liberais, mas intrínseca, num sentido que informa e constitui o eu. Será, pois, utópico – afirmam os comunitaristas – supor que é cada indivíduo, autonomamente, que delinea os seus próprios fins e que realiza as suas opções. Os fins apenas adquirem substancialidade na sociedade e as alternativas entre as quais escolhemos são igualmente propostas pela sociedade e estes aspectos serão tanto mais ousados e diversificados quanto mais forte for a própria comunidade em que se geram e devem ser concretizados. Os fins e as opções particulares formulam-se no âmbito geral de um bem comum, isto é, da noção partilhada de bem numa comunidade, de uma percepção aproximada do que é uma boa vida, o que definirá obviamente o modo de vida daquela comunidade.

É evidente que, nestas condições realçadas pelos comunitaristas, a autonomia, na sua dominante conceptualização liberal, tem de ser recontextualizada e reequilibrada relativamente a outros valores que então ressurgem como pertinentes, no que se revela obviamente como uma harmonização difícil e a qual terá de se manter flexível, não se compadecendo com um rígido normativismo. Sob o ponto de vista comunitário importa preservar o valor da autonomia moral mas também o próprio pluralismo axiológico através da noção tendencialmente unificante de bem que subsiste nas diversas comunidades e que continua a ser intensificada como seu factor de coesão.

O mais recente debate entre comunitaristas e liberais, considerado não só por si mesmo, mas também como sinal de uma nova orientação na compreensão da autonomia moral, ilustra cabalmente a reacção mais veemente e significativa à hegemonia ou predomínio da autonomia entendida como direito de não ingerência (dimensão ne-

gativa) e como poder reivindicativo de condições para ser exercida como tal (dimensão positiva), tal como vem sendo protagonizada pelo liberalismo<sup>48</sup>. Aliás, acrescentaríamos que esta reacção se tem vindo a generalizar a vários domínios da actividade humana numa tendência em que cada vez mais se perspectiva a exaltação da autonomia apenas como uma fase da evolução da humanidade em que importava conquistar a obrigatoriedade de igual respeito para todos os seres humanos, numa inédita expressão da universalidade do espírito humanista que, sob diferentes formas, sempre animou a cultura ocidental. Uma vez alcançada esta conquista, avança-se agora para o reconhecimento de que a afirmação do estatuto moral do indivíduo assente apenas na sua autonomia é em si mesmo insuficiente, se não mesmo abstraizante, e neste sentido também artificial, negligenciando a dimensão de relação inalienável da pessoa humana.

Evocando o pensamento de Maurice Blondel na sua afirmação de que é necessário distinguir para unir sem confundir, parafraseamo-lo dizendo que é necessário passar pelo individualismo para que o relacionamento entre as pessoas se venha a restabelecer num mesmo plano, não forçosamente instituído por uma qualquer expressão de um contrato social, no seio do qual as relações entre os homens lhes permanecem exteriores, mas que se estabeleça a partir da realidade da natureza e condição da pessoa humana como ser de relação. Neste contexto diríamos que a autonomia permanecerá fundamental e estruturante da identidade de cada indivíduo, mas claramente insuficiente para a sua plena realização pessoal em que é devedor da sociedade em que surgiu e a que pertence. O estatuto moral do homem não se pode definir apenas pela sua capacidade e poder de autonomia, pelo seu direito de não-ingerência e de livre escolha, que abandonam cada um a si próprio num individualismo solipsista. A moralidade do homem exige igualmente a sua capacidade e dever de responsabilidade, na sua recente e mais alargada concepção em que esta não se res-

<sup>48</sup> A nível mais amplo da sociedade comum é esta noção de autonomia como direito à não ingerência, associada à de privacidade, que prevalece em muitas das complexas questões éticas e sociais contemporâneas, como sejam o "aborto" e a "eutanásia". A postura então defendida é a de cada um decidirá da melhor maneira para si, apenas sob a condição de não prejudicar o outro.

tringe mais à resposta de cada um pela acção individual que realizou, mas também ao dever de prever os efeitos da sua acção antes de a cometer. A responsabilidade, sem diminuir em nada a autonomia, restabelece a vida de relação como dever. Concluiríamos que o poder de autonomia encontra o seu justo equilíbrio legitimador da sua moralidade quando contrabalançado pelo dever da responsabilidade. A autonomia manter-se-á necessariamente como condição da moralidade mas não a própria moralidade.