

AUTONOMIA

“Autonomia” é um dos conceitos centrais da filosofia moral e política, sobretudo da filosofia moderna. Com efeito, este conceito, como vários outros conceitos, tem uma *história*, isto é, a forma como hoje concebemos “autonomia” e os sentidos que lhe atribuímos refletem a invenção, por um lado, e transformação, por outro, de uma série de conceitos e práticas com ele relacionados. Para o propósito deste breve artigo quero explorar duas ideias: primeiro, a ideia de que há uma relação essencial entre o projeto da modernidade e a invenção do conceito de autonomia, geralmente atribuída a Immanuel Kant. Segundo, a ideia de que essa relação é muito mais complexa do que geralmente se atribui, complexidade essa que reflete a história efervescente dos séculos XVII e XVIII. Termino com uma reflexão sobre os sentidos de autonomia nos dias de hoje.

A invenção da autonomia kantiana

Jerome Schneewind mostrou na sua obra *A invenção da autonomia* (1997) que este conceito tem uma história e que essa história está localizada num período de tempo: o período geralmente conhecido e associado ao ‘Projeto do Iluminismo do qual Kant se torna autor emblemático e representativo.

Kant (1724-1804) é o autor que concilia, transformando, duas tradições filosóficas (o racionalismo e o empirismo) através do seu projeto *crítico*. Com efeito, Kant pretende responder a três questões: o que posso conhecer?, como devo agir?, e o que posso esperar? Estas três questões refletem uma totalidade na qual o *sujeito* está inserido; melhor dizendo, estas três questões obrigam a repensar a tradição filosófica enquanto metafísica, assim como o seu lugar e a sua relação com a moral, a política, a cultura e a história. A *Crítica* torna-se condição necessária para que a razão se torne consciente de si mesma, dos seus territórios e limites, com desdobramentos em todas as esferas.

Na *Crítica da Razão Pura* (1781), Kant procura responder à questão: “o que posso conhecer?”. Aqui Kant demonstra a diferença entre operações mentais: intuições (representações singulares), conceitos (representações gerais) e ideias (representações que estão para lá da experiência possível). Através desta distinção, Kant demonstra que para haver conhecimento é preciso ter conceitos e intuições, porém, as ideias conduzem

a *antinomias da razão*, isto é, a contradições aparentemente insuperáveis. A questão que orienta a *CRP* e que perpassa as outras obras de Kant é a seguinte: como é possível conciliar o determinismo da natureza com a liberdade? Será que estamos condenados à determinação imposta pelas leis da natureza e a liberdade é mera ficção? A distinção acima mencionada permitirá garantir a possibilidade (e necessidade) da liberdade. Com efeito, Kant vai mostrar que apesar dos seres humanos serem incapazes de ter uma experiência e conhecimento das *ideias*, é possível ainda representá-las. As ideias passam a ter a tarefa fundamental de verificar e controlar as ‘pretensões perigosas do entendimento’ (Kant 1951: 3) As ideias, por isso, têm uma função *reguladora*, revelando a razão não como fonte de conhecimento mas como fonte de moralidade. As ideias permitem fazer a passagem da razão teórica à razão prática.

A dessubstancialização da ideia em ideal permite a Kant transformar a razão em moral (B376). Depois de estabelecer “o que podemos conhecer” e como podemos conceber a compatibilidade entre liberdade e os mecanismos causais da natureza, Kant quer definir “como devemos agir”. Ao passar do “é” da *Primeira Crítica*, enraizada na necessidade natural, ao “dever ser” da *Segunda Crítica*, Kant propõe um conceito de liberdade que devemos supor mas não podemos conhecer e que cada um deve ter como ideia reguladora expressa em imperativos.

A moralidade, através da ideia de liberdade, cria um novo mundo [...] o facto de que há um ‘dever’ confirma a existência da liberdade transcendental, porque implica um ‘poder’. Neste contexto, Kant propõe um conceito de liberdade com ‘realidade objetiva’ na medida em que estabelece a ligação entre o fenómeno temporal e a ordem intemporal, entre o sensível e o inteligível. (Costa 2011: 24-5)

No prefácio da *Segunda Crítica* Kant diz que o conceito de liberdade é a base de todo o sistema da razão pura. (Kant 1996: 14) Ao aceitar a liberdade enquanto facto da razão e ao redefinir a natureza humana – agora pensada a partir de uma articulação entre a dimensão sensível/empírica e a dimensão inteligível/pura – Kant cria o espaço para a reconceptualização da moral via categoria de autonomia. Além disso, Kant torna o ser humano no “[...] ponto de convergência entre natureza, moralidade e teleologia, e portanto como fonte de sentido da sua aparentemente natureza paradoxal” (Costa 2011: 26).

Vale ressaltar que a autonomia kantiana “não surge de um desejo simples e dogmático de transcender a religião e a comunidade, mas sim de um engajamento complexo no âmbito de uma série de debates acerca da natureza e possibilidade de uma comunidade com outros seres humanos e com Deus” (Brender & Krasnoff 2004: 3). Vejamos como se constrói e inventa este conceito que até hoje define e delimita o nosso *a priori* histórico (Foucault 1971).

O desafio moral

De acordo com Larrimore (2004: 61), Schneewind ensina-nos que a invenção da autonomia kantiana é fruto da constelação de uma série de problemas e questões, nomeadamente o problema do mal e o debate entre voluntaristas e anti-voluntaristas, representando Kant a tentativa de deslocar a teleologia em nome da ética. Dito por outras palavras, Kant é um autor situado num tempo e num espaço, vivendo debates da sua época, tentando responder e posicionando-se em relação a eles. Uma das questões da sua época é efetivamente a questão da origem do mal e do papel de Deus no mundo e na relação com os seres humanos; outra é a questão do progresso na história e a finalidade dos seres humanos. Adjunta a estas surge a questão da fonte e origem da própria moralidade, entendida não apenas como “conjunto de costumes” (*mores*) que devem ser *obedecidos e replicados*, mas como leis que geram obrigação e dever. Durante os séculos XVII e XVIII as concepções de moralidade baseadas na obediência (cega), quer a Deus quer a um “tutor” começam a ser contestadas por novas concepções que se constroem a partir da ideia de autonomia, de auto-governo, de auto-gestão.

Se a *Crítica da Razão Pura* nos havia obrigado a rever os limites da própria razão, compreendendo (e postulando) a distinção de esferas (fenoménica e numénica), e na *CRP* se havia estabelecido a possibilidade da relação entre natureza e liberdade, é no uso prático da razão, isto é, no seu uso *moral*, que a unidade da razão se realiza e manifesta. A obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* representa o projeto kantiano de estabelecer a moralidade em novos fundamentos. Porém, a tarefa kantiana é mais ambiciosa do que inicialmente possa parecer: aqui, Kant depara-se com dois desafios distintos mas interdependentes. O primeiro desafio é o de provar a necessidade da moralidade; o segundo, o de identificar o seu princípio supremo. Neste sentido, observamos que a *FMC* está suspensa entre, por um lado, um projeto meta-ético que procura responder ao processo radical de questionamento acerca das condições de

possibilidade da própria moral e, por outro lado, um projeto ético-normativo, na medida em que através do método *a priori* Kant busca trazer à superfície a verdade universal que todos os seres humanos, em virtude da sua racionalidade, já (re)conhecem – a existência e verdade da moral, metafisicamente traduzida no princípio da autonomia da vontade e manifestada para os seres racionais humanos em forma de imperativo categórico e dever.

Compreendendo os conceitos

A *FMC* começa com aquilo que Kant considera ser um conceito familiar, a saber, o conceito de “boa vontade”. “Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma *boa vontade*” (Kant 2007: 21). O que é essa “boa vontade”? Como garantir ou ter provas da sua existência? Como ascender da experiência comum a uma metafísica? Kant começa a analisar os desdobramentos conceptuais a partir da “boa vontade”. O primeiro desses desdobramentos dá-se com o conceito de dever. Como diz o autor, “o conceito de dever [...] contém em si o de boa vontade” (Kant 2007: 26, *meu itálico*) ou “[o] dever, como dever *em geral*, anteriormente a toda a experiência, reside na *ideia* de uma razão que determina a vontade por motivos *a priori*” (Kant 2007: 41, *meu itálico*). Kant recorre a exemplos para que através destes seja possível reconhecer o que os transcende, isto é, os conceitos puros racionais que constituem a moralidade. A partir daqui Kant entra na discussão do que é a vontade propriamente dita, e afirma claramente que “a vontade não é outra coisa senão razão prática” e “a vontade é a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer como bom” (Kant 2007: 47 *meu itálico*).

Vemos esboçar-se em Kant uma conceptualização de vontade que se define apenas a partir da razão. Irá surgir, no reflexo da própria *CRP*, a distinção entre seres estritamente racionais – e que por isso têm vontades perfeitamente boas, onde a ordem do *ser* coincide com a ordem do *dever ser* – e os seres que, embora racionais, têm uma natureza empírica, como é o caso dos seres humanos. Na medida em que os seres humanos são seres imperfeitos, aquelas leis válidas para todos os seres racionais devem manifestar-se de forma *prescritiva*, isto é., como mandamentos que geram obrigação naqueles que os recebem. Os imperativos são esses mandamentos que expressando-se

pelo verbo dever (*sollen*) geram obrigação. É importante compreender, porém, que a existência da *obrigação* manifesta a possibilidade de, naquele que a recebe, a contrariar. Dito por outras palavras, os seres humanos reconhecem o dever e sentem-se obrigados a agir segundo a lei traduzida em imperativo, porém, têm a capacidade de agir contra esse mandamento.

Na sua formulação principal o imperativo categórico diz: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (Kant 2007: 59). Como diz Costa, “ao apresentar-se, o imperativo categórico exclui do horizonte qualquer outra possibilidade que não a necessidade do que ele impõe e ordena.” (Costa 2016: 542) As várias formulações do imperativo categórico sublinham a especificidade da sua natureza. A segunda formulação diz “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (Kant 2007: 59) e a terceira formulação diz “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” (Kant 2007: 69, *meu itálico*).

Percebemos que vontade e razão são indissociáveis em Kant. A vontade é razão prática, isto é, a manifestação da razão enquanto capacidade de autodeterminação de acordo com fins *objetivos*, isto é, válidos para todos os seres racionais. É a partir desta identificação entre vontade e razão, assim como da definição de ser racional como *fim em si mesmo* que Kant introduz o conceito de *pessoa*. Este conceito é especificamente moral, isto é, ele aponta para a qualidade moral (racional) que o ser humano tem para se auto-determinar.

Com as várias formulações do imperativo categórico Kant reforça a tese de que a vontade é vontade (e/ou razão) não apenas porque está submetida à lei ou porque é motivada pela lei, mas sim porque ela é a criadora da lei que a si mesmo se dá. Dito em outras palavras, a vontade submete-se à lei sem nunca ser submissa, porque ela é autora, legisladora. Se até aqui permanecia por provar a existência do imperativo categórico, porque o dever ainda aparecia como algo externo, a partir do momento em que conceptualizamos o dever como tradução da autonomia do sujeito, i.e., como legislador universal, nos é possível pensar o imperativo categórico, i.e., um imperativo absolutamente incondicionado. Chegamos, assim, ao núcleo duro da argumentação kantiana: o princípio supremo da moralidade é a autonomia (da vontade). É este princípio que garante e sustenta a possibilidade do imperativo categórico; assim, é este

princípio que estabelece o horizonte partilhado por todos os seres racionais (o “Reino dos Fins”), segundo o qual todos estão sistematicamente ligados, porque sujeitos a leis objetivas *comuns* que definem a relação entre cada um deles (como fim em si e nunca apenas como meio).

O conceito de autonomia torna-se aquele através do qual, a partir de Kant, se pensam a ideia e as práticas de liberdade. A liberdade que, enquanto ideia da razão não admite prova (empírica), manifesta-se *existencialmente* na deliberação e na ação dos seres humanos. A liberdade surge na prática sempre que o sujeito age de acordo com o dever (e não apenas em conformidade com o dever). Claro que Kant alerta para o facto de nunca podermos provar a moralidade de uma ação, porém, independentemente disso, é a partir desta ideia (de liberdade) e desta relação (entre liberdade, autonomia e razão) que se irá redefinir a moral dos séculos XVIII e XIX, assim como as teorias políticas.

Algumas implicações

A invenção da autonomia, ou melhor, a redefinição deste conceito no século XVIII é fruto de uma transmutação social, política e também cultural que ocorre gradativamente desde o século XVI. Se o século XVI é aquele onde a esfera da política se emancipa da esfera religiosa – com a invenção do Estado-nação via conceito de soberania –, é no século XVIII que ocorrem as revoluções que até hoje marcam a modernidade, enquanto projeto especificamente político (e moral). As Revoluções Americana e Francesa trazem, de formas distintas, novas reivindicações e possibilidades de construção da comunidade política, por exemplo, através da transformação do conceito de soberania que, se em Bodin e Hobbes era pensado como estando vinculado à figura de um monarca (absoluto), em Rousseau é deslocado para o novo agente político: o povo. Esta ênfase no potencial papel da soberania popular dá-se a partir da redefinição do indivíduo e da sua relação com o todo do qual faz parte. Em Rousseau, quer no *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, quer n’*O Contrato Social*, observamos a origem de uma reivindicação *radical* por reconhecimento da igualdade e liberdade entre os homens. A liberdade torna-se *aquele aspecto ou qualidade* que define a natureza humana. É este novo sentido de liberdade que vai ser explorado por Kant: a liberdade enquanto autonomia, autodeterminação, manifestação da sua vontade (razão prática).

Os ideais revolucionários de “igualdade, liberdade e fraternidade” propõem um novo imaginário colectivo; um imaginário onde a promessa da igualdade está ao alcance de todos os homens. É esse impulso, essa paixão desenfreada pela igualdade, que Tocqueville vai identificar na sua obra *Democracia na América*. A democracia, enquanto regime político mas também modo de vida, enraizada nesse novo ideal de soberania popular, afirma-se como inevitável. Este novo ideal assenta no postulado de que todos os indivíduos são (potencialmente) autónomos, livres, capazes de se autodeterminar, e portanto, capazes de assumir a responsabilidade pelas suas próprias escolhas. O conceito de autonomia adquire assim uma dimensão moral, fundamentada na razão e pensada a nível individual; e uma dimensão política, fundamentada numa razão “pública”, partilhada, e capaz de articular e reconstruir o corpo coletivo. Assim, a ideia de autonomia traduz-se na (nova) ideia de dignidade, esse conceito avançado por Kant que supõe que todos os seres racionais são *fins em si mesmos*, e torna-se ele mesmo critério a partir do qual a *legitimidade* da autoridade política passa a ser avaliada. Parece, por isso, haver uma relação entre a emergência do conceito de autonomia, na esfera moral, e o conceito de legitimidade (democrática) na esfera política.

É à luz deste princípio – da autonomia da vontade – que o problema do presente se coloca, e é esta abertura à problematização sobre a condição presente que define a modernidade. Esta é, aliás, a leitura que Foucault faz de Kant e do seu texto emblemático *O que é o Iluminismo?*. O Iluminismo não é uma época histórica, um momento no tempo, mas sim uma *atitude* face ao presente, à sua atualidade. Por isso, o texto de Kant, segundo Foucault, representa um convite à reflexão acerca do uso legítimo da razão; um uso que deriva da *crítica*. A crítica torna-se meio e método para a *emancipação*, para a autonomia, isto é, para a ‘saída da menoridade’. Segundo Foucault,

parece-me que se viu aparecer no texto de Kant a questão do presente como acontecimento filosófico ao qual pertence o filósofo que fala. Se se considera a filosofia como uma forma de prática discursiva que tem sua própria história, parece-me que com esse texto sobre a *Aufklärung*, vê-se a filosofia – e penso que não forço as coisas demais ao dizer que é a primeira vez – problematizar sua própria atualidade discursiva: atualidade que ela interroga como acontecimento, como um acontecimento do qual ela deve dizer o sentido, o valor, a singularidade filosófica e no qual ela tem que encontrar ao mesmo tempo sua própria razão de ser e o fundamento daquilo que ela diz. Deste

modo, vê-se que, para o filósofo, colocar a questão de seu pertencimento a este presente, não será de forma alguma a questão de sua filiação a uma doutrina ou a uma tradição; não será mais simplesmente a questão de seu pertencimento a uma comunidade humana em geral, mas o seu pertencimento ao um certo “nós”, a um nós que se relacione com um conjunto cultural característico de sua própria atualidade. (Foucault 1997: p.2)

O conceito de autonomia *guia* este processo e movimento de questionamento, problematização, reflexão e crítica. E será este o conceito o núcleo fundador a partir do qual se pensarão as aspirações políticas e sociais mais igualitárias. Porém, se o século XVIII e XIX foi marcado pela crença de uma relação entre autonomia, razão e progresso, tendo a história como grande palco, o século XX vai obrigar a repensar o conteúdo e significado desses conceitos.

Autonomia hoje – sentidos e tradições

O problema para um leitor do século XXI não reside tanto no facto de Kant conceber a vontade apenas como razão, mas no passo anterior a esse, a saber, na postulação da própria razão. Ao longo do texto, Kant trabalha com a suposição de que *existe algo* cuja existência tem um valor absoluto como fim em si mesmo (Costa 2016: 544).

O século XX foi palco de barbáries sem precedentes – guerras mundiais, genocídios, totalitarismo, fascismo, entre outros – porém também foi o século que tentou responder à barbárie por meio de um compromisso com um projeto democrático-liberal enraizado nos postulados de dignidade humana, direitos e liberdades fundamentais e igualdade. Com efeito, poderíamos dizer que a consolidação das democracias ocidentais no século XX se dá através da afirmação da superioridade do valor de autonomia individual, simultaneamente pensado na sua vertente ética e política. Esta afirmação supõe um reconhecimento e aceitação generalizados de que os seres humanos, em virtude da sua condição *humana*, são dignos e merecedores de respeito e igual consideração.

Esse compromisso com o ideal de autonomia individual revela, porém, a sua natureza frágil e conturbada. Afinal, a Segunda Guerra Mundial mostrou que a moral – no sentido kantiano de reconhecimento e pertença a um reino dos fins – não é um facto mas apenas um desejo ou esperança. Dito por outras palavras, a Segunda Guerra

Mundial mostrou que a moral não é *necessária*. Mas será ela possível?

O período pós-guerra é marcado por um desencanto generalizado. A teoria crítica, representada pelos seus fundadores Max Horkheimer e Theodor Adorno, problematiza e expõe as feridas deixadas não só nos corpos mas na possibilidade do próprio pensamento e sua (auto)justificação. Na obra emblemática *Dialética do Esclarecimento*, Horkheimer e Adorno denunciam as tendências regressivas da razão (associada à moral) e com isso obrigam a repensar as condições de possibilidade da autonomia. A razão, ao contrário do que Kant pensava (por exemplo, em *Ideia de uma História Universal com um propósito Cosmopolita*), não garante, por si só, a emancipação dos seres humanos no sentido de uma autonomia crescente, pensada a nível individual e coletivo. A razão pode, e foi efetivamente, instrumentalizada, convertida num simples meio de *dominação*, colocando em cheque todas as suas promessas emancipatórias originais. Essa instrumentalização observa-se não só na proliferação de técnicas de vigilância, controle e disciplina (para adoptar a terminologia foucaultiana), mas também na redução da moral (enquanto conjunto de valores) a mera ideologia. O projeto de uma moral com pretensões universais sucumbiu ao domínio, violência e à força. Neste sentido, a contribuição de Adorno é importante: o autor demonstra com clareza como o discurso metafísico se tornou absolutamente incapaz de dar conta da existência contemporânea. Nem a formalidade kantiana nem a dialética hegeliana ou marxista são capazes de responder aos desafios lançados no século XX. O que fazer? É possível (ou desejável) manter o ideal de autonomia? É possível (ou desejável) manter o projeto do Esclarecimento? Responderei a esta questão dialogando com Adorno e Foucault, por um lado, e com John Rawls, por outro.

Para Adorno é impossível escapar à dinâmica de dominação, seja ela entendida do ponto de vista natural ou social. A “indústria cultural” é um exemplo desta dinâmica. Porém, resta uma esperança, que pode ser encontrada na arte. A arte, de acordo com o autor, representa a possibilidade de autonomia na medida em que, por um lado, ela não pode simplesmente ser reduzida a uma função ou meio; por outro lado, a arte exemplifica um outro tipo de racionalidade, com conteúdo cognitivo, que não é esgotada na conceptualização “científica” de razão. Neste sentido, a teoria da arte adorniana torna-se o espaço onde é possível resgatar os ideais emancipatórios e as práticas de autonomia. A autonomia expressa na arte manifesta-se no ato de resistência, crítica e denúncia do que está errado no mundo. Porém a arte é incapaz de fornecer um

modelo de ação prescritivo. A sua tarefa reside principalmente na capacidade e potencial de contribuir para a “desfetichização” da consciência.

Podemos identificar em Foucault uma continuidade com o projeto do Iluminismo no sentido em que o autor sublinha a importância da *crítica* na tarefa mais vasta da emancipação (Costa 2011: 127). No entanto, Foucault destoa dos autores modernos, já que ele insere uma mudança metodológica significativa. Para o autor, a questão não se coloca em termos de “o quê” ou “quem” mas antes em termos de “como”. Assim, a autonomia não é pensada a partir de um sujeito previamente existente, como se tivesse uma “essência”, mas sim a partir da problematização dos processos de constituição de subjetividade. Diz o autor que o termo *sujeito* pode ser entendido como *sujeitado*, isto é, dependente, submisso, ou como produto de uma construção social, reflexo de técnicas, disciplinas e práticas institucionalizadas. Para Foucault, aquele indivíduo (autónomo) projetado por Kant, pensado a partir da razão, é uma invenção da modernidade: o indivíduo é sempre produto de uma constelação de forças, técnicas, de múltiplas racionalidades que têm como objetivo a *sujeição*, ou *subjetificação*; o indivíduo não é um átomo, um ponto de partida pré-existente, mas sim um *efeito* de relações de poder. Mas será que isso significa que não podemos falar de autonomia em Foucault? Não. Tal como Kant e Adorno, a crítica vai desempenhar um papel fundamental em Foucault. É através da crítica que se configuram novas possibilidades para uma vida autónoma. O conceito (e prática) de autonomia em Foucault não é pensado a partir de uma moral universal (Kant) nem de uma ética da responsabilidade (Adorno) mas sim a partir de uma ética de desconforto, uma ética pessoal que no seu centro tem uma prática criadora.

As abordagens de Adorno e Foucault permitem imaginar novos sentidos de autonomia, sobretudo a partir de uma perspectiva ética, isto é, pensando a liberdade através de uma prática (ou conjunto de práticas) específica(s). Mas o que dizer acerca da relação entre autonomia (ética) e autonomia (política)? Se a moral deixou de ser necessária é possível salvaguardar o conceito de autonomia, a partir da esfera política?

Os processos de democratização na segunda metade do século XX mostram que sim. A partir do momento em que a ética se torna questão *pessoal*, privada, sem pretensões de universalidade ou reconhecimento transcultural, é preciso repensar os fundamentos da comunidade política para que atrocidades e atos bárbaros não voltem a acontecer. O discurso sobre a ética dá lugar ao discurso sobre a justiça. Como garantir

uma sociedade bem ordenada? Abraçar os ideais democráticos passa por adoptar a grelha liberal que, de alguma forma, compensa pela “suspensão” da grelha moral. Na sua base temos a defesa pela autonomia individual, direitos e liberdades fundamentais, de entre as quais a liberdade de consciência e de associação se destacam, o reconhecimento da dignidade humana (e compromisso com a narrativa transnacional dos discursos humanos) e a defesa (pelo menos por princípio) de uma igualdade radical entre os seres humanos enquanto membros de uma comunidade política, quer pelo igual tratamento perante as leis, quer pelo acesso a cargos e oportunidades. John Rawls é o autor que mais bem exemplifica este deslocamento, e com ele, a reinvenção da filosofia política; mas mais que isso, ao propor os princípios de justiça reguladores da estrutura básica da sociedade, em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls permite articular as reivindicações liberais com as reivindicações distributivas. Nesta articulação emerge, com toda a clareza, o princípio que subjaz a toda a construção teórica e que traduz o imaginário coletivo a que nós, ocidentais, (ainda) pertencemos: o princípio da autonomia. Este continua a ser aquele princípio regulador que, por um lado, orienta a redefinição e ajuste de teorias democráticas contemporâneas e, por outro, propõe e imagina uma harmonia entre várias concepções de bem (e de vida ética).

Marta Nunes da Costa

→ Autarquia; Indivíduo; Liberdade

Bibliografia

- Adorno, T. (2001), *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, Routledge, London.
- Adorno, T. & Horkheimer, M. (2002), *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, Stanford University Press.
- Brender, N. & Krasnoff, L. (2004), *New Essays in the History of Autonomy – A Collection Honoring J. B. Scheewind*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Costa, M. N. da (2016), “Razão Prática e Meta-ética: uma análise a partir da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* de Kant”, *Revista de Filosofia Aurora* v. 28 (44), pp. 531-550.

- Costa, M. N. da (2011), *Redefining Individuality*, Húmus, Vila Nova de Famalicão.
- Foucault, M. (1997), *Ethics: Subjectivity and Truth*, The New Press, New York.
- Foucault, M. (1971), *L'Ordre du Discours*, Gallimard, Paris.
- Kant, I. (2007), *Fundamentação da metafísica dos costumes*, trad. Paulo Quintela, Edições 70, Lisboa.
- Kant, I. (1994), *Crítica da Razão Pura*, trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.
- Kant, I. (1996), *Critique of Practical Reason*, Prometheus Books, New York.
- Kant, I. (1995), “Resposta à pergunta: O que é o Iluminismo?” em *A Paz Perpétua e outros opúsculos*, Edições 70, Lisboa.
- Schneewind, J. B. (1998), *The Invention of Autonomy – A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.