

A vulnerabilidade como parceira da autonomia

The vulnerability as partner of the autonomy

Márcio Fabri dos Anjos

Centro Universitário São Camilo, São Paulo, Brasil.

mfabri@terra.com.br

Resumo: Em uma aproximação basicamente antropológica, este estudo procura analisar a importância do conceito de vulnerabilidade em bioética e seu alcance na relação com a autonomia. Insere a questão no contexto sócio-cultural contemporâneo onde predomina o entusiasmo pelo poder, com a dificuldade para se lidar com a vulnerabilidade. Argumenta com a contundente presença da vulnerabilidade em todos os processos humanos. Analisa algumas questões da vulnerabilidade no próprio discurso da autonomia formal kantiana. Faz uma leitura conclusiva sobre a vulnerabilidade em bioética, estabelecendo algumas de suas conceituações básicas, seus significados antropológicos e seu emprego nas reflexões. Sustenta que a consciência de vulnerabilidade é muito importante para alimentar a razão crítica que fundamenta a autonomia. Para a bioética latino-americana é necessário que a autonomia seja pensada mais dialeticamente e a vulnerabilidade é o outro braço nesta dialética.

Palavras-chave: Vulnerabilidade. Autonomia. Poder. Pesquisa em bioética.

Abstract: Under an anthropological approach, this study tries to make an analysis of the relevance of the concept of vulnerability in bioethics field as well as its relation with autonomy. It inserts this subject under contemporary social and cultural context, where enthusiasm for power predominates, with difficulties to deal with vulnerability. It discusses the contusive presence of vulnerability in every human process. The article analyses some vulnerability matters in Kant's discourse of formal autonomy. It makes a conclusive reading about vulnerability in bioethics, establishing some of its basic concepts, their anthropological meanings as well as its reflective applications. It says that the consciousness of vulnerability is very important to foster the critical rationalism that supports autonomy. It is necessary to Latin-American bioethics to have autonomy discussed in a more dialectical way, and vulnerability is the other branch in this dialectics.

Key words: Vulnerability. Autonomy. Power. Bioethics research.

A vulnerabilidade tem se apresentado freqüentemente em bioética como um desafio para a ação ética do sujeito autônomo diante de sujeitos vulneráveis. Desta forma, se entende a vulnerabilidade como sendo “dos outros” e raramente do próprio agente. Daí nasce, certamente, a importante exigência ética quanto à defesa dos sujeitos vulneráveis. Por outro lado, parece deixar na sombra a vulnerabilidade do próprio sujeito da ação. Esta é uma primeira provocação para o presente estudo no qual gostaríamos de mostrar que a consciência da vulnerabilidade do agente autônomo é importante para se entender melhor o próprio exercício da autonomia. Além disto, visamos contribuir para uma melhor compreensão da própria agenda da bioética diante da vulnerabilidade. Como sugere o título, argumentamos no sentido de que a vulnerabilidade e a autonomia, embora possam ser formalmente separadas, para serem adequadamente aplicadas em bioética, devem ser tomadas como parceiras, isto é, como condição conjunta do sujeito ético em ação.

Ambos os conceitos, vulnerabilidade e autonomia, são notoriamente variados, mas já se verá em que sentido estarão tomados. Desta aproximação predominantemente conceitual, esperamos sugerir conclusões para a reflexão na bioética de modo geral. Na exposição, iniciamos com alguns elementos do atual contexto cultural em que nos situamos, para, em seguida, desdobrar alguns limites conceituais da autonomia e suas correspondentes implicações para se repensar a vulnerabilidade em bioética.

Contexto sócio-cultural da vulnerabilidade

A vulnerabilidade tem hoje necessariamente um contexto nas grandes mudanças sócio-culturais pelas quais passamos, e que Polanyi chama de “grande transformação” (1). As mudanças tecnológicas são um dos fortes ingredientes desta transformação, mas as incidências antropológicas são mais significativas, pois, por meio delas, transformamos os próprios significados da vida (2). Em verdade, são as condições da vida que são profundamente afetadas e merecem profundas análises, como já o fazia magistralmente Arendt (3) e, mais recentemente, outros teóricos de renome (4). Em um contexto complexo como este, vamos assumir apenas dois aspectos entrelaçados, que nos

permitem pelo menos dar algumas cores à vulnerabilidade, segundo o que nos propomos nesta reflexão: consideramos os avanços tecnocientíficos e, com eles, o indivíduo humano.

As ciências, em poucas palavras, nascem das capacidades humanas de percepção e reflexão. Abrem caminhos para a criação, do que decorre o conceito de técnica, que por sua etimologia grega tem o sentido de geração. Mas é surpreendente que, neste processo, os seres humanos estão gerando e plasmando a si mesmos. O desenvolvimento científico põe em evidência o poder dos sujeitos humanos, especialmente em suas capacidades racionais e operacionais.

O poder técnico nasce do desenvolvimento dos conhecimentos de produção de materiais, de bens de consumo e instrumentos de produção. O alto desenvolvimento do conhecimento humano, nesta direção, levou à qualificação do saber como a forma mais importante de poder no mundo atual (5). Esta conclusão analítica sobre o poder como saber se refere fundamentalmente à capacidade de produção. Entretanto, crescem correspondentemente também as possibilidades no âmbito do consumo. Aguçado pelas promessas e expectativas em torno das tecnologias, incentivado pela competição científica, cresce o sentimento de poder no momento cultural contemporâneo por parte de indivíduos e de grupos sociais em geral.

Dos vários aspectos interessantes deste processo, cabe ressaltar a incidência antropológica do desenvolvimento científico sobre o próprio ser humano racional. De um lado, o ser humano sujeito da produção científica, torna-se de certa forma também um objeto desta produção, enquanto as tecnologias são aplicadas em sua própria construção. Mas, algo mais radical e profundo se verifica por meio da identificação do ser com a eficiência dos seus instrumentos. Superando a rígida separação cartesiana entre sujeito e objeto, percebe-se hoje com mais clareza como os sujeitos não apenas modificam os objetos e lhes conferem sentido, mas também os próprios sujeitos se modificam pelo uso dos objetos. Assim, na produção de novos instrumentos, nós, sujeitos humanos, nos modificamos com eles. Resulta um dominante sentimento de poder e de autonomia, com uma correspondente diminuição de espaço para se admitir a fragilidade e a vulnerabilidade.

Os cenários da vulnerabilidade que permeiam este ambiente inflado de poder podem ser, entretanto, evidenciados por uma boa

reflexão ética. Anotamos aqui apenas três tópicos para exemplificar como o poder e a vulnerabilidade caminham juntos. Um primeiro aparece no próprio fascínio pelo poder tecnológico. O termo fascínio visa aqui sugerir uma empolgação que dificulta a percepção dos limites e o reconhecimento das vulnerabilidades. Com esta perda dos limites nos tornamos uma “sociedade de riscos” (6). A humanidade, como que bêbada de poder, não mede os riscos que corre. O risco

“... não cristaliza mais – ou cada vez menos – uma concepção ontológica da incompletude humana. Ele não é mais o sinal irredutível da impotência fundamental do homem em face de um mundo que o ultrapassa: ele é, ao contrário, percebido como o preço a pagar do poder sobre este mundo” (7).

Um segundo cenário que exemplifica a vulnerabilidade deste momento sócio-cultural, transparece nas formas como se distribuem sociologicamente o poder de produção e de consumo na grande sociedade. Vivemos hoje a maior das concentrações de poder conhecidas na história da humanidade; tanto em termos de produção como de consumo. Ao lado do desenvolvimento vertiginoso, experimentamos enormes iniquidades. Assim, existem nações e quase que continentes inteiros extremamente pobres, populações famintas e morrendo antes do tempo por baixíssimas condições de vida. Estas assimetrias de poder se instalam na estruturação da sociedade e dificultam o vigor da reflexão ética, pois significam, de algum modo, a legitimação das iniquidades. As dívidas dos países é um pequeno exemplo disto. O Banco Mundial (8) identifica países, classificados de HIPC (*High Indebt Poor Countries*), em que reconhece como suas dívidas representam um insuportável agravo social, particularmente na África. A vulnerabilidade do sistema se mostra quando, entre seus frutos, se verifica o “pântano da dependência, da concentração de renda, da miséria e exclusão, da corrupção e violência” (9).

A crescente violência nos tempos atuais representa exatamente um terceiro antológico cenário da fragilidade e vulnerabilidade do poder. Sua face contundente se mostra nas atuais guerras, no terrorismo e ações armadas; nas disputas de poder que travam entre si potências econômicas e políticas e nas competições de mercado; e,

não menos agressiva, também nas iniquidades estruturadas em sistemas sociais. A violência espelha a insegurança do poder, pois o poder inseguro, quanto mais forte, mais se cerca de medo e de agressividade.

Nestes rápidos cenários podemos ver como os inegáveis avanços científicos, que desdobram as capacidades humanas e ampliam seu poder, continuam não obstante marcados pela vulnerabilidade. O *ethos* cultural contemporâneo, entusiasmado com o poder, pretende esquecer a própria condição humana de vulnerabilidade. O preço que se paga é não saber lidar com ela. Desta forma, no contexto sócio-cultural contemporâneo, a vulnerabilidade merece uma particular atenção da bioética.

A vulnerabilidade interroga a autonomia

Poder não é o mesmo que autonomia, mas a autonomia é uma expressão de poder, altamente valorizada no contexto da modernidade. No âmbito da ética a afirmação da autonomia é, sem dúvida, uma inegável conquista (10). Exatamente por sua importância e uso na bio-ética, gostaríamos de expor aqui algumas ponderações em torno da vulnerabilidade que cerca a autonomia dos sujeitos agentes.

Antes de entrar nas questões da autonomia formal, é importante notar que os avanços científicos dos tempos modernos trouxeram enormes contribuições para se entender o próprio sujeito humano e as condições em que se dão o exercício de sua autonomia e, conseqüentemente, as dimensões de sua vulnerabilidade. Tais contribuições, especialmente a partir de Freud e chegando às conquistas atuais sobre os processos neurais, refletem o processo de construção da consciência e temas correlatos. Hoje, com muito mais clareza, se pode delinear a vulnerabilidade das pretensões humanas de autonomia. Assim como Copérnico rompeu com a arrogância de nós entendermos na Terra como centro do cosmo, também Freud colocou em crise as suposições em torno de nossas decisões livres. O domínio científico sobre estas vulnerabilidades, além de permitir enfrentá-las, se presta, ao mesmo tempo, para explorá-las por quem tem o poder. Em síntese, o próprio avanço das ciências nos sugere contar sempre com a dúvida sobre a situação real de nossas autonomias.

Mas passando à autonomia formal, é também ela passível de vulnerabilidade? No sentido formal em ética, a autonomia dos sujeitos humanos está colocada como exigência indispensável para que haja moralidade. Como sabemos, esta é uma tese fundamental de Kant, para quem a autonomia é a capacidade de os seres humanos se imporem regras morais. Estas decorrem de um postulado da razão e da deliberação. Neste sentido, supõem liberdade e responsabilidade do sujeito humano, sem as quais não há moralidade. Pode-se concluir desta forma que a moralidade não pode ser imposta de fora do indivíduo. Pode-se entender, também que, como exercício da liberdade e da responsabilidade, a autonomia constitui formalmente uma expressão de máxima grandeza e de dignidade humana e se manifesta na capacidade de os seres humanos poderem fazer escolhas racionais (11). Este conceito formal de autonomia, que integra o específico da grandeza humana, se torna um ideal a ser buscado na existência.

Mas o desenvolvimento desta compreensão formal de autonomia, aqui sinteticamente mencionada, comporta outras questões que permitem, pelo menos, perceber que a afirmação formal da autonomia não se exime de críticas, exatamente pelas perguntas da vulnerabilidade que a afetam. No amplo estudo atual da autonomia (12), colhemos algumas questões que nos parecem provocantes. Uma primeira questão estaria em como compor a autonomia com as emoções e desejos. Na expressão de Furrow:

“Poucos filósofos têm se convencido de que possamos conceituar adequadamente liberdade e autonomia sem alguma referência a desejos, objetivos e intenções. Afinal, liberdade e autonomia são importantes para nós, não apenas por serem fonte de dignidade humana, mas porque estamos interessados em ser suficientemente livres para satisfazer nossos objetivos e desejos. Kant não pensa que a satisfação dos objetivos e desejos seja um componente essencial da liberdade. Mas é difícil de endossar tal percepção” (13).

Continua o mesmo autor ponderando que alguns filósofos contemporâneos entendem que a liberdade e autonomia consistem em se ter controle sobre as emoções e desejos e não de raciocinar independentemente deles. Mas, contrapõe o autor, persiste a questão mais

profunda do entrelaçamento entre razão e motivação moral:

“quando agimos, procuramos produzir um resultado com nossa ação. Nosso desejo ou interesse em um resultado, explica porque agimos. Sem o desejo, interesse ou intenção, fica difícil de ver porque a ação é racional” (14).

Em outros termos, na racionalidade estão os desejos e interesses.

Uma saída para este problema, desenvolvida entre outros por H. Frankfurt (15), é denominada autonomia procedimental (*procedural autonomy*). Tal posição diverge de Kant quando este coloca a autonomia só quando o raciocínio do sujeito é imparcial e independente de desejos, emoções e inclinações. Frankfurt afirma, ao contrário, que se dá uma autonomia procedimental quando a pessoa avalia criticamente suas crenças e desejos, e os endossa sem excessiva interferência de autoridade externa. Embora esta proposta procure compatibilizar a autonomia com as motivações morais “falha em garantir algum conteúdo para a moralidade, ou requer tais motivos” (16).

A autonomia relacional (*relational autonomy*) (17) é uma proposta alternativa que associa o fato de sermos seres sociais, e como tais, desenvolvemos a capacidade para a autonomia por meio de interações sociais. Entende-se a autonomia no sentido de que nossa capacidade, no exercício da autonomia, depende de nossa habilidade em entrar na variedade de relações e mantê-las. Esta proposta realça dois tipos de relações importantes para a construção da autonomia: a) relações interpessoais, que se tornam educativas para a ação independente e adulta bem como institucionais, que nos garantem liberdade política, informação, educação, saúde, recursos econômicos e uma proteção básica contra uma variedade de ameaças; b) nosso contexto sócio-cultural, enquanto nos ajuda a construir o modo atual de definirmos individualmente a autonomia e o valor que ela tem para nós. Nossa autonomia é de algum modo paradoxal, pois, pensada em sua construção social, nossa independência se faz por intermédio da interdependência com outras pessoas.

Outro aspecto está em uma espécie de autocrítica kantiana resgatada por Bruno Forte, em um capítulo sintomaticamente intitulado de *Agonias da razão: Kant e os sinais do outro* (18). O autor enfatiza

as dificuldades de Kant em combinar a autonomia da razão com o problema do mal. Em sua análise admite no próprio ser humano um princípio de bem e um princípio de mal, em relação aos quais se exige a luta pela

“... libertação do domínio do princípio mau. (...) Todavia, o ser humano permanece sempre exposto aos ataques do princípio mau e, para conservar a própria liberdade, constantemente ameaçada, é necessário que se mantenha sempre e pronto para a luta” (19;20).

O que aqui se aponta como mais importante é que Kant admite, desta forma, a vulnerabilidade ética da autonomia na sua própria condição:

“Assim como nos é impossível apontar a causa de uma propriedade fundamental pertinente à nossa natureza, do mesmo modo somos absolutamente incapazes de explicar porque em nós este mal corrompeu diretamente a máxima suprema, embora este mal seja um ato totalmente nosso” (21;22).

Podemos acrescentar a estas considerações um aspecto que menos tem a ver com a autonomia, no sentido kantiano, e mais com o uso que dela se faz. Na verdade, se trata de uma distorção do pensamento kantiano ao transformar o exercício da autonomia em uma decisão sem necessidade de racionalidade crítica. Entende-se a liberdade para decisões morais autônomas, simplesmente como liberdade de tomar decisões (23). Esta perversão do conceito de autonomia vulnerabiliza ao extremo a própria racionalidade. Em tal contexto, o pretenso diálogo das razões de cada um não passa de curiosidade sobre os sentimentos uns dos outros. O individualismo parece estar na base desta concepção. Leva a esquecer que a subjetividade é, diante da razão, a “mediação do encontro” com outras subjetividades (23b) e um pressuposto para o diálogo e não o simples refúgio intocável do sujeito.

E aqui chegamos a um desafio atual. Sob a concepção de autonomia se subentende frequentemente o direito das pessoas tomarem decisões simplesmente refugiadas em sua subjetividade. No máximo se exige que as decisões não molestem a tranquilidade do outro. A socie-

dade passa com isto a viver um *ethos* do individualismo que pulveriza a razão da responsabilidade interpessoal, domestica a capacidade de indignação diante das iniquidades, reduz a ética a aspectos defensivos e inibe seu dinamismo afirmativo e criativo.

Aprendizados da bioética diante da vulnerabilidade

Conceitos de vulnerabilidade em bioética

Ressaltamos agora alguns pontos de aproximação mais explícita da vulnerabilidade com a bioética. O termo vulnerabilidade é derivado do Latim (*vulnus*: ferida) e, referindo-se a pessoas, expressa de modo geral a possibilidade de alguém ser ferido. Em sua consistência, a vulnerabilidade pode ser entendida como condição humana persistente (enquanto somos limitados e mortais), e como situação dada (nas quais limites e "feridas" se verificam concretamente).

Por referência aos sujeitos, a vulnerabilidade pode se referir a toda humanidade, a grupos sociais concretos e a indivíduos. Por referência à ação, a vulnerabilidade pode simplesmente estar assimilada na vida relacional ou estar exposta e, neste caso, estar sendo defendida ou explorada nas relações (quando a vulnerabilidade se torna vulneração). Por sua qualidade, a vulnerabilidade pode ser moral – ética - ou operacional, quando se refere à falta não deliberada de condições pessoais ou ambientais para o viver como sujeitos humanos.

Esta é uma rápida descrição de alguns aspectos, que podem ser inclusive ampliados. Como se percebe, o termo se torna útil para referir a "possibilidade de ser ferido"; para provocar a identificação das situações em que isto se dá; e como lidamos eticamente com tais situações. A vulnerabilidade tem suas manifestações, tem uma estética (24). Um dos usos mais conhecidos da vulnerabilidade se refere às relações de ética em pesquisa, quando é definida como "o estado de pessoas ou grupos, que por múltiplas razões ou motivos, tenham sua capacidade de autodeterminação reduzida, sobretudo no que se refere ao consentimento livre e esclarecido".

A Resolução CNS 196/96 sobre *Pesquisa Envolvendo Seres Humanos* (25), que traz esta definição (II, 15), apenas assume uma situação específica de vulnerabilidade em vista da defesa de sujeitos vulneráveis. Mas, de fato, não reduz a vulnerabilidade a esta situação,

pois implicitamente esta mesma Resolução conta, por exemplo, com a vulnerabilidade ética dos próprios pesquisadores e patrocinadores de pesquisa, procurando estabelecer diretrizes que a moderem. Desta forma, parece importante ter presente uma conceituação mais ampla da vulnerabilidade em bioética.

Sobre o medo e a ocultação da vulnerabilidade

É importante ter presente que, atualmente, em nossa cultura entusiástica do poder, tem-se certo medo da vulnerabilidade e se procura ocultá-la. Há o medo das imperfeições estéticas e lidamos, com certa dificuldade, com a tolerância às imperfeições funcionais. Perdeu-se, sobretudo, a experiência em lidar com a morte, como ainda o demonstram os processos distanásicos em centros especializados de saúde. É certo que nossa participação nesta cultura de poder e de medos é variável. Mas há que se ter em conta que a cultura é um grande ambiente que nos possibilita a afirmação de significados e, em grande parte, também nos condiciona.

A ocultação da vulnerabilidade aparece também por meio de uma ficção de autonomia. Afirma-se a capacidade de livre escolha, quando esta na verdade não existe, ou é bastante limitada. A ilusão da autonomia desafia particularmente a formação de uma consciência crítica. Por ela se podem discernir os processos individuais e sociais pelos quais se dão nossa construção como sujeitos humanos livres.

A ocultação da vulnerabilidade é igualmente perversa na ocultação de suas causas sociais. De fato, a vulnerabilidade se expressa em feridas, isto é, em vítimas e, por isto mesmo, se pode transformar muito rapidamente em acusação das injustiças no uso do poder. A tentativa de ocultar as causas da vulnerabilidade leva a fazer da autonomia um discurso de responsabilização das vítimas por suas próprias feridas. Em escala política, vemos este discurso da autonomia entregar grupos sociais e nações inteiras às suas próprias condições de pobreza e sendo responsabilizados por ela. A bioética desenvolvida em nossos paradigmas latino-americanos tem exatamente levado a sério os desafios da vulnerabilidade social e as suas causas mais profundas, para que a autonomia possa ser construída com consistência.

A vulnerabilidade como suspeita metódica da própria autonomia

A vulnerabilidade é um conceito necessário para que o próprio conceito de autonomia possa se dar sob a razão crítica. A ocultação da vulnerabilidade tem uma incidência sobre o próprio sujeito que se imagina autônomo. Ao contrário, levando a sério a vulnerabilidade, o sujeito elabora suas decisões tendo em conta os limites e condicionamentos de sua própria liberdade. Isto significa que o reconhecimento da vulnerabilidade tem uma função metodológica no próprio estabelecimento da autonomia. Quando, por exemplo, se pesquisa sobre procedimentos profissionais com doentes mentais e em centros de terapia intensiva, é preciso considerar não apenas a vulnerabilidade dos doentes, mas, também, a dos próprios profissionais ali atuantes. Preconceitos e rotulações sobre os doentes; a experiência pessoal que propicia uma base para o exercício profissional; as motivações e interesses para tal exercício; aí estão alguns espaços onde a vulnerabilidade é parceira de quem se acha atuando com autonomia.

Vulnerabilidade como clamor antropológico

Talvez o alcance mais significativo da vulnerabilidade possa se expressar por meio da condição de insuficiência em que estamos constituídos como indivíduos. Em outros termos, somos seres sociais por condição e, isoladamente, não subsistimos. Esta afirmação é desdobrada por dois filósofos franceses agnósticos, que vêem nela as exi-gências de um pensamento ético: "O respeito ao Outro é desta forma um valor absoluto, e não relativo. É até mesmo um valor ontológico, pois eu tenho necessidade do Outro para eu ser eu mesmo, e ele tem necessidade de mim para ser ele" (26). E Dominique Lecourt completa dizendo:

"O que importa é que cada um reconheça em si mesmo a parte que pertence aos outros. Tudo o que vai no sentido deste reconhecimento, favorece, na prática e na teoria, a dinâmica transindividual – não digo inter-individual – que, unicamente, pode contrabalançar hoje os efeitos deletérios do isolamento dos indivíduos" (27).

Para a bioética latino-americana, particularmente, é necessário que a autonomia seja pensada mais dialeticamente; a vulnerabilidade é o outro braço nesta dialética. Este ângulo antropológico da vulnerabilidade como carência do outro, enfatiza a compreensão da vulnerabilidade como um clamor por ajuda. Conseqüentemente, o respeito à autonomia das pessoas não pode se limitar a atitudes passivas (simplesmente não invadir a autonomia do outro). Mas implica, além disso, em mútua ajuda para o enfrentamento das insuficiências e para a construção da autonomia. Em bioética, alguns casos de pedido de eutanásia significavam não propriamente o exercício da autodeterminação, mas revelavam exatamente a carência de relacionamentos capazes de dar sentido ao viver.

O reconhecimento da própria vulnerabilidade é ponto de partida para uma construção maior. Possibilita o encontro construtivo com o outro e os passos de superação das próprias fragilidades. Neste reconhecimento e encontro se dá uma realidade aparentemente paradoxal, que Paulo de Tarso formulou dizendo: "quando sou fraco, então é que sou forte".

Para terminar, me permito contar uma pequena história. Visitei uma vez um amigo no Estado do Mato Grosso do Sul, na região de Miranda, onde se encontram os indígenas Terenas. Estávamos com uma camionete e demos carona para alguns indígenas que iam para a aldeia um pouco distante. Mas depois de poucos minutos de viagem, os indígenas bateram na cabine dando sinal para parar. Paramos e eles imediatamente desceram e se mostravam muito incomodados. Perguntamos então o que estava acontecendo. Eles disseram: "Queremos andar, porque vocês vão muito depressa, e o nosso espírito está ficando para trás!". Um pouco curioso perguntei o que significava isto, e então me responderam: "Quando andamos, nosso espírito escuta e conversa com a natureza. Nós temos que andar com o nosso espírito, senão morremos!". Naquele momento tive a nítida impressão de estar aprendendo uma grande lição de bioética.

Conferência proferida no IV Encontro Luso-Brasileiro de Bioética realizado em São Paulo, 2006.

Referências

1. Polanyi, K. *A grande transformação: as origens de nossa época*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
2. Harvey, D. *The condition of postmodernity. An inquiry into the origin of cultural change*. Oxford/Malden-MA: Blackwell Publishers Ltd., 2000. Apud Tournaine, A. *Une nouveau paradigme. Pour comprendre le monde d'aujourd'hui*. Paris: Fayard, 2005.
3. Arendt, H. *Condição humana*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1991.
4. Lipowetsky, G & Charles, S. *Les temps hypermodernes*. Paris: Grasset, 2004.
5. Toffler, A. *Powershift. As mudanças do poder*. São Paulo: Record, 1995.
6. Beck, U. *Risikogesellschaft: auf dem weg in eine andere moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
7. Hervé-Leger, D. *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris: Bayard, 2003. p. 158.
8. Banco Mundial. HIPC. In: <http://www.worldbank.org/hipc/> (10 setembro 2006).
9. Santos, T. *Do terror à esperança. Auge e declínio do neoliberalismo*. Aparecida: Idéias & Letras, 2004. p. 19.
10. Beauchamp, TL. Who deserves autonomy, and whose autonomy deserves respect? In: Taylor, JS. (ed.). *Personal Autonomy: new essays on personal autonomy and its role in contemporary moral philosophy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2005, p. 310-329. (316: graus da autonomia).
11. Furrow, D. Ethics. *Key concepts in philosophy*. New York: Continuum, 2005. p. 20.
12. Taylor, J.S. (ed.). *Op. cit*, 2005.
13. Furrow, D. *Op. cit*. p. 24.
14. _____. *Op. cit*. p. 25.
15. Frankfurt, H. G. Identification and wholeheartedness. In: Schoeman, F. (ed.). *Responsibility, character and the emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
16. Furrow, D.. *Op. cit*. p. 27.
17. Mackenzie, C & Stoljar; N (eds.). *Relational autonomy*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
18. Forte, B. *Um pelo outro: por uma ética da transcendência*. São Paulo: Paulinas, 2006. pp. 57-74.
19. Kant I. *Die religion innerhalb der grenzen der blossen vernunft*. Königsberg, zweite vermehrte Auflage, bei Friedrich Nicolavius, 1794. p. 225. Apud Bruno Forte. *Op. cit*. p. 71.
20. Forte, B. *Op. cit*. p. 66.
21. Kant I. *Op. cit*. p. 99. Apud Bruno Forte. *Op. cit*. p. 71.

22. Forte, B. *Op. cit.* p. 71.
23. Anjos, MF. Rumos da liberdade em bioética: uma leitura teológica. In: Pessini, L, & Barchifontaine, CP (orgs.). *Bioética e longevidade humana*. São Paulo: Loyola/ S.Camilo. 2006. p.129-140.
- 23b. Oliveira, M. A. *Desafios éticos da globalização*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 110.
24. Winnberg, J. *An aesthetics of vulnerability*. New York: Coronet Books, 2003.
25. Brasil. *Normas para pesquisa envolvendo seres humanos*. Conselho Nacional de Saúde 196/96. Ministério da Saúde. Conselho Nacional da Saúde. Comissão Nacional de Ética em Pesquisa. 2000.
26. Kahn, A & Lecourt, D. *Bioéthique et liberté: entretien réalisé par Christian Godin*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004. p. 38.
27. _____. *Op. cit.* p. 40.

Recebido em 24/09/2006. Aprovado em 5/10/2006.