



UNIVERSIDADE DO PORTO

3.^o
CICLO

FMUP
2026



**A DESCONEXÃO DO REALISMO METAFÍSICO
E SEUS DESDOBRAMENTOS
PARA A DIGNIDADE HUMANA**

Sobre a necessidade de resgatar e fortalecer
os fundamentos ontológicos da pessoa
na era pós-moderna

PATRICIA
JUNGES
FRANTZ

D 2026



A DESCONEXÃO DO REALISMO METAFÍSICO E SEUS DESDOBRAMENTOS PARA A DIGNIDADE HUMANA

Sobre a necessidade de resgatar e fortalecer os fundamentos ontológicos da pessoa
na era pós-moderna

PATRICIA JUNGES FRANTZ
TESE DE DOUTORAMENTO APRESENTADA
À FACULDADE DE MEDICINA DA UNIVERSIDADE DO PORTO EM
BIOÉTICA

FACULDADE DE MEDICINA DA UNIVERSIDADE DO PORTO

CENTRO PLURIDISCIPLINAR DE BIOÉTICA

PROGRAMA DOUTORAL EM BIOÉTICA

PATRÍCIA JUNGES FRANTZ

**A DESCONEXÃO DO REALISMO METAFÍSICO E SEUS DESDOBRAMENTOS
PARA A DIGNIDADE HUMANA**

Sobre a necessidade de resgatar e fortalecer os fundamentos ontológicos da pessoa
na era pós-moderna

Porto

2026

PATRÍCIA JUNGES FRANTZ

**A DESCONEXÃO DO REALISMO METAFÍSICO E SEUS DESDOBRAMENTOS
PARA A DIGNIDADE HUMANA**

Sobre a necessidade de resgatar e fortalecer os fundamentos ontológicos da pessoa
na era pós-moderna

Tese apresentada ao Programa Doutoral em Bioética,
do Centro Pluridisciplinar de Bioética,
da Faculdade de Medicina da Universidade do Porto, Portugal,
como parte dos requisitos necessários para obtenção
do título académico de Doutor em Bioética.

Orientadora: Professora Doutora Stela Marcos de Almeida Neves Barbas
Coorientadora: Professora Doutora Maria Francisca Melo Pojal da Silva Rego

**Porto
2026**

AGRADECIMENTOS

Ao concluir este doutoramento, reconheço com reverência que toda verdadeira busca do saber é, em última instância, uma resposta à vocação inscrita no próprio ser: conhecer a verdade e testemunhá-la com inteireza. Por isso, meu primeiro gesto é de gratidão Àquele que é o Ato de Ser por essência, fundamento silencioso de toda inteligência e origem de toda dignidade.

À Universidade do Porto e ao Centro de Bioética da Faculdade de Medicina, agradeço profundamente por acolherem esta pesquisa e sustentarem, com seriedade intelectual, um espaço de reflexão filosófica e ética verdadeiramente aberto à complexidade do humano. Em especial, ao Professor Doutor Rui Nunes, pela condução firme e lúcida do Programa Doutoral em Bioética, e às colaboradoras Evelyn e Flávia, cuja atenção e presteza foram um verdadeiro auxílio em todo o percurso.

Ao Conselho Federal de Medicina, na pessoa do seu presidente, Dr. Hiran Galo, expresso sincero reconhecimento pela parceria institucional firmada com a Universidade do Porto, que tornou possível a realização concreta deste doutoramento.

À minha orientadora, Professora Doutora Stela Marcos de Almeida Neves Barbas, minha gratidão pela generosidade constante, pelo respeito inegociável à verdade e pelo claro senso de direção com que conduziu este trabalho, oferecendo um verdadeiro norte em meio às complexidades da pesquisa. À Professora Doutora Maria Francisca Melo Pojal da Silva Rego, coorientadora, pela firmeza da orientação e pelo refinamento metodológico e científico.

Ao meu esposo Reno, por seu amor incondicional, por seu olhar que admira sem exigir, e que renova em mim, mesmo nos dias duros, a vontade de prosseguir. Aos meus filhos Ricardo e Arthur, por serem presença e vocação; pensar que posso transmitir algo valioso a outras pessoas se alimenta, antes de tudo, no desejo de oferecer o melhor a eles.

Aos meus pais, Orlando e Rosa, que, desde cedo, me estimularam com firmeza à dedicação e ao esforço contínuo, e cuja confiança inabalável nas minhas capacidades foi decisiva para que eu me tornasse uma pessoa focada e resiliente. O mérito é tão deles quanto meu.

À coordenação do curso de Medicina da Unisul, onde leciono, agradeço pelo apoio generoso e constante. Em especial, aos Professores Doutores Jefferson Traibert e Rodrigo Nunes, pelo encorajamento discreto e firme nos momentos decisivos.

No plano intelectual, este trabalho é dedicado com gratidão ao Professor Olavo de Carvalho, cujo ensino despertou em mim o amor pela verdade e pela filosofia — e abriu, com coragem e clareza, caminhos que não teriam sido acessíveis de outro modo. Agradeço também ao Pe. Paulo Ricardo de Azevedo Jr, por sua fidelidade ao magistério e por seu trabalho educador no meio digital, que me introduziu, de modo concreto, à articulação entre razão e revelação — iniciando em mim uma abertura decisiva à teologia. Dirijo agradecimento especial também ao psiquiatra Italo Marsili e ao Instituto de Filosofia e Teologia da Faculdade Mar Atlântico, por aprofundar minha formação em antropologia filosófica, patrística e metafísica medieval — pilares invisíveis, mas estruturantes, deste debate entre filosofia e bioética.

Agradeço também ao Professor Doutor Marcus Boeira, pelos ensinamentos sobre a filosofia de Aristóteles; a Jonathan Pageau, pelas contribuições sobre simbolismo e patrística; ao Professor Doutor Juan Fernando Sellés, pela introdução ao pensamento de Leonardo Polo; e à Professora Bruna Torlay, pelas chaves interpretativas da filosofia moderna. Cada um deles iluminou aspectos fundamentais desta pesquisa.

Aos amigos e familiares que acompanharam com paciência os longos períodos de silêncio e concentração. Aos meus colegas da 13ª turma do Programa Doutoral em Bioética, com quem compartilhei alegrias, dúvidas e o estímulo mútuo que, sem dúvida, sustentou a caminhada. Aos meus alunos, que sempre me desafiaram com perguntas sinceras — agradeço por ajudarem a manter vivo em mim o compromisso com a clareza, a profundidade e a verdade.

Encerro com duas frases que resumem, em plano distinto, a inspiração metafísica e existencial deste trabalho:

“A pessoa é o que há de mais digno na criação.” — Tomás de Aquino
“Não há força maior que a da personalidade.” — Olavo de Carvalho

Estas palavras, em sua complementaridade, orientam tanto o conteúdo desta tese quanto a vida que se espera dela: afirmar a dignidade como realidade ontológica e, ao mesmo tempo, como missão pessoal intransferível.

ARTIGOS DESENVOLVIDOS NO ÂMBITO DA TESE DO DOUTORAMENTO EM BIOÉTICA

1. Artigos publicados:

Frantz P, Rego F, Barbas S. Ecocentrism vs. Anthropocentrism: To the Core of the Dilemma to Overcome It. *Linacre Q.* 2025; 92(4)

DOI: [10.1177/00243639251339844](https://doi.org/10.1177/00243639251339844)

Frantz P, Rego F, Barbas S. Reclaiming human dignity: a critical review of contemporary theories in light of ontological foundations. *Med Health Care Philos.* 2025; 28(4):791-797. DOI: [10.1007/s11019-025-10290-7](https://doi.org/10.1007/s11019-025-10290-7) Erratum in: *Med Health Care Philos.* 2025; 28(4):799. DOI: [10.1007/s11019-025-10295-2](https://doi.org/10.1007/s11019-025-10295-2)

Frantz P, Rego F, Barbas S. Human Dignity and the Metaphysical Crisis in Postmodern Ethics. *Linacre Q.* 2025; 0(0).

DOI: [10.1177/00243639251390484](https://doi.org/10.1177/00243639251390484)

2. Artigo aceito em fase de produção:

Frantz P, Rego F, Barbas S. Human Dignity and Ontological Foundations: A Philosophical Perspective for the Health Professions. *Philosophy, Ethics and Humanities in Medicine.*

3. Artigos submetidos em *peer review*:

Frantz P, Rego F, Barbas S. Human Embryo Personhood – *New Bioethics*

Frantz P, Rego F, Barbas S. The Contemporary Dispute over the Concept of Person: Ontological Foundations and Implications for Human Dignity – *Humanities and Social Sciences Communications*

4. Outros artigos submetidos

Frantz P, Rego F, Barbas S. A Fragmentação do Sujeito: Inteligência Artificial, Crise Ontológica e os Limites da Bioética – *Veritas* (PUCRS) – submetido (agosto 2025)

Frantz P, Rego F, Barbas S. Reclaiming Human Nature: A Metaphysical Response to the Transhumanist Vision – *The New Bioethics* – submetido (novembro 2025)

RESUMO

Esta tese investiga as consequências filosóficas e bioéticas do afastamento do realismo metafísico aristotélico-tomista, com especial atenção à compreensão contemporânea da dignidade humana. Identifica-se como problema central a fragilização da noção de pessoa em concepções que, ao prescindirem de um fundamento ontológico, reduzem o humano à funcionalidade, à consciência ou ao consenso social. Tal temática revela-se urgente na medida em que essa dissolução afeta diretamente o tratamento ético da vida em situações críticas, como o início e o fim da existência.

O objetivo principal é demonstrar que somente uma ontologia da pessoa, ancorada no realismo metafísico, pode oferecer fundamentos universais, não relativistas e estáveis para sustentar a dignidade humana frente aos desafios atuais da bioética.

A pesquisa adota uma metodologia histórico-crítica de caráter filosófico-conceitual, reconstruindo a ruptura com o realismo desde o nominalismo medieval até o cenário pós-moderno, e realizando análise comparativa entre diferentes antropologias filosóficas.

Os resultados apontam que a ausência de fundamentos ontológicos na reflexão ética contemporânea compromete a universalidade e inviolabilidade da dignidade humana, especialmente no contexto das práticas biomédicas, das biotecnologias e do transumanismo.

A discussão evidencia que as soluções oferecidas por teorias centradas em critérios funcionais ou normativos são insuficientes, pois carecem de estabilidade ontológica. Em contraste, o realismo ontológico resgata a unidade substancial e a abertura transcendente da pessoa, possibilitando um discurso antropológico integrador.

Conclui-se que a restauração do realismo metafísico é condição necessária para a construção de uma bioética fundamentada, capaz de proteger os mais vulneráveis e de sustentar um diálogo interdisciplinar robusto. Futuras investigações poderão aprofundar os desdobramentos dessa proposta no campo jurídico, nas políticas públicas e na formação das ciências da saúde.

Palavras-chave: Bioética; Dignidade Humana; Pessoa; Ontologia; Metafísica; Nominalismo.

ABSTRACT

This thesis investigates the philosophical and bioethical consequences of abandoning Aristotelian-Thomistic metaphysical realism, focusing particularly on the contemporary understanding of human dignity. The central problem identified is the weakening of the concept of personhood in perspectives that, lacking ontological grounding, reduce the human being to functionality, consciousness, or social consensus. This issue proves urgent, as such dissolution directly affects ethical approaches to life in critical contexts, such as the beginning and end of human existence.

The main objective is to demonstrate that only a personalist ontology, rooted in metaphysical realism, can offer universal, non-relativistic, and stable foundations to uphold human dignity in the face of current bioethical challenges.

The methodology employed is historical-critical with a philosophical and conceptual orientation. It reconstructs the rupture with realism from medieval nominalism to the postmodern scenario and performs a comparative analysis between different philosophical anthropologies.

The results indicate that the absence of ontological foundations in contemporary ethical reflection undermines the universality and inviolability of human dignity, especially in biomedical practices, biotechnologies, and transhumanist discourses.

The discussion reveals that theories based on functional or normative criteria offer insufficient solutions, as they lack ontological stability. In contrast, ontological realism restores the substantial unity and transcendent openness of the human being, making possible a more integrative anthropological discourse.

It is concluded that the restoration of metaphysical realism is a necessary condition for building a well-grounded bioethics capable of protecting the most vulnerable and sustaining a robust interdisciplinary dialogue. Future research may deepen the implications of this proposal in the legal field, in public policy, and in the education of health professionals.

Keywords: Bioethics; Human Dignity; Person; Ontology; Metaphysics; Nominalism.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	3
ARTIGOS DESENVOLVIDOS.....	5
RESUMO	6
ABSTRACT	7
INTRODUÇÃO	17
OBJETIVOS	19
MÉTODO	20
TOMO I – FUNDAMENTAÇÃO DO PROBLEMA	21
CAPÍTULO 1 – Conceitos fundamentais: metafísica, nominalismo e dignidade humana	
1. Fundamentos da Metafísica: Origem, Sentido e Consolidação na Tradição Clássica	
1.1. O que é Metafísica	21
1.2. A Metafísica Clássica e o Realismo Metafísico	23
1.2.1. O que é a Metafísica Clássica?	23
1.2.2. Platão e a Ontologia das Ideias	24
1.2.3. Aristóteles e a Substância como Princípio do Ser	25
1.2.4. A Escolástica e a Consolidação da Metafísica Clássica	26
2. O Nominalismo e a Ruptura da Ordem Ontológica	
2.1. A Tradição Realista e a Ontologia dos Universais.....	27
2.2. A Emergência do Nominalismo e a Crítica à Metafísica.....	28
2.3. As Consequências Filosóficas e Antropológicas do Nominalismo.....	28
3. A Dignidade Humana: Entre a Metafísica e a Fragmentação Contemporânea	
3.1. O Fundamento Ontológico da Dignidade.....	29
3.2. O Abalo Moderno da Dignidade: Do Realismo ao Normativismo.....	30

3.3. Breve Apanhado Histórico da Noção de Dignidade.....	31

3.4. A Urgência de um Fundamento Ontológico para a Dignidade.....	32

CAPÍTULO 2 - História e Inflexão: A origem do Nominalismo

1. Introdução.....	33
2. As Origens Filosóficas do Debate sobre os Universais.....	33
2.1. Platão e a Teoria das Formas.....	34
2.2. Crisipo e a Tradição Estoica: As Primeiras Teses Nominalistas.....	34
3. A Escolástica e a Crise do Realismo Medieval.....	34
3.1. Roscellinus de Compiègne e o Nominalismo Radical.....	35
3.2. Pedro Abelardo e o Conceptualismo.....	35
3.3. Transição para o Nominalismo Pleno: Preparando o Caminho para Ockham.....	35

4. A Redescoberta de Aristóteles e a Preparação para o Nominalismo

4.1. A Escola de Tradutores de Toledo: Encontro de Sabedorias.....	36
4.2. O Impacto Filosófico da Redescoberta de Aristóteles.....	37
4.3. O Deslocamento da Ontologia para a Linguagem.....	37

5. Duns Scotus: Entre Realismo e Voluntarismo

5.1. Um Crítico Dentro da Tradição.....	38
5.2. As Três Principais Divergências com Tomás de Aquino.....	38
5.3. A Transição: Como Scotus Preparou o Nominalismo.....	40

6. Guilherme de Ockham e a Consolidação do Nominalismo

6.1. Vida, Obra e Contexto Intelectual.....	40
6.2. Voluntarismo e a Contingência do Real.....	41
6.3. A Navalha de Ockham: O Princípio da Simplicidade.....	42
6.4. A Ruptura com o Realismo Metafísico.....	43

7. A Intuição Realista e as Consequências Filosóficas.....	43
8. Conclusão: O Fim da Metafísica Clássica.....	43
TOMO II - DESCONSTRUÇÃO DO REALISMO E SUAS CONSEQUÊNCIAS.	45
CAPÍTULO 3. O Caminho Nominalista do final da Idade Média até o final da Modernidade.....	45
1. Cosm visões e a Metafísica Clássica: Do Mito à Inteligibilidade do Ser.....	45
2. Da Escolástica à Modernidade: O Individualismo Metafísico e o Enfraquecimento da Noção de Ser.....	47
3. O Renascimento e a Virada Epistemológica: O Caminho até Descartes	
3.1.Do Teocentrismo ao Antropocentrismo: A Nova Visão de Mundo.....	48
3.2. A Crise da Física Aristotélica e a Ascensão do Método Matemático.....	50
3.3. Do Geocentrismo ao Heliocentrismo: O Abalo na Estrutura Metafísica	50
3.4. A Matematização da Natureza: O Método Cartesiano e o Mecanismo.....	51
4. A Reforma Protestante e a Influência do Nominalismo.....	52
5. A Filosofia Torna-se Autorreferente: A Transição para Descartes.....	53
6. Da Ontologia à Epistemologia: Racionalismo, Empirismo e a Crítica Kantiana	
6.1. Descartes e o Racionalismo.....	53
6.1.1. A Dúvida Metódica e a Abstração Matemática.....	54
6.1.2. A Alma e a Separação Corpo-Espírito: A Fragmentação da Pessoa e suas Consequências.....	55
6.1.3. Deus como Garantia Epistemológica.....	55
6.1.4. Spinoza: a Substância Única e a Dissolução da Pessoa.....	56
6.1.5. Influências Escolásticas na Lógica Cartesiana: O Formalismo Desencarnado da Razão.....	58
6.2. Locke e o Empirismo: O Conhecimento como Experiência.....	59
6.2.1. O Fundamento do Empirismo: A Tábula Rasa e a Origem das Ideias...	60
6.2.2. O Impacto do Empirismo na Medicina e nas Ciências.....	61
6.2.3. Do Empirismo à Dissolução do Homem: A Perda da Alma Imortal.....	61

6.2.4. Thomas Hobbes: Materialismo, Mecanização do Homem e o Estado Absoluto.....	62
6.2.5. George Berkeley e o Idealismo Empirista: Ser é Perceber.....	64
6.2.6. Hume e o Ceticismo Radical: A Dissolução da Causalidade, da Identidade e da Metafísica.....	65
7. Do Nominalismo ao Empirismo: A Dissolução dos Universais e a Ascensão do Pragmatismo.....	66
8. Kant e a Síntese Crítica: A Revolução Copernicana da Filosofia.....	67
9. Iluminismo e Positivismo: O Culminar da Modernidade e a Fragmentação do Conhecimento.....	70
10. O Iluminismo e a Exaltação da Razão	
10.1. A Razão Iluminista e a Superação do Ceticismo Empirista.....	70
10.2. O Racionalismo Iluminista e a Crença no Progresso Humano através da Ciência e da Educação.....	71
10.3. O Positivismo e a Redução Cientificista do Homem.....	72
10.3.1. A Redução do Homem ao Material e o Impacto no Pensamento Médico e Científico.....	73
10.3.2. A Crença no Progresso Tecnocientífico Ilimitado.....	74
10.4. A Visão Mecanicista da Natureza e do Ser Humano.....	74
10.5. A Secularização da Moral: Kant e o Imperativo Categórico como Base Racional da Ética.....	76
10.6. Kant e o Paralelismo com o Nominalismo: A Cisão Entre Sujeito e Objeto.....	77
10.7. Os Limites de uma Filosofia Moral Puramente Racional.....	78
10.8. A Ruptura Consumada: Iluminismo e o Esvaziamento da Dignidade Ontológica	79

CAPÍTULO 4. A Pós-modernidade como Culminância

1. Nietzsche e o Colapso da Metafísica do Ser.....	80
1.1. Nietzsche como Resultado Extremo do Nominalismo: A Negação de uma	

Estrutura Objetiva no Ser.....	80
1.2. A Rejeição da Metafísica Clássica e do Cristianismo como Fundamento da Dignidade Humana.....	82
1.3. A Vontade de Poder e a Dissenso com a Dignidade Universal.....	83
1.4. Nietzsche e o Darwinismo: O Homem como Processo, não como Essência.	85
1.5. A Influência de Nietzsche e Suas Consequências Filosóficas.....	85
1.6. Conclusão: Nietzsche e a Dissolução da Metafísica e da Moral Universal.....	86
2. Pós-modernidade e a Fragmentação da Identidade Humana	
2.1. O Pós-modernismo como Contexto Filosófico e Cultural.....	86
2.2. A Influência de Nietzsche e Heidegger na Desconstrução da Metafísica Ocidental.....	87
2.3. A crítica pós-moderna ao Iluminismo e ao racionalismo: recusa da razão universal e da objetividade do conhecimento.....	90
2.4. Pós-modernidade e a Fragmentação da Identidade Humana	
2.4.1. O desenvolvimento das teorias da linguagem no século XX: da filosofia analítica ao estruturalismo e à redução do significado à pura convenção social	91
2.4.1.1. A filosofia analítica e a primazia da linguagem sobre a realidade.	91
2.4.1.2. O estruturalismo e a dissolução do sujeito.....	92
2.5. Da Estrutura ao Discurso: o Pós-estruturalismo e a Perda do Real.....	94
2.6. O Relativismo Moral e a Fragmentação da Dignidade Humana.....	95
2.7. Conceito de Pós-modernidade: Correntes, Influências e Conexão com o Nominalismo.....	96
2.8. Conclusão: Da Desconstrução ao Vazio Ético.....	97
3. Nominalismo, Transumanismo e Inteligência Artificial: O Futuro da Condição Humana.....	97
3.1. A Convergência entre Nominalismo e Tecnologia: O Homem como Projeto.....	98

3.2. A Redefinição da Dignidade Humana: Capacidades, Consciência e o Esvaziamento Ontológico.....	99
3.3. A Ausência de Fundamento Ontológico e o Risco da Redefinição Arbitrária do Humano.....	102
3.4. Inteligência Artificial e a Culminância da Ontologia Técnica.....	104
3.5. Conclusão: Técnica sem Essência, Liberdade sem Fundamento.....	105
4. O Lugar do Homem numa Cosmovisão Ecocêntrica	
4.1. Introdução: Da Crise da Verdade à Crise do Homem.....	106
4.2. A Desvalorização Ontológica do Ser Humano na Visão Ecocêntrica ...	107
4.3. Ética Sem Hierarquia: A Despersonalização da Moral entre Ecocentrismo e Panteísmo	
4.3.1. Panteísmo e Nivelamento Ontológico: A Herança Invisível de Spinoza.....	107
4.3.2. Ecocentrismo, Especismo e o Vazio Axiológico.....	108
4.4. Além do Antropocentrismo e do Ecocentrismo: A Urgência de um Eixo Vertical	109
4.5. Conclusão: A Crise da Dignidade Humana no Horizonte Ecocêntrico ...	109
TOMO III. RESTAURAÇÃO DA PESSOA E DEFESA DA DIGNIDADE.....	111
CAPÍTULO 5. A Dignidade da Pessoa Humana: Fundamento Ontológico e Implicações Bioéticas	
1. Fundamentos Ontológicos da Pessoa no Realismo Clássico.....	111
1.1. O Ato de Ser como Fundamento da Pessoa.....	113
1.2. Essência e Substância.....	114
1.3. As Quatro Causas Aplicadas à Pessoa.....	115
1.4. O Modo de Ser dos Viventes.....	115
1.5. A Alma como Forma Substancial.....	116
1.6. As Faculdades da Alma.....	117

1.7. Intelecto e Vontade.....	117
2. A Alma e a Consciência: Esclarecendo uma Confusão Contemporânea.....	118
3. O Sentido da Corporeidade.....	119
3.1 O Corpo.....	119
3.2. O Corpo como Expressão da Pessoa.....	120
3.3. O Corpo e a Dignidade Humana.....	120
3.4. A Dimensão Sexual da Pessoa Humana.....	120
3.4.1. Diferença Sexual e Estrutura Esposal.....	121
3.4.2. Sexualidade no Contexto Contemporâneo.....	122
3.4.3. Sexualidade como Expressão Metafísica.....	122
3.5. Nos Limites da Natureza: Biologia Humana e Transcendência.....	123
4. O Fenômeno Humano: Como os Humanos Agem	
4.1. Comunicação e Linguagem.....	124
4.2. Homo Faber: O Fazedor de Ferramentas.....	125
4.3. Rituais e a Busca de Sentido.....	125
4.4. Temporalidade e Narrativa.....	126
4.5. Liberdade, Culpa e Responsabilidade Moral.....	126
5. A Dimensão Gnoseológica e Axiológica da Pessoa Humana	
5.1. Conhecimento e Orientação pelos Valores.....	127
5.2. Autoconsciência e Identidade.....	128
6. Rumo ao Conceito de Pessoa.....	129
6.1. O Conceito de Pessoa: Definição Clássica e Transformação Cristã.....	129
6.2. As Qualidades Essenciais da Pessoa.....	131
6.3. A Dimensão Ontológica e Espiritual da Pessoa.....	133
6.4. Singularidade e Pessoaalidade: Respondendo ao Chamado do Ser.....	134

7. A Dignidade da Pessoa: Entre Coletivismo e Relação.....	135
8. Liberdade, Autodeterminação e o Horizonte Ético da Pessoa.....	136
9. Autotranscendência e Fundamentos Ontológicos da Pessoa	139
9.1. O Núcleo Ontológico e a Autotranscendência da Pessoa.....	139
9.2. Antropologia Transcendental e a Vocação ao Infinito.....	141
10. Conclusão: O que é o ser humano e o seu fundamento ontológico.....	143
 CAPÍTULO 6. O Debate Bioético Atual sobre a Dignidade e o Estatuto Ontológico da Pessoa	
1. Introdução: Fragmentação do Conceito de Dignidade.....	145
2. Principais Teorias Contemporâneas da Dignidade.....	146
2.1. Teorias do Reconhecimento.....	146
2.2. Teoria das Capacidades.....	147
2.3. Procedimentalismo e positivismo jurídico.....	148
2.4. Críticas pós-modernas e desconstrutivistas.....	148
2.5.	
3. Implicações Práticas na Bioética.....	149
3.1. Início da Vida.....	149
3.2. Fim da Vida.....	150
3.3. Deficiência e exclusão social.....	151
3.4. Pesquisa biomédica e instrumentalização da vida.....	151
4. Estatuto Ontológico da Vida Humana na Pesquisa Científica.....	152
4.1. Perspectivas gradualistas e funcionalistas.....	152
4.2. Perspectivas jurídicas e consensuais.....	152
4.3. Perspectiva ontológica e personalista.....	153
4.4. Desdobramentos Éticos e Científicos da Perspectiva Ontológica.....	153
5. Recuperando o Fundamento Ontológico.....	154
 CAPÍTULO 7. Argumentação.....	
1. Exemplos históricos, filosóficos e contemporâneos.....	156

2. Comparação entre antropologias: realismo e nominalismo.....	158
3. Ligação entre o erro no fundamento e a crise da dignidade.....	159
CAPÍTULO 8. Contra-argumentação.....	161
1. A crítica contemporânea, quando válida.....	161
2. Análise dos limites do realismo: mostrando sua força sem ingenuidade.....	162
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	164
REFERÊNCIAS.....	167
ANEXOS	186
ANEXO A – Ecocentrism vs. anthropocentrism: to the core of the dilemma to overcome it (publicado na revista <i>The Linacre Quarterly</i>).....	186
ANEXO B – Reclaiming Human Dignity: A Critical Review of Contemporary Theories in Light of Ontological Foundations (publicado na revista <i>Medicine, Healthcare and Philosophy</i>)	198
ANEXO C – Human Dignity and the Metaphysical Crisis in Postmodern Ethics (publicado na revista <i>The Linacre Quarterly</i>).....	206
ANEXO D – Human Dignity and Ontological Foundations: A Philosophical Perspective for the Health Professions (aceito para publicação na revista <i>Philosophy, Ethics and Humanities in Medicine</i>)	215
ANEXO E – Human Embryo Personhood: A Systematic Review (artigo em revisão na revista <i>The New Bioethics</i>)	250
ANEXO F – The Contemporary Dispute over the Concept of Person: Ontological Foundations and Implications for Human Dignity (artigo em revisão na revista <i>Humanities and Social Sciences Communications</i>)	273
ANEXO G – A Fragmentação do Sujeito: Inteligência Artificial, Crise Ontológica e os Limites da Bioética (artigo submetido na revista <i>Veritas</i>)	286
ANEXO H – Reclaiming Human Nature: A Metaphysical Response to the Transhumanist Vision (artigo submetido na revista <i>The New Bioethics</i>).....	296

INTRODUÇÃO

“Nunca foi tão difícil saber o que é o homem”¹.”

A afirmação feita por Max Scheler^a exprime uma inquietação que atravessa silenciosamente o nosso tempo. Apesar do desenvolvimento do conhecimento, da ampliação dos recursos técnicos e da crescente sensibilidade social, permanece uma incerteza essencial quanto ao sentido do humano. O que antes parecia evidente - que há algo de único e irrepetível no ser humano - agora exige justificação, não apenas filosófica, mas existencial.

Se, na época de Scheler, a dificuldade em definir o ser humano já se apresentava como um problema filosófico e espiritual, na era atual — marcada por discursos “pós-humanos”^b e por uma espécie de anestesia antropológica — essa dificuldade torna-se ainda mais aguda. A inquietação persiste, mas agora obscurecida por uma falsa sensação de domínio técnico e por uma retórica humanitária que, embora preserve a linguagem da dignidade e da pessoa, muitas vezes a esvazia de conteúdo real^c. A permanência terminológica, paradoxalmente, contribui para ocultar a profundidade da fragmentação: fala-se de dignidade, mas sem fundamento; invoca-se a pessoa, mas sem natureza. Por isso, mais do que nunca, torna-se urgente retornar ao tema da fundamentação — não como um exercício arqueológico, mas como exigência de consistência filosófica e condição de possibilidade para um verdadeiro diálogo entre os saberes. Somente a partir de um eixo ontológico poderá haver articulação entre bioética, antropologia, direito e política, sem cair na dispersão das modas intelectuais ou na colonização tecnocrática da reflexão moral^d.

Ao longo da história da filosofia ocidental, especialmente na tradição clássica e medieval, a pessoa humana foi compreendida como uma realidade dotada de dignidade intrínseca, fundamentada em sua natureza racional, substancial e relacional. Tal concepção sustentou o desenvolvimento de uma ética sólida e de uma antropologia coerente com o princípio da centralidade da pessoa. Contudo, a partir de certas transformações ocorridas no final da Idade Média e consolidadas na modernidade, observa-se um deslocamento dos fundamentos ontológicos da dignidade para perspectivas centradas no sujeito, na linguagem e na funcionalidade^e.

^a Scheler, Max. *A posição do homem no cosmos*. São Paulo: Paulus, 2003.

^b Cf. Fukuyama, F. (2002). "Our Posthuman Future", ou Bostrom, N. (2005). "In Defense of Posthuman Dignity".³¹

^c Cf. Kass, L. R. (2002). "Life, Liberty, and the Defense of Dignity"; Sandel, M. (2004). "The Case against Perfection".²⁷

^d Cf. Fabro, C. (1989). "La nozione metafisica di partecipazione"; ou Polo, L. (1999). "Antropología trascendental".¹⁰

^e Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 29⁶; MacIntyre, A. *Depois da Virtude*. Trad. Maria Lúcia C. Barbosa de Almeida. São Paulo: WMF Martins Fontes; 2001¹⁸.

Entre os fatores decisivos para essa mudança está o *nominalismo*, que rejeita a realidade objetiva dos universais e modifica radicalmente a relação entre o pensamento e o ser. Essa ruptura, ao debilitar a noção de essência e a inteligibilidade das naturezas, afeta diretamente a possibilidade de fundamentar, de forma objetiva, a dignidade da pessoa humana. A dignidade, progressivamente desvinculada de seu fundamento metafísico, tende a tornar-se uma categoria abstrata, sujeita a interpretações variáveis e, por vezes, a manipulações ideológicas^f.

O presente trabalho parte da hipótese de que o afastamento do realismo metafísico, especialmente pela influência do nominalismo, contribuiu significativamente para a fragilização da ideia de dignidade humana. Tal fragilidade pode ser observada em diversas correntes de pensamento contemporâneas que, embora distintas entre si, compartilham uma compreensão do ser humano que enfraquece ou dissolve sua singularidade.

Entre essas correntes, destacam-se o ecocentrismo, que relativiza a posição do ser humano em relação ao conjunto da vida natural; o transhumanismo, que propõe a superação das limitações humanas por meio da tecnologia; e certas tendências filosóficas contemporâneas que assumem um ceticismo profundo quanto à estabilidade dos conceitos e à inteligibilidade da realidade^g. O resultado é um quadro no qual o ser humano aparece como uma entidade indefinida, modificável, e até dispensável em sua forma atual.

A hipótese que orienta esta investigação é que tal crise da dignidade humana está enraizada em um processo histórico e filosófico de afastamento do realismo metafísico clássico - especialmente da noção de essência e natureza humana. O objetivo central da tese, portanto, é demonstrar que apenas um resgate coerente do realismo metafísico, especialmente de uma ontologia da pessoa, pode oferecer os fundamentos necessários para sustentar a dignidade humana de modo universal, inalienável e não relativista.

Ao retomar as bases metafísicas da pessoa humana, este trabalho visa contribuir para a renovação crítica da noção de dignidade, com vistas à construção de um discurso antropológico que resista à dissolução do humano e sustente, de modo fundamentado, sua centralidade e seu valor. A tese está organizada em três eixos principais: a fundamentação ontológica da dignidade, a crítica à sua desconstrução moderna e a proposta de uma antropologia filosófica em chave realista. Parte dos resultados dessa pesquisa foi publicada

^f Cf. Gilson, É. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2001¹¹; Spaemann, R. *Pessoas. Ensaio sobre a diferença entre "algo" e "alguém"*. São Paulo: É Realizações, 2014²¹⁵; Gracia, D. *Fundamentos de Bioética*. São Paulo: Loyola, 2008²¹³.

^g Cf. Jonas, H. *O princípio responsabilidade*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2006 — sobre os limites éticos da ação humana diante da natureza e a centralidade ontológica do ser humano¹³⁴; Fukuyama, F. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution* — crítica ao transumanismo e à superação técnica da condição humana³¹; Lyotard, J.-F. *A condição pós-moderna*. São Paulo: José Olympio, 2009 — análise do ceticismo contemporâneo em relação às metanarrativas e à inteligibilidade da realidade¹⁸⁰.

ou aceita em periódicos científicos, incluindo *Medicine, Healthcare and Philosophy*, *The Linacre Quarterly* e *Philosophy, Ethics and Humanities in Medicine*, consolidando o valor acadêmico e interdisciplinar da reflexão aqui desenvolvida.

OBJETIVOS

Esta tese tem como objetivo central demonstrar que apenas um resgate coerente do realismo metafísico, especialmente por meio de uma ontologia da pessoa, pode oferecer os fundamentos necessários para sustentar a dignidade humana de modo universal, inalienável e não relativista.

Para alcançar esse fim, propõe-se:

1. Analisar o processo histórico-filosófico que conduziu ao afastamento do realismo metafísico, especialmente sob a influência do nominalismo e das suas consequências antropológicas;
2. Examinar criticamente as principais correntes contemporâneas que fragilizam a noção de dignidade humana ao prescindirem de fundamentos ontológicos sólidos, como o ecocentrismo, o transhumanismo e o relativismo pós-moderno;
3. Reconstruir os fundamentos ontológicos da dignidade da pessoa humana à luz da tradição clássica, em diálogo com autores contemporâneos que preservam uma perspectiva realista;
4. Contribuir para a formulação de uma bioética enraizada em uma antropologia integral, capaz de responder aos desafios impostos pelas práticas biomédicas, pelas biotecnologias e pelas mudanças culturais que afetam a compreensão do humano.

Ao retomar as bases metafísicas da pessoa, a pesquisa visa fornecer instrumentos teóricos para um discurso antropológico que resista à dissolução da identidade humana e sustente, de maneira fundamentada, sua centralidade ontológica e ética.

MÉTODO

O presente trabalho segue uma abordagem filosófica de cunho histórico-crítico^h, com ênfase na análise conceitual e ontológica. Parte-se da hipótese de que o afastamento da metafísica realista, especialmente por influência do nominalismo, fragilizou a possibilidade de fundamentar a dignidade humana de forma objetiva e universal.

A metodologia empregada é predominantemente hermenêutica, com recurso à análise comparativa de sistemas filosóficos e à reconstrução do desenvolvimento das ideias ao longo da história. Para tanto, o percurso da tese foi estruturado em três grandes eixos:

1. Fundamentação histórico-filosófica: exposição das noções centrais de metafísica clássica, realismo, nominalismo e dignidade, com base em autores como Aristóteles, Tomás de Aquino e Guilherme de Ockham.
2. Análise crítica do processo de desconstrução desses fundamentos, desde o surgimento do nominalismo na filosofia medieval, passando pelo voluntarismo, o antropocentrismo moderno, até as formas contemporâneas de niilismo e dissolução do sujeito, como o transhumanismo, o ecocentrismo radical e certas correntes pós-modernas;
3. Restauração da pessoa como fundamento antropológico, por meio da reconstrução filosófica da dignidade, com base em autores contemporâneos que dialogam com o realismo (como Edith Stein, Leonardo Polo e Xavier Zubiri), e em diálogo com os debates atuais da bioética, especialmente no campo da medicina, da tecnologia e das políticas públicas.

A tese, assim, não apenas revisita grandes sistemas filosóficos do passado ou reconstrói criticamente o debate, mas também propõe uma resposta atualizada, em chave realista, para as questões mais urgentes que desafiam a dignidade da pessoa humana hoje.

^h A formatação do texto segue critérios internos de padronização, inspirados nas normas internacionais de citação e referência (APA), com adaptações de estilo destinadas a garantir clareza, uniformidade e legibilidade

TOMO I – FUNDAMENTAÇÃO DO PROBLEMA

CAPÍTULO 1

Conceitos fundamentais: metafísica, nominalismo e dignidade humana

1. Fundamentos da Metafísica: Origem, Sentido e Consolidação na Tradição Clássica

1.1 O que é Metafísica?

A metafísica é a disciplina filosófica que investiga os fundamentos mais universais e profundos da realidade, ocupando-se do estudo do ser enquanto ser - ou seja, daquilo que é comum a todos os entes, independentemente de sua natureza específica². O termo *metafísica* (*μετὰ τὰ φυσικά*, *metà tà physiká*) surgiu da ordenação dos escritos de Aristóteles por Andrônico de Rodes, no século I a.C., que dispôs os tratados que vinham *depois da Física* em seus manuscritos. Contudo, a designação acabou por refletir também o conteúdo da obra: uma ciência que não se limita ao mundo material (*physis*), mas se eleva ao estudo dos princípios primeiros e das causas últimas de tudo o que existe³.

Para Aristóteles, essa ciência suprema, que ele próprio denominou filosofia primeira, tem por objeto o *ente enquanto ente* (*to on hêi on*) e busca compreender o que é o ser, por que existe, e o que o fundamenta. Ela se distingue da física, que investiga o ente móvel e sensível, e da matemática, que considera abstrações quantitativas, porque a metafísica trata do ser em seu grau mais universal e das causas que não estão sujeitas ao movimento, como o ato puro, que é Deus².

Embora o termo *ontologia* só tenha se consolidado séculos depois, a partir da escolástica e do pensamento moderno, ele deriva diretamente de *ὄν* (*on*, “ente”, “aquilo que é”) e exprime essa mesma tarefa: pensar o ser em sua radicalidade. Ontologia e metafísica, nesse sentido, são termos em grande parte intercambiáveis, embora a tradição posterior possa utilizá-los com matizes distintos⁴. O núcleo permanece: trata-se da ciência que pergunta o que é o ser, por que há algo em vez de nada, e o que confere unidade, identidade e inteligibilidade à realidade.

Na tradição ocidentalⁱ, a metafísica desdobra-se em problemas centrais que atravessam toda a filosofia: a distinção entre essência e existência, a noção de substância, a realidade dos

ⁱ Cf. Tomás de Aquino⁵⁷, *Suma Teológica*, I, q. 3-5 e q. 44-49 — sobre essência, existência e causalidade; Gilson⁴, *É. O ser e a essência*. São Paulo: Martins Fontes, 2001 — estudo clássico sobre os fundamentos da metafísica tomista; Fabro¹⁰, *C. La nozione metafisica di partecipazione*. Roma: Studium, 1962 — para a estrutura ontológica da realidade como base da ética e da antropologia filosófica.

universais e o princípio da causalidade. Mais do que um exercício abstrato, ela oferece os fundamentos últimos para qualquer compreensão coerente do real. Ela é, por assim dizer, o solo invisível sobre o qual se erguem a epistemologia, a ética e a antropologia filosófica - pois, sem uma noção clara do que *é*, nenhuma reflexão sobre o conhecer, o agir ou o viver pode permanecer estável.

No campo da bioética, essa base metafísica torna-se ainda mais urgente, pois é ela que define a ontologia do ser humano e, por consequência, o próprio conceito de dignidade. A questão essencial é a seguinte: a pessoa humana é uma realidade objetiva dotada de valor intrínseco, ou sua dignidade é apenas uma construção social, sujeita às flutuações do tempo, das culturas e das convenções normativas? Esta distinção é decisiva. Sem um alicerce ontológico, a dignidade humana torna-se frágil, exposta a reduções utilitárias, funcionalistas ou construtivistas - em suma, vulnerável à vontade de poder disfarçada sob o verniz técnico ou legislativo^j.

A abordagem kantiana, por exemplo, estabeleceu um dos modelos modernos mais influentes de dignidade. Kant afirma que o ser humano é um fim em si mesmo, dotado de valor absoluto, em virtude de sua autonomia racional: a capacidade de legislar moralmente a partir do imperativo categórico⁵. Contudo, este modelo repousa sobre um pressuposto não explicitado: o que confere à racionalidade humana esse caráter privilegiado? Se a dignidade depende da autonomia atualizável, então ela estaria circunscrita àqueles que são capazes de exercê-la de modo efetivo. Daí surgem dilemas morais profundos, sobretudo na bioética contemporânea: como fundamentar a dignidade de um embrião, de uma pessoa com grave deficiência cognitiva ou de alguém em estado de inconsciência prolongada?

A metafísica clássica responde a essa lacuna ao afirmar que a dignidade não deriva de atributos funcionais, como racionalidade em ato ou capacidade decisória, mas da própria natureza do ser humano. Conforme o realismo metafísico, a pessoa é uma substância individual de natureza racional - e é por ser o que é, e não pelo que faz ou realiza, que possui dignidade intrínseca⁶. Isso significa que todo ser humano, independentemente de sua condição, carrega em si um valor que não pode ser alienado nem graduado, pois esse valor é fundado na essência mesma do ser humano enquanto tal^k.

^j Cf. Spaemann²¹⁵, R. *Pessoas. Ensaio sobre a diferença entre "algo" e "alguém"*. São Paulo: É Realizações, 2014 — sobre a dignidade como inerente à natureza pessoal, e não fruto de convenção; Kass²⁷, L. R. *Life, Liberty and the Defense of Dignity*. New York: Encounter Books, 2002 — crítica às reduções funcionalistas e tecnológicas da bioética contemporânea; Sgreccia²¹³, E. *Manual de Bioética*, v. 1. São Paulo: Loyola, 2014 — sobre o fundamento ontológico da dignidade na bioética personalista.

^k Esta afirmação envolve três princípios fundamentais do realismo ontológico: (i) a dignidade não depende de capacidades em ato, mas da essência; (ii) é intrínseca e inalienável; (iii) está fundada na natureza racional do ser humano. Cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 29, a. 1⁶; Spaemann, *Pessoas*.²¹⁵

Se, ao contrário, a dignidade for concebida apenas como um valor atribuído pelo consenso social, ela torna-se relativizável - sujeita a critérios como utilidade, produtividade ou aceitação cultural. Esse risco é visível em correntes bioéticas contemporâneas que defendem graus distintos de dignidade com base em capacidades cognitivas, ou que restringem o estatuto de pessoa a seres dotados de autopercepção. Tais posturas, ao renunciarem a um fundamento metafísico, reduzem a dignidade a um constructo volátil - e, paradoxalmente, abrem caminho para sua negação seletiva.

Privada de um arcabouço metafísico sólido, a noção de dignidade humana perde sua estabilidade. Torna-se vulnerável a revisões arbitrárias, ora guiadas por imperativos tecnocráticos, ora por lógicas econômicas ou pragmatismos jurídicos. Este perigo se acentua no horizonte atual, marcado pela ascensão da inteligência artificial, pelas promessas do transumanismo e pela expansão das biotecnologias, que tendem a redefinir a pessoa não segundo sua essência, mas segundo sua funcionalidade projetada ou desejada.

Neste cenário, resgatar a metafísica clássica não é nostalgia nem especulação ociosa. É um imperativo filosófico. Só um fundamento firme pode garantir que a dignidade humana permaneça imutável, universal e não sujeita a convenções transitórias. Pois, enquanto a dignidade for tratada como um conceito flutuante, ela estará sempre à mercê dos poderes do momento - e o que hoje é proclamado como direito, amanhã poderá ser negado como inconveniente.

1.2. A Metafísica Clássica e o Realismo Metafísico

1.2.1. O que é a Metafísica Clássica?

A metafísica clássica¹ é a disciplina filosófica que investiga a realidade última do ser, partindo do pressuposto de que há uma ordem inteligível e objetiva no universo. Seu foco principal é responder às perguntas mais fundamentais da existência: O que é o ser? O que faz com que algo seja o que é? Existe uma estrutura permanente na realidade?

Entre as várias correntes metafísicas que surgiram na história do pensamento, a tradição clássica distingue-se por sua adesão ao realismo metafísico: a tese de que as essências e os universais não são meras construções mentais, mas expressam algo real, enraizado no

¹ Nesta tese, os termos “metafísica clássica”, “realismo metafísico” e “realismo ontológico” são utilizados de forma complementar. “Metafísica clássica” refere-se à tradição inaugurada por Platão e Aristóteles e consolidada pela Escolástica, que busca compreender o ser como fundamento último. “Realismo metafísico” acentua a afirmação de uma realidade objetiva e independente da mente, critério indispensável para a verdade e para a dignidade. Já “realismo ontológico” destaca a aplicação dessa perspectiva ao ser humano enquanto substância e pessoa. Embora com matizes distintos, os três termos convergem para um mesmo núcleo: a defesa de que a dignidade humana só se sustenta de modo estável a partir de um fundamento ontológico-realista.

próprio ser das coisas. Essa visão contrapõe-se ao idealismo, que subordina a realidade à consciência, e ao empirismo, que limita o conhecimento à experiência sensível.

Dentro dessa tradição, destacam-se dois modos principais de compreender a relação entre os entes concretos e as essências universais³:

1. Realismo puro ou estrito (Platônico): Os universais - por exemplo, o homem - existem separadamente dos indivíduos concretos. Há, portanto, uma *Ideia eterna homem*, perfeita e imutável, da qual todos os homens particulares participam de modo imperfeito. O homem concreto seria apenas uma imagem ou reflexo da *Ideia de Homem*, que existe em um domínio superior e suprassensível, o mundo das Formas.
2. Realismo moderado (Aristotélico): Rejeita a existência separada dos universais. As essências - como a humanidade - existem apenas imanentes nos indivíduos concretos. Assim, não há um “homem genérico” separado; o que existe são homens particulares, nos quais a forma (humanidade) está unida à matéria, constituindo uma substância individual.

Convém notar, contudo, que o realismo aqui assumido não se limita ao aristotélico. Tomás de Aquino, ao retomar Aristóteles, acrescenta uma dimensão propriamente teológica: os universais não existem apenas imanentes nas coisas (*in re*), mas também como ideias divinas (*ante rem*) na mente de Deus, além de serem abstraídos pelo intelecto humano (*post rem*). Essa síntese aristotélico-tomista garante não apenas a inteligibilidade da realidade, mas também sua fundamentação última, perspectiva que será aprofundada ao tratarmos da escolástica.

Essa distinção possui consequências profundas para a antropologia filosófica, pois condiciona como concebemos a natureza da pessoa e o fundamento de sua dignidade. Enquanto Platão acentua a transcendência da alma e sua participação num mundo inteligível eterno, Aristóteles reafirma a unidade substancial entre corpo e alma, entre matéria e forma, conferindo à dignidade um enraizamento no próprio ser do homem concreto.

1.2.2. Platão e a Ontologia das Ideias

Para Platão (428–348 a.C.), o mundo sensível é uma realidade imperfeita e transitória.⁷ A verdadeira realidade está no mundo das Ideias, que é eterno, imutável e inteligível. Tudo o que existe no mundo físico participa, de modo limitado e imperfeito, dessas Formas. Assim, há uma *Ideia de Homem* - eterna e perfeita - da qual todos os indivíduos humanos participam.

No plano antropológico, isso significa que a alma humana, por sua natureza racional e imaterial, pertence ao domínio das Ideias. Logo, sua dignidade é objetiva, não porque seja reconhecida socialmente ou por causa de sua utilidade, mas porque ela participa de uma

ordem superior, absoluta e eterna. A pessoa humana é digna porque é capaz de conhecer o verdadeiro, buscar o bem e contemplar o eterno.

Esse fundamento metafísico torna a dignidade inviolável e invariável. No entanto, a dissociação radical entre o mundo sensível e o inteligível, típica do dualismo platônico, suscita críticas e será reformulada por Aristóteles, que busca uma explicação que una a realidade visível e a inteligível em uma única estrutura.

1.2.3. Aristóteles e a Substância como Princípio do Ser

Aristóteles (384–322 a.C.) reformula a metafísica platônica ao afirmar que a forma - ou essência - não está separada do mundo sensível, mas presente nos próprios entes concretos.² Em sua *Metafísica*, ele define o ser como aquilo que se manifesta nas substâncias individuais, compostas de matéria e forma.

Tomemos novamente o exemplo do *homem*: para Aristóteles, não há uma ideia separada de homem pairando num mundo à parte. O que existe são homens concretos, cujas formas (humanidade) informam a matéria individual, constituindo uma substância racional viva. A forma confere ao ente sua identidade, inteligibilidade e finalidade, unificando corpo e alma em uma única realidade substancial.

Essa estrutura também se reflete em sua doutrina de ato e potência. Todo ente possui uma potência (o que pode vir a ser) e um ato (o que é de fato), revelando que a realidade não é estática, mas orientada a um fim - seu *telos*. No ser humano, essa finalidade é o exercício da racionalidade e da virtude, fundamentos da ética aristotélica e da dignidade enquanto expressão do cumprimento da natureza racional.

Essa leitura será retomada e aprofundada por Joseph Maréchal⁸, ao mostrar que a potência ontológica que habita o ser humano não é apenas uma capacidade funcional, mas uma abertura transcendental ao ser Absoluto^m, à verdade e ao bem. Em *O ponto de partida da metafísica*, Maréchal interpreta a potência como tensão constitutiva do espírito humano em

^m Neste trabalho, o termo “Absoluto” é usado para designar o fundamento último e necessário do ser, tal como compreendido na tradição metafísica clássica⁹. Derivado do latim *ab-solutus* — o que está “solto de”, “liberto”, “não condicionado” —, o termo expressa uma realidade que não depende de nada fora de si para existir. Utilizamos aqui “Absoluto” no sentido metafísico clássico, conforme desenvolvido por autores como Jacques Maritain e Étienne Gilson, ou seja, como o Ser por essência, perfeitamente atual, causa de si e fundamento de todo o ente contingente. Trata-se de uma realidade pessoal e transcendente, e não de uma força impessoal ou necessária. Essa distinção é fundamental para evitar confusões com usos de “Absoluto” em outras tradições filosóficas, como no sistema hegeliano — onde o Absoluto é compreendido como o Todo que se desenvolve dialeticamente — ou em certos aspectos do pensamento de Spinoza, que identifica Deus com a substância única e impessoal da natureza. Cf. Maritain J. *Existence and the Existent: An Essay on Christian Existentialism*. New York: Pantheon Books; 1948. p. 21–34.

direção a um fundamento últimoⁿ. Essa tensão é, em si, uma exigência metafísica: a razão humana, sendo limitada, só se compreende como potência se estiver orientada a um ato supremo - o Ser por essência.

Com isso, a dignidade humana se revela não apenas no cumprimento de sua natureza racional (como em Aristóteles), mas também na sua abertura constitutiva ao absoluto, o que fundamenta uma ética enraizada na ontologia. A dignidade, nesse horizonte, não é conferida extrinsecamente, mas decorre da própria estrutura do ser humano enquanto ente participado que tende naturalmente à verdade e ao bem.

1.2.4. A Escolástica e a Consolidação da Metafísica Clássica

A escolástica medieval, especialmente com Tomás de Aquino (1225–1274), realiza uma síntese profunda entre a transcendência platônica e a imanência aristotélica. Em Tomás, a metafísica é definida como a ciência do ser enquanto ser (*ens inquantum ens*), investigando seus princípios constitutivos⁶.

O tomismo aprofunda Aristóteles ao distinguir entre essência (o que a coisa é) e existência (o que a faz ser). Assim, o homem tem uma essência comum (racionalidade, corporeidade, sociabilidade), mas só existe de fato enquanto for atualizado em um ente concreto - por um ato de ser recebido, e não autogerado.

Essa distinção implica que a essência humana, ainda que só exista concretamente nas substâncias individuais, preexiste enquanto ideia divina, conforme a doutrina das ideias exemplares. A essência é pensada por Deus e realizada por sua vontade. Essa é a ponte entre Platão e Aristóteles: o universal existe, não como entidade separada nem meramente mental, mas como forma inteligível preexistente no intelecto divino, atualizada nos entes particulares.

É aqui que se insinua a doutrina da participação, ainda que sua formulação plena venha mais adiante. A criatura participa do ser divino - não por identidade, mas por analogia^o. O homem é digno porque participa de uma essência racional criada por Deus, e sua dignidade não decorre de suas ações ou capacidades, mas de sua estrutura ontológica enquanto ser racional participado¹⁰.

ⁿ Especialmente o vol. I, onde Maréchal reconstrói a tensão entre o conhecimento empírico e a exigência do Absoluto como base de toda metafísica.

^o A *analogia entis* — ou analogia do ser — é um princípio fundamental da metafísica tomista, segundo o qual o ser é atribuído a Deus e às criaturas nem de modo unívoco (com o mesmo significado), nem de modo equívoco (com significados totalmente distintos), mas de modo analógico. Ou seja, as criaturas participam do ser divino de maneira proporcional à sua essência: Deus é o ser por essência (*ipsum esse subsistens*), enquanto os entes criados são por participação. Tal doutrina permite sustentar a inteligibilidade do real, a possibilidade do conhecimento metafísico e a dignidade ontológica do ser humano como ser participado¹⁰.

Essa consolidação escolástica estabelece os fundamentos de uma bioética verdadeiramente metafísica: uma dignidade humana enraizada na essência, na substância e na participação ordenada no Ser. Uma dignidade imutável, universal e inviolável, que não pode ser relativizada por critérios funcionais, cognitivos ou culturais.

2. O Nominalismo e a Ruptura da Ordem Ontológica

2.1. A Tradição Realista e a Ontologia dos Universais

A tradição metafísica clássica, consolidada na escolástica, fundamentava-se no realismo metafísico, segundo o qual os conceitos universais - como humanidade, justiça ou bondade - não eram meras construções mentais, mas possuíam uma existência objetiva e estavam enraizados na estrutura do ser. Isso significava que a realidade não se reduzia a um conjunto de entes particulares, mas possuía uma ordem inteligível, acessível à razão e vinculada a princípios universais e necessários¹¹.

Dentro dessa concepção, havia duas grandes abordagens sobre a existência dos universais. A tradição platônica e neoplatônica via os universais como realidades em si, existindo em um plano suprassensível e servindo como modelos eternos das coisas concretas. Essa visão fundamentava-se na ontologia da participação, segundo a qual os entes individuais só possuem essência e inteligibilidade na medida em que participam dessas realidades superiores¹⁰. Boécio, influenciado pelo neoplatonismo, seguia essa mesma concepção, entendendo que os universais tinham uma realidade ontológica e fundamentavam a inteligibilidade do mundo sensível¹².

Já Aristóteles, embora também um realista, desenvolveu uma abordagem distinta. Para ele, os universais não existiam separadamente das coisas concretas, mas como formas imanentes aos entes individuais. Sua concepção era mais lógica e predicativa: um universal não é uma entidade independente, mas aquilo que pode ser predicado de muitos indivíduos². Em outras palavras, a universalidade não se dá por uma existência separada, como em Platão, mas porque há um princípio comum que se atualiza nos diversos entes particulares.

Essa distinção entre o realismo platônico e a abordagem aristotélica da universalidade seria posteriormente absorvida e reformulada pela escolástica, como já mencionado, com Tomás de Aquino conciliando a ontologia da participação com a teoria aristotélica da forma e da substância⁴.

A metafísica clássica, ao conceber os universais como expressões de uma ordem objetiva e inteligível no ser, permitiu construir uma filosofia capaz de integrar lógica, ética, política e antropologia sob um mesmo fundamento. Não se tratava de um sistema meramente

especulativo, mas de uma arquitetura racional enraizada na realidade, que conferia estabilidade aos conceitos e garantia à dignidade humana um lugar ontológico distinto. Contudo, essa visão começou a ser contestada por uma nova abordagem que, sob o pretexto de maior rigor lógico, iniciou um sutil deslocamento do ser para o discurso, da essência para a função, da realidade para o conceito. Essa mudança, aparentemente técnica, abriu uma fissura que se tornaria abismo: é nesse ponto que se inaugura a querela dos universais, um dos episódios mais decisivos e dramáticos da história do pensamento ocidental.

A chamada *querela dos universais* foi considerada por Bertrand Russell como uma das grandes questões da história da filosofia, justamente por ser contra-intuitiva: o senso comum tenderia a reconhecer abstrações universais como reais, e não como ficções conceituais¹³. Contudo, esse argumento exige uma nuance. Aristóteles já havia observado que nem todos os pensadores conseguem reconhecer com clareza os gêneros e princípios comuns que estruturam a realidade, pois há quem se detenha excessivamente no nível do sensível. De modo análogo, também é possível que certos pensadores modernos tenham invertido o problema: ao fixarem-se demais nas construções conceituais, podem ter perdido de vista a realidade extramental que deveria fundamentá-las. Este trabalho assume precisamente essa crítica como motivação filosófica: recuperar a realidade do ser como fundamento objetivo do pensamento, da linguagem e, sobretudo, da dignidade humana.

2.2. A Emergência do Nominalismo e a Crítica à Metafísica

Essa concepção clássica seria profundamente abalada a partir do século XIV, com o advento do nominalismo, uma nova abordagem filosófica que negava a existência real dos universais e redefinia o estatuto da metafísica.

O nominalismo é a doutrina segundo a qual os universais não possuem existência própria e independente da mente humana. Em vez de serem realidades ontológicas, como sustentava o realismo, os universais seriam apenas nomes (*nomina*) atribuídos a agrupamentos arbitrários de indivíduos particulares¹⁴. Essa concepção emergiu como uma crítica à escolástica, especialmente ao tomismo, e teve como principal expoente Guilherme de Ockham, que rejeitou a noção de essências comuns a múltiplos entes. Para Ockham, apenas os indivíduos existem concretamente, e os conceitos gerais são meros rótulos criados pelo intelecto para organizar a experiência sensível¹⁵.

2.3. As Consequências Filosóficas e Antropológicas do Nominalismo

Entre o realismo e o nominalismo, surgiu ainda uma posição intermediária conhecida como conceptualismo. Diferente dos nominalistas, os conceptualistas reconheciam que os universais possuíam algum tipo de realidade, mas não como entidades metafísicas separadas (como no platonismo) nem como meros rótulos arbitrários (como no nominalismo estrito). No conceptualismo, os universais existem na mente humana como conceitos reais, que não são meras convenções, mas também não possuem existência

independente fora do pensamento. Essa visão aparece em autores como Pedro Abelardo¹⁶ e, em algumas interpretações, em João Duns Scotus¹⁷.

Embora o conceptualismo tenha sido uma tentativa de conciliar as duas perspectivas, ele ainda desloca a ênfase da metafísica para a epistemologia, contribuindo para a transformação da filosofia medieval e preparando o terreno para a guinada moderna, na qual a realidade é progressivamente subordinada à cognição e ao discurso.

Essa mudança de paradigma rompeu com o realismo e teve consequências profundas para a filosofia ocidental. Em primeiro lugar, a negação dos universais dissolveu a base ontológica para a unidade e a inteligibilidade da realidade, deslocando a ênfase da metafísica para a linguagem e a lógica. Em segundo lugar, ao negar que a natureza humana possua uma essência comum, o nominalismo abriu caminho para visões mais individualistas da pessoa, influenciando o pensamento moderno e a posterior crise da metafísica. Além disso, ao reduzir a realidade ao nível do particular, essa nova perspectiva facilitou o surgimento do voluntarismo, conferindo primazia à vontade sobre a razão e preparando o terreno para as concepções modernas de liberdade e moralidade baseadas na autodeterminação¹⁸.

Os impactos do nominalismo se estenderam por diversas áreas da filosofia e do pensamento ocidental. Na epistemologia, ele contribuiu para o ceticismo e para a fragmentação do conhecimento, uma vez que eliminava a base objetiva para conceitos universais. Na ética, enfraqueceu a fundamentação metafísica da moralidade, substituindo-a por um modelo voluntarista e subjetivo. Na política, influenciou o contratualismo e a noção de soberania baseada na vontade, deslocando o foco da ordem natural para a ordem jurídica construída. Finalmente, na própria concepção do ser humano, contribuiu para a crise do conceito de dignidade, ao minar a ideia de uma essência compartilhada entre todos os homens¹⁹.

Dessa forma, o nominalismo não foi apenas uma teoria linguística ou um refinamento lógico dentro da tradição escolástica, mas uma ruptura epistemológica e ontológica de grandes proporções, cujos efeitos ainda se fazem sentir no pensamento contemporâneo. O abandono do realismo metafísico inaugurou uma nova maneira de compreender o mundo, tornando-se um dos fatores determinantes para o surgimento do pensamento moderno e das concepções fragmentadas de pessoa e dignidade que caracterizam a era contemporânea²⁰.

3. A Dignidade Humana: Entre a Metafísica e a Fragmentação Contemporânea

3.1. O Fundamento Ontológico da Dignidade

A dignidade humana é o princípio segundo o qual todo ser humano possui um valor intrínseco, irredutível e inalienável, independentemente de condições externas,

capacidades funcionais ou reconhecimento social²¹. Essa noção implica que a pessoa deve ser sempre tratada como um fim em si mesma, e jamais como um meio para outro fim. Contudo, ao longo da história da filosofia, a fundamentação desse valor variou profundamente, ora ancorando-se na ordem objetiva do ser, ora sendo reduzida a uma construção normativa ou subjetiva.

Na tradição clássica, a dignidade da pessoa humana está enraizada em sua natureza racional e em sua participação em uma ordem cósmica e teleológica. Em Platão, essa dignidade decorre da alma racional e de sua capacidade de contemplar o mundo das Ideias⁷. Em Aristóteles, está na forma substancial do ser humano, que o define como animal racional dotado de finalidade própria²². Essa visão foi refinada por Tomás de Aquino, que integra a definição boeciana de pessoa como “*substantia individua naturae rationalis*”²³ e a inscreve numa metafísica da participação, em que o ser humano participa do ser como criatura feita à imagem do Criador²⁴.

Nessa perspectiva, a dignidade é um dado ontológico, anterior a qualquer reconhecimento político ou funcional. É daquilo que o homem é - e não do que ele faz - que brota o seu valor. Esta concepção será retomada e aprofundada no Capítulo 5, ao tratarmos da dignidade como participação no ser e no fundamento transcendente.

3.2. O Abalo Moderno da Dignidade: Do Realismo ao Normativismo

A crise do realismo metafísico, acentuada pelo nominalismo, abre caminho para uma mudança significativa na forma como a dignidade humana passou a ser concebida²⁵. Ao negar a existência real das essências comuns, fragiliza-se - ainda que indiretamente - o fundamento ontológico que sustenta a universalidade e a invariabilidade da dignidade. Nesse novo cenário, a dignidade tende a ser justificada não mais pela ordem do ser, mas por construções normativas, funcionais ou consensuais.

Essa mudança ganha força com o advento da modernidade, especialmente na ética de Immanuel Kant, que sustenta que a dignidade reside na autonomia racional: o ser humano é digno por ser capaz de legislar moralmente a si mesmo, a partir do imperativo categórico⁵. Tal formulação teve imensa influência, inclusive na Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948)²⁶, consolidando a dignidade como princípio jurídico e ético universal.

Contudo, ao desvincular a dignidade da ontologia e vinculá-la exclusivamente à autonomia funcional^p, surgem novos dilemas. O que dizer daqueles que, por sua condição - como

^p Embora a ética kantiana fundamente a dignidade na autonomia racional, Kant não desenvolveu qualquer aplicação direta desse princípio a indivíduos incapazes de exercer essa autonomia, como crianças, embriões ou pessoas com deficiência intelectual grave. Em sua formulação original, a dignidade deriva da capacidade do sujeito de legislar moralmente a si mesmo. Diante das dificuldades que essa definição apresenta para incluir todos os seres humanos, intérpretes kantianos contemporâneos buscaram ampliar o critério para a noção de “espécie racional” ou “pertencimento à comunidade moral potencial”, numa tentativa de resguardar a universalidade da dignidade sem

embriões, pacientes em coma ou pessoas com deficiência cognitiva profunda - não podem exercer ativamente essa autonomia? Se a dignidade repousa sobre uma função, ela torna-se frágil e excludente²⁷.

3. 3. Breve Apanhado Histórico da Noção de Dignidade

a) Antiguidade: Ordem Cósmica e Natureza Racional

Na tradição greco-romana, a dignidade humana era pensada à luz da ordem cósmica e da natureza racional do homem. Em Platão, ela está na alma imortal capaz de contemplar o Bem²¹. Em Aristóteles, na razão e na orientação à virtude²². Os estoicos aprofundam essa visão, afirmando que todos compartilham o *logos*, razão universal que fundamenta o valor da vida humana²⁸. Cícero declara que o homem é digno porque possui razão e senso moral: já se delinea, aqui, a ideia de um valor universal da pessoa²⁹.

b) Tradição judaico-cristã: *Imago Dei* e Pessoa
A tradição judaico-cristã eleva essa concepção, introduzindo a doutrina de que o ser humano é criado à imagem de Deus (*imago Dei*), conferindo-lhe uma dignidade incondicional³⁰. Tomás de Aquino reafirma esse valor ontológico, articulando racionalidade, liberdade e vocação transcendente²⁴. Assim, ser pessoa não é apenas ser racional, mas ser chamado a um fim último, o que confere ao homem uma dignidade que não se mede por suas funções, mas por sua essência. No horizonte cristão, essa dignidade encontra seu ápice no mistério da Encarnação: o Cristo, Verbo eterno do Pai, segunda Pessoa da Santíssima Trindade, torna-se homem, revelando-se não apenas como redentor, mas como protótipo do ser humano perfeito — o modelo pleno da pessoa em sua comunhão com o ser e sua abertura ao absoluto.

c) Modernidade: Autonomia como Fundamento

Com a ascensão da filosofia moderna e o declínio da metafísica clássica, a dignidade passa a ser justificada pela autonomia racional. Kant formula uma ética da dignidade fundada na capacidade de autolegislação moral²⁶. O ser humano tem valor absoluto por ser um sujeito racional livre. Essa visão tem méritos, mas, ao prescindir do ser como fundamento, assume uma fragilidade: o risco de excluir aqueles cuja autonomia está comprometida²⁷.

d) Contemporaneidade: Fragmentação e Riscos

No século XX, a dignidade passou por novas fragmentações, impulsionadas pela biotecnologia, pelo transumanismo e por teorias pós-estruturalistas³¹. Surgem três vertentes principais:

romper com os fundamentos do sistema. No entanto, essa expansão já representa uma modificação substancial da concepção original de Kant, aproximando-se de argumentos de base ontológica ou antropológica que ele mesmo não adotou.

1. Dignidade ontológica: baseada na essência da pessoa humana, independente de condições externas (herdeira da metafísica clássica e do personalismo);
2. Dignidade autonômica: fundada na capacidade de agir racionalmente (ética kantiana);
3. Dignidade relacional: condicionada ao reconhecimento social e às dinâmicas culturais (perspectiva construtivista)³².

3.4. A Urgência de um Fundamento Ontológico para a Dignidade

Diante das múltiplas concepções contemporâneas de dignidade — ora centradas na autonomia, ora no reconhecimento social, ora em critérios funcionais — evidencia-se uma fragmentação que enfraquece seu alcance filosófico, jurídico e ético. Essa dispersão revela a urgência de recuperar a dignidade como valor ontológico, enraizado na própria estrutura do ser, e não condicionado por circunstâncias externas, por traços operativos ou por reconhecimento social.

Quando a dignidade humana é compreendida como mera projeção normativa, autodefinição funcional ou construção cultural, ela se torna vulnerável à manipulação pelos interesses técnicos, econômicos ou ideológicos de cada época. Sem um alicerce ontológico estável, o conceito perde sua força vinculante e se torna refém do consenso momentâneo ou das agendas dominantes. É preciso recordar que a dignidade não deriva do que o ser humano faz, sente ou realiza, mas daquilo que ele é: um ente pessoal, portador de natureza racional e vocação transcendente. A secularização desse conceito — ao afastá-lo de sua origem metafísica — não o libertou, mas o expôs ao relativismo ético e à instrumentalização biopolítica.

A bioética contemporânea, se quiser ser mais do que um regulador pragmático das tecnologias emergentes, deve reencontrar o solo firme da metafísica — não como um exercício nostálgico, mas como uma exigência racional. Pois apenas a ordem objetiva do ser pode sustentar, com universalidade e inviolabilidade, aquilo que é mais fundamental: a dignidade de cada pessoa humana como fim em si, imagem viva do absoluto, não passível de negociação ou redefinição.

CAPÍTULO 2

História e Inflexão: A origem do Nominalismo

1. Introdução

O surgimento do nominalismo no século XIV representa uma das mais significativas inflexões na história da filosofia ocidental, marcando um rompimento profundo com o realismo metafísico. Como discutido anteriormente, a tradição aristotélico-tomista sustentava que os universais eram realidades objetivas, enraizadas na estrutura do ser. Platão defendia a existência das Formas em um mundo suprassensível, enquanto Aristóteles afirmava que as essências estavam imanentes às substâncias individuais. Essa concepção assegurava uma inteligibilidade metafísica à realidade e fundamentava a noção de natureza humana como um princípio universal.

Contudo, essa visão começou a ser questionada com o desenvolvimento de novas abordagens filosóficas na Idade Média tardia. O nominalismo emerge como crítica ao realismo metafísico, propondo que os universais não são realidades objetivas, mas apenas convenções linguísticas utilizadas para classificar os entes individuais. Essa mudança teve consequências radicais, pois minou a ideia de uma estrutura inteligível e objetiva da realidade. Se não há essências universais, o que resta como critério para distinguir os seres e compreender sua natureza?

Este capítulo examina a gênese do nominalismo e sua crítica ao realismo metafísico, focando nos pensadores que prepararam e consolidaram essa transformação: Pedro Abelardo, Guilherme de Ockham e outros nomes relevantes. Veremos como a rejeição dos universais alterou o vínculo entre linguagem, conhecimento e realidade, abrindo caminho para o voluntarismo e a fragmentação da dignidade humana.

2. As Origens Filosóficas do Debate sobre os Universais

A tensão entre imutabilidade e mudança, entre unidade e multiplicidade, está na origem da filosofia ocidental. No século V a.C., Parmênides de Eleia sustentava que o ser é uno, imutável e eterno³³. Para ele, qualquer percepção de mudança ou multiplicidade seria ilusória, pois o ser não pode admitir contradição. Essa ontologia forneceu as bases para a ideia de essência fixa: uma estrutura permanente e racional da realidade.

Heráclito de Éfeso, por sua vez, afirmava que tudo flui (*panta rhei*): o mundo é movimento contínuo e tensão de opostos³⁴. Para ele, a ordem do cosmos está na mudança, não em categorias fixas. Sua perspectiva abriu espaço para interpretações mais dinâmicas da

realidade e antecipou, de certo modo, o ceticismo quanto à existência de universais estáveis.

A partir dessa tensão originária, surge a pergunta: há uma estrutura universal que fundamenta a multiplicidade das coisas? Ou tudo é fluxo? Foi Platão quem ofereceu a primeira grande síntese desse dilema.

2.1. Platão e a Teoria das Formas

A teoria platônica das Formas surge como resposta à oposição entre Parmênides e Heráclito. Platão, especialmente em *A República*, afirma que o mundo sensível é imperfeito e transitório, mas há um domínio inteligível composto por Formas eternas e imutáveis⁷.

Essas Formas são os modelos universais dos quais os entes individuais participam. Há muitas *cadeiras*, mas todas compartilham algo que as torna reconhecíveis como tais: a *forma* da cadeira. Da mesma maneira, muitos atos justos derivam da forma da justiça. O Mito da Caverna, também em *A República* (Livro VII), ilustra essa teoria: o mundo sensível é sombra, o inteligível é a realidade.

Platão assegura, assim, que a realidade é ordenada por princípios universais que podem ser conhecidos racionalmente. Essa estrutura influenciará decisivamente o realismo metafísico posterior.

2.2. Crisipo e a Tradição Estoica: As Primeiras Teses Nominalistas

Embora o nominalismo tenha florescido na Idade Média, algumas de suas premissas já se encontram no estoicismo, especialmente em Crisipo de Solos, no século III a.C. Os estoicos rejeitavam a existência de Formas platônicas e sustentavam que o conhecimento provém da percepção dos indivíduos concretos.

Crisipo argumentava que os universais não têm existência independente: são apenas termos linguísticos para organizar a experiência³⁵. A linguagem, nessa visão, não reflete diretamente a estrutura do ser, mas funciona como instrumento pragmático. Essa posição, secundária na Antiguidade, preparou o terreno para a crítica posterior ao realismo escolástico.

3. A Escolástica e a Crise do Realismo Medieval

Antes de sua plena formulação na Escolástica, o debate medieval sobre os universais foi profundamente influenciado pela recepção da *Isagoge* de Porfírio, traduzida e comentada por Boécio no século VI¹². Porfírio, ao introduzir a lógica aristotélica no Ocidente, lançou a célebre questão sobre a realidade dos gêneros e espécies — deixando em aberto se seriam substâncias, corpóreas ou incorpóreas, e se existiriam separadamente ou apenas no

intelecto —, questão que Boécio transmitiu como um dos grandes dilemas a serem enfrentados pela filosofia medieval .

3.1. Roscellinus de Compiègne e o Nominalismo Radical

Na Escolástica, os universais tornaram-se objeto de debates intensos. Roscellinus de Compiègne, no século XI, é considerado o primeiro nominalista medieval explícito. Segundo seus críticos, como Anselmo de Cantuária, ele sustentava que os universais eram meros sons (*flatus vocis*) - palavras sem correspondente ontológico³⁶.

Essa visão gerou impasses teológicos. Aplicando sua lógica à Trindade, Roscellinus concluiu que, se as Pessoas divinas são distintas, não poderiam compartilhar uma única essência. Tal conclusão foi julgada herética e ele precisou retratar-se em Soissons.

Apesar da rejeição, sua proposta abriu o caminho para abordagens cada vez mais linguísticas e menos ontológicas da realidade.

3.2. Pedro Abelardo e o Conceptualismo

Discípulo de Roscellinus, Pedro Abelardo, no século XII, opta por um meio-termo: o conceptualismo. Os universais, para ele, não são realidades independentes, nem sons vazios. São conceitos reais abstraídos pela mente a partir da experiência dos indivíduos concretos³⁷.

Essa posição reconhece que há algo comum entre Sócrates e Platão - a humanidade -, mas tal universal reside na mente, não no mundo externo. Abelardo desloca assim o foco da metafísica para a epistemologia, sem ainda romper totalmente com a tradição clássica. Sua contribuição foi decisiva para o desenvolvimento de uma abordagem lógico-linguística da realidade, que fragilizou o horizonte ontológico da Escolástica e antecipou, em parte, a crítica que Guilherme de Ockham aprofundaria no século XIV.

3.3. Transição Conceitual: Da Ontologia à Linguagem

Com autores como Roscellinus e Abelardo, o debate sobre os universais passou gradualmente do campo estritamente metafísico ao domínio da linguagem, da lógica e da epistemologia. A realidade, antes compreendida como estruturada por essências objetivas, passou a ser analisada sob a ótica de sua inteligibilidade conceitual e utilidade discursiva.

Entre os séculos XII e XIII, a recepção renovada das obras aristotélicas - mediada por pensadores árabes como Avicena e Averróis - aprofundou esse movimento, oferecendo instrumentos rigorosos de análise lógica e conceitual. Sem romper de imediato com a metafísica clássica, essa transição estabeleceu, porém, as bases intelectuais para uma inflexão decisiva no século seguinte.

Será Guilherme de Ockham quem levará às últimas consequências essa abordagem, recusando qualquer existência real dos universais fora da mente e estabelecendo um novo paradigma filosófico, profundamente influente nas concepções modernas de conhecimento, linguagem e dignidade. O próximo capítulo se dedicará a examinar esse ponto de inflexão com mais profundidade.

4. A Redescoberta de Aristóteles e a Reconfiguração da Filosofia Medieval

4.1. A Escola de Tradutores de Toledo: Encontro de Sabedorias

Após a reconquista cristã de Toledo, em 1085, a cidade transformou-se em um ponto de convergência entre culturas. Outrora um florescente centro islâmico de erudição, Toledo abrigava vastas bibliotecas com manuscritos gregos traduzidos e comentados por sábios árabes e judeus. Com o advento do domínio cristão, esse acervo foi gradualmente acessado pelos intelectuais do Ocidente latino, dando origem à célebre Escola de Tradutores de Toledo, a partir do século XII³⁸.

Esse movimento de tradução foi impulsionado por figuras como o arcebispo Dom Raimundo de Toledo, que incentivou ativamente a constituição do centro de tradução^q. Entre os tradutores mais influentes estava Gerardo de Cremona, responsável por verter para o latim mais de oitenta obras, incluindo tratados fundamentais como a *Metafísica* e o *Organon* de Aristóteles^r. Também se destacou Miguel Escoto, que desempenhou papel central na difusão do pensamento árabe ao traduzir os comentários de Averróis^s. Já Hermann, o Alemão, contribuiu notavelmente para a sistematização da lógica, com suas traduções e comentários que integravam elementos das tradições grega, árabe e latina^t.

Esses eruditos não se limitaram a transmitir textos antigos: integraram neles os desenvolvimentos filosóficos árabes e judaicos — notadamente os de Avicena, Averróis e Maimônides — que, ao serem assimilados pela Escolástica nascente, transformaram profundamente a recepção e o entendimento de Aristóteles no Ocidente.

^q Dom Raimundo de Toledo (c. 1125–1152) foi o arcebispo que patrocinou e coordenou o projeto de tradução, reunindo sábios de diversas origens para colaborar nesse esforço intelectual.

^r Gerardo de Cremona (c. 1114–1187) traduziu mais de 80 obras do árabe para o latim, sendo um dos responsáveis pela reintrodução sistemática da lógica e da metafísica aristotélica na Europa.

^s Miguel Escoto (c. 1175–1235) verteu para o latim os comentários de Averróis às obras de Aristóteles, contribuindo para a leitura aristotélica do mundo islâmico penetrar a teologia cristã.

^t Hermann, o Alemão (c. 1230–1272), com suas traduções e comentários, desempenhou papel importante na difusão do método lógico e na assimilação das obras de Avicena e Aristóteles.

4.2. O Impacto Filosófico da Redescoberta de Aristóteles

A reintrodução das obras de Aristóteles teve repercussões profundas na formação da Escolástica. Três áreas foram especialmente impactadas: a lógica, a metafísica e a antropologia filosófica.

No campo da lógica, a incorporação do *Organon* ofereceu instrumentos analíticos que fortaleceram abordagens conceituais da realidade, promovendo uma análise mais técnica da linguagem e das categorias. Essa evolução favoreceu o fortalecimento do conceptualismo e alimentou as condições intelectuais que permitiriam a crítica nominalista no século XIV³⁹.

Do ponto de vista metafísico, a doutrina da substância individual como fundamento do ser contrastava com a tradição platônica, que priorizava a existência separada das Formas. Para Aristóteles, os universais existem apenas *in re*, ou seja, imanentes aos entes concretos. Essa concepção deu origem ao chamado realismo moderado, refinado por Tomás de Aquino. Contudo, as tentativas de harmonização entre imanência e transcendência, características do tomismo, se mostraram vulneráveis às abordagens mais reducionistas que ganhavam força.

Os comentadores árabes — sobretudo Averróis — introduziram ainda a ideia de um intelecto ativo único, comum a toda a humanidade, desafiando as categorias ocidentais de individualidade e imortalidade da alma⁴⁰. Essa doutrina pressionou a tradição escolástica a repensar as bases metafísicas da pessoa, favorecendo deslocamentos em direção à psicologia e à lógica como novos centros de reflexão sobre o humano.

4.3. Do Ser à Linguagem: A Virada Conceitual

A lógica aristotélica, combinada com a sofisticação dos comentadores árabes, fomentou uma mudança progressiva: os filósofos passaram a analisar a relação entre linguagem e realidade com mais acuidade, deslocando o foco da ontologia para os mecanismos do discurso.

Os universais, antes tratados como estruturas do ser, começaram a ser considerados como construções mentais ou termos linguísticos, úteis para ordenar a experiência sensível⁴¹. Como observa Armand Maurer, a redescoberta da lógica aristotélica e seu aprofundamento pelos escolásticos medievais deslocou o interesse da metafísica para a análise linguística, favorecendo uma nova concepção dos universais como construções mentais em vez de realidades ontológicas. Essa virada conceitual foi decisiva: ao esvaziar o universal de sua realidade ontológica, tornou-se possível pensar a dignidade não mais como algo fundado no ser, mas como projeção normativa.

Esse novo cenário abriu o horizonte para a filosofia de Guilherme de Ockham, que, no século XIV, levaria essas tendências à sua expressão mais radical, consolidando o nominalismo como ruptura com a metafísica clássica.

A Escola de Toledo, portanto, desempenhou papel decisivo não apenas na revitalização do tomismo, mas também na geração de condições intelectuais que, inadvertidamente, minaram suas próprias bases metafísicas.

5. Duns Scotus: Entre Realismo e Voluntarismo

5.1. Um Crítico Dentro da Tradição

No limiar do século XIV, João Duns Scotus, conhecido como *Doctor Subtilis*, representou uma inflexão importante na Escolástica. Embora defensor do realismo, ele tensionou a síntese aristotélico-tomista, criticando seus fundamentos e propondo uma metafísica mais centrada na individualidade e na vontade¹⁷.

5.2. As Três Principais Divergências com Tomás de Aquino

A metafísica de João Duns Scotus, embora ainda ancorada no realismo, representa uma inflexão decisiva dentro da tradição escolástica, especialmente quando comparada ao sistema tomista. Entre suas divergências mais significativas com Tomás de Aquino, destacam-se três pontos centrais: a relação entre essência e existência, o princípio de individuação, e a concepção da vontade divina.

Em primeiro lugar, quanto à distinção entre essência e existência, Tomás sustentava que tais princípios são realmente distintos (*realiter distincta*), o que permitia conceber a existência como algo recebido, como participação no *esse* divino. Para ele, a essência de uma criatura — o que ela é — não implica necessariamente sua existência — o fato de que ela é. Essa separação é absoluta em todos os entes criados: apenas em Deus, cuja essência é o próprio *esse subsistens*, há identidade perfeita entre essência e existência. A criatura, ao contrário, é aquilo que é, mas não por si mesma: sua existência é contingente e fundamentada em um ato de ser que a transcende.

Duns Scotus, por sua vez, propôs uma distinção apenas formal (*distinctio formalis*) entre essência e existência — isto é, não real, mas apenas segundo a razão, preservando uma unidade ontológica rigorosa no ente. Tal distinção, segundo ele, é suficiente para explicar a diversidade de aspectos inteligíveis em um mesmo ser, inclusive em Deus: por exemplo, podemos conceber a justiça, a bondade e a onipotência divinas como atributos distintos, ainda que sejam, em Deus, inseparáveis. Essa preocupação de Scotus visava resguardar a unidade absoluta do ente — tanto no plano criado quanto no divino — evitando postular composições reais no ser.

Contudo, essa posição, ao reduzir a distinção à esfera da inteligibilidade e não da realidade, enfraquece a noção de participação e mina a contingência ontológica dos entes criados. Pois, se essência e existência não são realmente distintos, toda essência, por si, implicaria necessariamente sua existência — o que só pode ser verdadeiro em relação a Deus. Em última análise, ao dissolver a distinção real, perde-se o sentido da criatura como dependente de um ato de ser recebido, e a própria estrutura da participação no Ser é esvaziada, comprometendo a analogia entre Criador e criatura que sustenta a metafísica tomista⁴². Para Tomás, é o ato de ser que atualiza a essência.

Em segundo lugar, a respeito da individuação, Tomás afirmava que é a matéria quantificada que individualiza os entes compostos, segundo a doutrina hilemórfica aristotélica. A forma substancial, unida a uma porção delimitada de matéria, constitui a substância individual. Nessa perspectiva, não há necessidade de um novo princípio metafísico: o próprio ser atualiza e concretiza a essência no ente singular. Como afirma Tomás, “o ser é o ato de todos os atos, e por isso é o ato de individuação”^u. Já Scotus introduziu o conceito de *haecceitas* - a “esteidade” - como princípio metafísico de singularidade, anterior à matéria e distinto da forma. Cada ente é aquilo que é por possuir uma *haecceitas* única e irrepetível. Essa valorização da individualidade enquanto princípio último de determinação rompe com a lógica universalista do aristotelismo e antecipa certos traços do pensamento moderno⁴³.

Por fim, no que diz respeito à vontade divina, Tomás afirmava que em Deus há perfeita unidade entre razão e vontade: Deus quer o bem porque Ele é o Bem, e sua vontade é sempre conforme a razão divina, que é idêntica à sua essência. Ele age segundo sabedoria, e não por arbítrio. Scotus, porém, enfatizou a liberdade absoluta da vontade divina,

^u Cf. *Suma Teológica*, I, q. 54, a. 3, ad 1: “*Esse est actualitas omnis actus, et propter hoc est principium individuationis.*”

Nesse mesmo sentido, Gilson observa: “Não é a forma que dá o ser, mas o ser que atualiza a forma; e é o ser que individualiza a substância.”⁴² (*A Filosofia Cristã de São Tomás de Aquino*, cap. III, tradução nossa.)

^v No tomismo, a individuação dos entes corpóreos não exige um princípio metafísico adicional além da composição hilemórfica: a forma substancial determina a essência (o que a coisa é), e a matéria quantificada (*materia signata quantitate*) é suficiente para delimitar a individualidade. A substância é, assim, composta por forma + matéria determinada, sendo esta última o que confere singularidade numérica. Em Tomás, a essência pode ser comum; a substância, jamais — ela é sempre “esta” realidade aqui e agora, sem que se postule algo como *haecceitas*. Já Duns Scotus contesta a suficiência da matéria como princípio último de individuação, sobretudo ao considerar entes incorpóreos como os anjos. Ele propõe, então, a *haecceitas* (“esteidade”) como uma formalidade real da essência, distinta da forma e da matéria, que a determina metafisicamente a ser “esta e nenhuma outra”. A *haecceitas* não é um acidente, nem um novo ente, mas uma formalidade irrepetível que confere ao ser sua identidade última. Enquanto a matéria limita espacialmente, a *haecceitas* define existencialmente: diz “quem” é este ente, não apenas “o que” ele é. Em Tomás, predomina uma metafísica da verticalidade, onde todo ser remete ao ato de ser recebido do Criador; em Scotus, acentua-se a horizontalidade da diferenciação entre entes, com ênfase na riqueza formal da singularidade. Ambas as abordagens buscam proteger a dignidade do indivíduo, mas só a via tomista ancora essa dignidade na participação no Ser como dom recebido, e não em uma formalidade interna.

afirmando que Deus não está vinculado a nenhuma ordem racional necessária. Ele pode determinar o bem por Sua própria vontade soberana, mesmo independentemente de qualquer estrutura racional. Essa visão inaugura um voluntarismo teológico mais radical, que será levado ao extremo por Guilherme de Ockham⁴⁴.

5.3. A Transição: Como Scotus Preparou o Nominalismo

Ao rejeitar a distinção real entre essência e existência, defender a *haecceitas* como princípio último de individuação e afirmar a primazia da vontade divina sobre a ordem racional, Duns Scotus desestabilizou os fundamentos da metafísica clássica. Embora permanecesse formalmente ligado ao realismo, sua filosofia introduziu inflexões decisivas: deslocou o eixo da universalidade para a singularidade e da inteligência para a vontade, abrindo espaço para uma reinterpretação radical da realidade.

Essas inflexões, mesmo mantendo a linguagem da tradição, fragilizaram suas bases ontológicas. A transição que ele protagoniza, silenciosa mas profunda, seria levada ao extremo por Guilherme de Ockham, no século XIV, que negaria qualquer existência real aos universais e consolidaria o nominalismo como ruptura epistemológica e antropológica com o legado aristotélico-tomista.

6. Guilherme de Ockham e a Consolidação do Nominalismo

6.1. Vida, Obra e Contexto Intelectual

Guilherme de Ockham, frade franciscano inglês, viveu num período de instabilidade teológica, filosófica e política. Estudou em Oxford, onde rapidamente se destacou como lógico e teólogo, mas também gerou controvérsia por suas teses inovadoras. Acusado de heresia em 1324, foi convocado a Avignon, então sede do papado, onde ficou detido por um tempo. Posteriormente, fugiu com apoio do imperador Ludovico IV da Baviera, com quem compartilhava a crítica à autoridade papal⁴⁵.

Ockham rejeitava a autoridade da tradição escolástica, especialmente o tomismo, por considerá-lo um sistema excessivamente especulativo e comprometido com categorias pagãs herdadas do aristotelismo. Segundo ele, os pontos centrais da fé cristã - como a existência de Deus e a imortalidade da alma - não podiam ser demonstrados pela razão, mas deviam ser aceitos pela fé. Essa posição separava com clareza a teologia da filosofia e rompia com o projeto tomista de unidade entre fé e razão⁴⁶.

Sua proposta não visava reformar apenas o método, mas reordenar toda a estrutura do saber. O ponto alto da filosofia, para Ockham, não era mais a metafísica, mas a lógica - e sua principal função seria ordenar linguisticamente a experiência, sem recorrer a entidades

desnecessárias. Essa perspectiva encontra sólida formulação em sua *Summa Logicae*^w, onde Ockham expõe seu nominalismo lógico e sua recusa em atribuir realidade ontológica aos universais⁴⁷.

6.2. Voluntarismo e a Contingência do Real

Guilherme de Ockham aprofunda o voluntarismo herdado de Duns Scotus, levando-o a consequências radicais para a metafísica e a teologia. No centro dessa concepção está uma preocupação típica dos voluntaristas: se a razão humana pudesse conhecer uma ordem fixa e necessária no ser, isso implicaria que Deus estaria subordinado a essa ordem. Caso existissem princípios racionais eternos que estruturassem necessariamente a realidade, a liberdade divina pareceria condicionada por algo externo a si mesma - o que, para Ockham, seria inaceitável.

Em resposta a essa tensão, ele afirma que Deus não está sujeito a nenhuma estrutura racional preexistente, mas age segundo Sua vontade absolutamente livre e contingente. Deus não cria o mundo segundo essências eternas, mas por um ato de querer soberano, não derivado de nenhuma necessidade interna nem externa⁴⁵. Assim, a criação não segue um plano eterno e inteligível, mas depende inteiramente do querer divino. Nada O obriga a criar conforme uma lógica universal: Ele poderia, sem contradição, ter criado uma realidade completamente distinta^x.

Essa doutrina rompe com a confiança clássica na inteligibilidade da realidade e desloca a teologia para um plano puramente fideísta. A razão humana já não pode fundamentar uma metafísica universal, pois qualquer tentativa de deduzir uma ordem racional no ser torna-se, para Ockham, uma limitação ilegítima imposta à soberania de Deus. A consequência é o enfraquecimento progressivo do realismo metafísico escolástico e a abertura de um novo

^w A *Summa Logicae* de Guilherme de Ockham, escrita por volta de 1323, não é apenas um manual de lógica formal, mas uma verdadeira plataforma filosófica do nominalismo, na qual se desenvolve a ideia de que os termos da linguagem não refletem realidades universais existentes, mas apenas designam indivíduos conforme seu uso no discurso. A lógica, para Ockham, não deve revelar uma ordem ontológica anterior à linguagem, mas apenas regular como falamos do que percebemos singularmente. Conceitos como *suppositio*, *terminus* e *significatio* tornam-se instrumentos fundamentais para explicar como os nomes se referem a realidades singulares. Assim, mesmo que o termo “homem” seja universal em sua aplicação — podendo referir-se a Sócrates, Platão ou outro — isso não implica que exista uma “humanidade” comum como entidade real extramental. A universalidade é apenas um modo de significação, não uma propriedade do ser. Essa ruptura com a tradição realista esvazia a relação entre linguagem e metafísica: os nomes não revelam a essência das coisas, apenas permitem falar delas de modo funcional.

^x Para a tradição escolástica clássica, especialmente em Tomás de Aquino, Deus não está subordinado a nenhuma lógica exterior, mas não pode contradizer a verdade, pois Ele é a própria Verdade subsistente (*Veritas ipsa*). A ordem lógica e moral não é anterior a Deus, mas participa do Seu ser: por isso, o agir divino é sempre sábio, ordenado e inteligível. Assim, a lógica não é um constrangimento à liberdade divina, mas a expressão da sua inteligência perfeita e imutável, na qual não pode haver contradição ou arbitrariedade. Criar fora da verdade seria criar fora de Si — o que é impossível. (S. *Th. I, q. 19, a. 3, ad 1*).

paradigma fragmentado, no qual o conhecimento passa a se apoiar na experiência empírica, e a filosofia se distancia de qualquer estrutura ontológica necessária.

6.3. A Navalha de Ockham: O Princípio da Simplicidade

Entre as contribuições mais célebres de Guilherme de Ockham à filosofia, destaca-se o princípio da parcimônia, posteriormente conhecido como *Navalha de Ockham*. Embora ele não tenha formulado essa máxima de modo literal, sua essência pode ser expressa na seguinte frase:

Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem
("Os entes não devem ser multiplicados sem necessidade.")^y

Trata-se de um princípio metodológico que orienta a razão a preferir, entre duas explicações, aquela que se sustenta com menos pressupostos e menor complexidade ontológica. Ockham aplicou esse critério como uma ferramenta filosófica para rejeitar entidades e categorias metafísicas que considerava desnecessárias, especialmente aquelas herdadas da tradição tomista e aristotélica.

Aplicado à metafísica, o princípio teve efeitos decisivos:

1. Os universais não devem ser considerados realidades ontológicas independentes, mas apenas *nomina* - nomes mentais úteis para agrupar indivíduos semelhantes, sem existência própria fora da mente;
2. A existência de formas substanciais e acidentes pode ser dispensada, uma vez que a realidade empírica pode ser explicada sem recorrer a tais categorias abstratas;
3. A ordem do mundo não decorre de uma estrutura metafísica fixa, mas da vontade contingente de Deus, que poderia ter ordenado as coisas de modo totalmente distinto.

Ao aplicar sua navalha, Ockham eliminava sistematicamente tudo o que não fosse estritamente necessário para explicar os fenômenos observáveis. Com isso, rompeu com o arcabouço ontológico da metafísica clássica e abriu espaço para o surgimento de uma epistemologia centrada na experiência e na linguagem. Sua postura preparou o caminho para o empirismo moderno e para o método científico, que privilegiam a simplicidade, a verificabilidade e o dado sensível em detrimento das construções metafísicas tradicionais.

^y A expressão não aparece literalmente nas obras de Guilherme de Ockham, embora sintetize seu princípio de economia ontológica. A frase foi cunhada por comentadores posteriores, como John Ponce de Cork, no século XVII.

6.4. A Ruptura com o Realismo Metafísico

Em Guilherme de Ockham, o nominalismo alcança sua forma mais radical: os universais deixam de ter qualquer correspondência ontológica⁴⁸. Não há humanidade, justiça ou pessoa enquanto realidades compartilhadas; há apenas indivíduos concretos e termos linguísticos úteis para agrupá-los. Quando dizemos “homem”, estamos apenas nomeando uma semelhança percebida — não um princípio comum existente.

Essa concepção implica o rompimento definitivo com a metafísica clássica. A linguagem, em vez de espelhar a estrutura do ser, passa a ser vista como construção autônoma do intelecto, desconectada de fundamentos ontológicos. Essa ruptura, mais do que uma mudança técnica, inaugura uma nova relação entre pensamento e realidade, cujas consequências se estendem até a crise contemporânea da dignidade.

7. A Intuição Realista e as Consequências Filosóficas

A maioria das pessoas reconhece, sem esforço, que dois homens distintos compartilham algo em comum que os torna ambos *homens*. Esse gesto espontâneo - a intuição de uma essência comum - foi compreendido pela tradição realista como a captação de algo objetivo e inteligível presente na realidade. Para esse paradigma, o reconhecimento de universais não é uma ilusão ou convenção, mas um sinal de que a realidade possui estrutura e sentido.

O nominalismo, no entanto, desafia essa experiência cotidiana. Para Ockham, os universais não possuem existência própria, mas são apenas nomes atribuídos a partir de semelhanças recorrentes. Não há, na realidade, uma humanidade comum compartilhada entre os indivíduos; existem apenas seres concretos agrupados sob categorias linguísticas convencionais. Essa concepção, embora útil do ponto de vista lógico, fragmenta a relação entre pensamento e realidade.

As consequências filosóficas e teológicas dessa visão são profundas. Se a criação não segue um plano inteligível e eterno, mas depende apenas de uma vontade divina soberana e contingente, como compreender a ordem do mundo como reflexo de sabedoria? A tradição realista sustentava que Deus conhece as essências eternamente e que, nelas, fundamenta sua obra criadora. O nominalismo rompe com essa estrutura, enfraquecendo a confiança na racionalidade do real e na mediação ontológica entre Deus e o mundo.

8. Conclusão: O Fim da Metafísica Clássica

Com Guilherme de Ockham, a metafísica clássica sofre uma ruptura decisiva. A negação dos universais como realidades ontológicas representa mais do que uma divergência

doutrinal: inaugura um novo paradigma no pensamento ocidental. Ao abandonar a crença de que o ser possui estrutura inteligível acessível à razão, Ockham desloca a filosofia da ordem do ser para o domínio da linguagem, da contingência e da vontade.

Essa transição tem implicações amplas. Na epistemologia, rompe-se a correspondência direta entre pensamento e realidade, fazendo com que o conhecimento se torne cada vez mais dependente de métodos formais e categorias operacionais. Na teologia, afirma-se um Deus absolutamente livre, mas cuja ação já não é inteligível à razão humana, que perde seu papel de mediadora entre o mundo e o Criador. Na antropologia, desfaz-se a noção de uma natureza humana universal, substituída por concepções funcionais ou contextuais, abrindo margem para a relativização do conceito de pessoa e da própria dignidade.

Como observa Frederick Copleston, Ockham considerava que a teologia de Tomás de Aquino, Duns Scotus e Boaventura estava impregnada de categorias herdadas da filosofia pagã, e que a filosofia cristã deveria libertar-se dessas influências⁴⁶. Essa perspectiva reforça a radicalidade de sua proposta e ajuda a compreender o alcance da transformação filosófica que inaugura.

Esse deslocamento marca não apenas o encerramento de um sistema filosófico, mas o fim de uma visão de mundo na qual o ser era o fundamento da verdade, do bem e da pessoa. O colapso da metafísica clássica abre caminho para uma modernidade marcada pela fragmentação, onde a linguagem e a vontade substituem a ontologia como eixos do saber e da ação. É essa transição, com suas consequências éticas e antropológicas, que será objeto da análise no próximo capítulo.

TOMO II. DESCONSTRUÇÃO DO REALISMO E SUAS CONSEQUÊNCIAS

CAPÍTULO 3

O Caminho Nominalista do final da Idade Média até o final da Modernidade

Com a negação dos universais e o colapso da metafísica clássica, o nominalismo não apenas desarticulou os alicerces que sustentavam uma visão ordenada, inteligível e teleológica do real, mas fragilizou indiretamente concepções fundamentais como a de natureza, finalidade e dignidade da pessoa humana. Contudo, para compreender a profundidade dessa separação - e as consequências que ela desencadearia na modernidade - é preciso retornar brevemente à estrutura filosófica tradicional que foi sendo silenciosamente desconstruída. Somente a partir dessa arquitetura perdida é possível reconhecer o percurso de desintegração que se seguirá, desde o Renascimento até as formas contemporâneas de dissolução da pessoa humana.

1. Cosmologias e a Metafísica Clássica: Do Mito à Inteligibilidade do Ser

As grandes questões sobre a origem do universo, da vida e da condição humana acompanham o pensamento desde suas expressões mais arcaicas. Nas sociedades antigas, a cosmogonia mítica oferecia explicações simbólicas sobre a ordem do cosmos, em que os deuses exerciam papel central na organização do mundo e na regulação da justiça. Essas narrativas mitológicas não apenas fundamentavam a estrutura do universo, mas também orientavam as práticas sociais, morais e religiosas, oferecendo um modelo exemplar de realidade a ser continuamente reatualizado⁴⁹. Em obras como a *Teogonia* de Hesíodo, encontramos não apenas a genealogia dos deuses, mas também uma narrativa de decadência progressiva da humanidade - da idade do ouro à do ferro - sugerindo uma perda gradual do divino e uma entropia moral⁵⁰. Em *Antígona*, Sófocles clama pela existência de uma lei não escrita, superior à dos homens, que provém dos deuses e cuja transgressão conduz à ruína⁵¹. O imaginário mítico grego, longe de ser irracional, já intuía uma ordem superior, o que permitiu a transição natural para a filosofia⁵².

No século VII-VI a.C., os primeiros filósofos pré-socráticos começaram a interrogar racionalmente o princípio unificador da *physis*⁵³. Tales apontou a água como o elemento originário de todas as coisas; Anaximandro propôs o *ápeiron*, o indefinido, como aquilo que precede todas as distinções e cuja cisão gera culpa, a qual deve ser reparada pelo retorno à unidade; Anaxímenes, por sua vez, destacou o ar como princípio, em razão de sua sutilidade e capacidade de rarefação e condensação. Para Demócrito, o princípio estava

no átomo, indivisível e eterno. Contudo, Aristóteles, ao observar que a matéria, enquanto pura potência, não pode ser o fundamento último, propõe que o princípio da realidade deve estar na forma - aquilo que dá ser e atualiza a matéria⁵⁴. Ao contrário dos pré-socráticos, que tendiam a um panteísmo material, Aristóteles distingue Deus do mundo: Ele é o *actus purus*, o motor imóvel, causa final e inteligível de toda ordem⁵⁵. De fato, *cosmos* em grego significa “ordem”, e é precisamente essa ordem - compreendida pela inteligência - que fundamenta o nascimento da metafísica. A partir dos gregos herdamos não apenas o impulso especulativo, mas também os princípios lógicos do pensamento - identidade, não contradição, terceiro excluído - e uma visão teleológica da realidade⁵⁶, em que tudo tende a um fim. Assim, a filosofia clássica inaugura um novo paradigma, fundando os alicerces do Ocidente e preparando o terreno para a compreensão do homem como ente dotado de natureza racional e vocação transcendente.

Como previamente exposto, Parmênides e Heráclito foram dois dos primeiros a formular questões essenciais sobre o ser e a mudança. Para Parmênides, a realidade última é imutável e eterna, enquanto Heráclito defendia que tudo está em constante fluxo. Platão sintetiza essa tensão ao afirmar que há um mundo inteligível de Formas eternas, ao qual a realidade sensível apenas participa. Aristóteles, por sua vez, desloca essa inteligibilidade para dentro dos próprios entes, formulando o conceito de substância como aquilo que confere identidade e permanência ao ser, mesmo diante da mudança.

Esse modelo filosófico, aprofundado no neoplatonismo e na escolástica medieval, encontrou uma síntese profunda na cosmovisão cristã, onde o universo não apenas possui uma ordem inteligível, mas está direcionado a um fim último, estabelecendo uma noção de dignidade humana enraizada na relação do homem com o transcendente. Se o homem participa de um cosmos ordenado por uma inteligência suprema, sua existência não é arbitrária, mas fundada em um princípio metafísico absoluto: Deus.

A tradição aristotélico-tomista consolidou essa estrutura metafísica, fundamentando o ser e a dignidade humana em uma realidade objetiva. Na concepção tomista, cada ente possui uma *essência* (o que ele é) e um *ato de ser* (aquilo que o faz existir concretamente)⁵⁷. A matéria e a forma, como descritas por Aristóteles, explicam a composição dos entes, enquanto os conceitos de ato e potência revelam que todo ser tende à sua plenitude, em um movimento teleológico guiado por sua natureza própria. Essa estrutura permitia um fundamento racional e universal para a dignidade humana, pois se a essência do homem é racional e espiritual, sua dignidade é inerente, e não uma construção arbitrária da sociedade⁵⁸.

Essa cosmovisão clássica, contudo, começaria a ser desestabilizada com a ascensão do nominalismo¹⁰. Ao rejeitar a realidade objetiva dos universais e deslocar a metafísica para o domínio da linguagem e da experiência sensível, a tradição ockhamista alteraria profundamente a relação entre inteligência e ser, preparando o caminho para a dissolução

do realismo e, conseqüentemente, para o questionamento da dignidade humana como um princípio absoluto.

2. Da Escolástica à Modernidade: O Individualismo Metafísico e o Enfraquecimento da Noção de Ser

A tradição filosófica clássica, consolidada na metafísica aristotélico-tomista, sustentava que o ser humano é capaz, por meio da razão natural, de conhecer a realidade objetiva. O conhecimento não se limitava à experiência sensível, mas envolvia um processo de abstração, no qual a inteligência extraía o universal a partir dos singulares. Dessa forma, o intelecto humano não apenas percebe as coisas individuais, mas alcança a essência das coisas, reconhecendo a estrutura objetiva do real.

No realismo metafísico, os universais possuem fundamento extramental: em Platão, são Formas separadas; em Aristóteles e Tomás de Aquino, estão presentes nos entes concretos e podem ser abstraídos pelo intelecto. Nesse modelo, o conhecimento é uma relação real entre sujeito e objeto, em que o ser comunica sua forma inteligível à mente, permitindo uma apreensão da essência que é objetiva, ainda que mediada pelas faculdades cognitivas. A essência do objeto, então, é reconhecida intencionalmente pela mente, sem que isso signifique que a mente cria essa essência - ela apenas a recebe e a contempla.

O nominalismo, ao negar a existência real dos universais, desloca o centro do conhecimento da realidade para a linguagem, convertendo os conceitos em meros instrumentos funcionais. Com isso, introduz-se uma cisão cada vez mais profunda entre o sujeito cognoscente e o mundo exterior, minando a confiança na inteligibilidade do ser — e, por consequência, na possibilidade de uma antropologia fundada na verdade objetiva da natureza humana.

Enquanto na metafísica clássica o conhecimento era concebido como uma relação entre o intelecto e a realidade, no nominalismo essa relação se perde. Para Aristóteles e Tomás de Aquino, o sujeito e o objeto mantêm sua alteridade, mas estabelecem uma conexão real: o ser particular comunica sua essência à inteligência. O conhecimento, assim, não se reduz à percepção sensível, mas consiste na assimilação intencional da forma do ente pelo intelecto^z. Esse processo não é meramente subjetivo, pois a estrutura inteligível do real está

^z Em Tomás de Aquino⁵⁹, o conhecimento é um ato de intencionalidade, isto é, a capacidade que o intelecto tem de ordenar-se a algo que não é ele mesmo, saindo de si sem deixar de ser ele mesmo. A mente não “absorve” fisicamente o objeto, mas recebe a forma inteligível dele, sem a matéria, tornando-se, de modo formal, aquilo que conhece.

Esse processo ocorre por meio de duas potências: o intelecto agente (*intellectus agens*), que abstrai ativamente a forma inteligível a partir da imagem sensível (*phantasma*), e o intelecto possível (*intellectus possibilis*), potência passiva que é atualizada por essa forma.

Assim, o conhecimento é uma assimilação formal: o intelecto torna-se o objeto conhecido, não em sua

presente no próprio ser das coisas. No nominalismo, entretanto, essa estrutura se dissolve, e a realidade passa a ser compreendida apenas como um conjunto de indivíduos isolados, sem nenhuma unidade objetiva subjacente.

Essa mudança gerou um deslocamento na filosofia ocidental, que passou da investigação do ser (ontologia) para a investigação de como conhecemos (epistemologia). A partir do nominalismo, a questão filosófica fundamental deixa de ser *O que é o real?* e passa a ser *Como podemos conhecer o real?*. Esse deslocamento marcou a transição para a modernidade, onde o problema do conhecimento tornou-se autorreferencial, levando a diversas tensões filosóficas. Descartes, por exemplo, buscou um fundamento seguro para a certeza do conhecimento, inaugurando a primazia do sujeito pensante sobre o ser. Locke e os empiristas reforçaram a ênfase na experiência sensível como único critério de verdade, enquanto Kant tentou uma síntese, afirmando que não conhecemos as coisas em si, mas apenas os fenômenos que estruturamos através de nossas categorias mentais.

Essa transformação resultou em uma progressiva desconexão com o realismo metafísico, substituindo a confiança na ordem inteligível do ser pela preocupação com os limites do conhecimento humano. O nominalismo, ao negar a existência real dos universais, desarticulou a relação entre o intelecto e a estrutura do real, preparando o terreno para o ceticismo moderno e a crise da objetividade, cujos efeitos ainda reverberam na filosofia contemporânea.

3. O Renascimento e a Virada Epistemológica: O Caminho até Descartes

A transição da Idade Média para a modernidade não foi abrupta, mas envolveu uma série de transformações intelectuais, culturais e religiosas que deslocaram o centro do pensamento ocidental. A filosofia, que até então estava ancorada na ordem metafísica do cosmos e na relação entre Deus e o ser, passou a se concentrar cada vez mais no homem e em sua capacidade racional. Esse processo culminou no Renascimento e na Revolução Científica, que prepararam o terreno para o racionalismo cartesiano.

3.1. Do Teocentrismo ao Antropocentrismo: A Nova Visão de Mundo

Na Idade Média, a metafísica aristotélico-tomista oferecia uma compreensão ordenada do real, na qual os entes possuíam um fim intrínseco (teleologia) e a realidade era inteligível

matéria, mas em sua essência — e por isso pode conhecer todos os entes materiais, sem se confundir com nenhum.

Essa estrutura fundamenta o realismo do ato de conhecer: há uma verdadeira união entre sujeito e objeto, sem fusão, porque a forma do ente, enquanto inteligível, pode ser recebida sem deixar de existir fora da mente. Cf. *De Veritate*, q. 1, a. 3

pela razão humana, pois refletia um princípio ordenador supremo, Deus. Essa concepção garantia um fundamento objetivo para a verdade, a moral e a dignidade humana, já que a própria estrutura do ser estava direcionada para o bem e para a realização última do homem.

Contudo, a partir do século XIV, esse modelo começou a ser desafiado. O avanço do nominalismo, que negava a realidade objetiva dos universais, já havia preparado um terreno mais fragmentado e cético, no qual a relação entre o intelecto e a estrutura do ser se enfraquecia. Durante o Renascimento (séculos XV e XVI), essa transformação se aprofundou. O pensamento renascentista elevou o homem ao centro da investigação filosófica, promovendo o antropocentrismo como alternativa ao teocentrismo medieval⁶⁰. Essa mudança se expressa em diversas áreas do conhecimento:

1. Na arte e na literatura, vemos o florescimento do humanismo renascentista, com autores como Petrarca e Erasmo de Roterdã, que enfatizam a capacidade criativa e racional do homem^{61, aa}.
2. Na ciência, Copérnico e Galileu desafiam a cosmologia aristotélico-ptolomaica, deslocando a Terra do centro do universo e questionando a hierarquia metafísica estabelecida desde a Antiguidade^{bb}.
3. Na política e na moral, Maquiavel propõe uma visão do poder baseada não na ordem natural ou divina, mas na eficácia e no pragmatismo humano.

A nova mentalidade renascentista gerou uma mudança no próprio papel da razão. Se antes ela era vista como instrumento para alcançar a verdade objetiva inscrita no ser, agora passa gradualmente a ser concebida como força de transformação, organização e domínio da natureza. Essa transição, embora não tenha implicado uma rejeição imediata da fé — como mostram muitos humanistas e cientistas profundamente religiosos —, preparou o terreno para uma nova atitude diante do real: mais técnica, funcional e voltada à eficácia do conhecimento do que à contemplação de sua verdade.

^{aa} Convém destacar que o chamado *humanismo cristão* do Renascimento não representou uma rejeição à fé, mas antes uma revalorização da dignidade do ser humano à luz da razão e da interioridade espiritual. Autores como Erasmo de Roterdã, ainda que críticos de deformações institucionais da Igreja, permaneceram profundamente enraizados na tradição cristã. Sua antropologia, longe de secularizante, visava restaurar a harmonia entre fé e razão, entre consciência moral e verdade revelada.

^{bb} Convém destacar que Nicolau Copérnico, cônego e homem de fé, não enfrentou perseguições por parte da Igreja em sua época; sua obra foi dedicada ao Papa Paulo III e publicada com aprovação eclesiástica. Já Galileu Galilei, embora tenha enfrentado dificuldades no contexto da recepção do heliocentrismo — sobretudo quanto à interpretação das Escrituras —, manteve-se católico até o fim da vida e buscou insistentemente conciliar sua pesquisa com a fé. O conflito não foi entre ciência e religião em si, mas entre diferentes concepções hermenêuticas e institucionais sobre a relação entre cosmologia e Revelação.

3.2. A Crise da Física Aristotélica e a Ascensão do Método Matemático

A transição da Escolástica para a Modernidade foi acompanhada por uma revolução na compreensão do cosmos, que teve profundas implicações metafísicas. A física aristotélica, que dominou o pensamento medieval, concebia o universo como uma totalidade ordenada, na qual cada ente possuía uma natureza própria e um fim intrínseco (*causa finalis*)^{cc}. O modelo cosmológico vigente, consolidado na obra de Cláudio Ptolemeu (séc. II d.C.), organizava essa visão em um sistema geocêntrico, no qual a Terra ocupava o centro do universo e os astros moviam-se em esferas concêntricas ao seu redor.

Esse modelo *dialogou* profundamente com a teologia cristã medieval. A centralidade da Terra no cosmos era interpretada não apenas em um sentido astronômico, mas antropológico e metafísico: se o homem é o ápice da criação e se Deus intervém na história humana, faz sentido que a Terra ocupe um lugar especial na estrutura cósmica. Essa visão não implicava uma exaltação do homem, pois na concepção medieval, o mundo terrestre era o plano da queda e da corrupção, enquanto os céus eram esferas de perfeição e ordem.

Com o Renascimento, essa cosmovisão medieval começa a ser desafiada. A crescente valorização do ser humano como medida do real no Humanismo e a ênfase no conhecimento técnico e experimental abriram espaço para novas investigações sobre a natureza. Esse movimento atingiu seu ápice com a Revolução Copernicana, que alterou profundamente a relação entre ciência, metafísica e religião.

3.3. Do Geocentrismo ao Heliocentrismo: O Abalo na Estrutura Metafísica

O modelo heliocêntrico, proposto por Nicolau Copérnico, reformulava a cosmologia aristotélica ao afirmar que a Terra não ocupava o centro do universo, mas orbitava o Sol como um dos planetas em movimento⁶². Essa teoria, que inicialmente encontrou resistência tanto na ciência tradicional quanto entre autoridades religiosas — incluindo críticos protestantes como Lutero e Melanchthon —, foi posteriormente desenvolvida por Johannes Kepler e Galileu Galilei, cujas observações empíricas confirmaram o deslocamento do geocentrismo para um modelo astronômico heliocêntrico⁶³.

Essa mudança não foi apenas uma questão científica, mas uma revolução na própria concepção do lugar do homem no cosmos. O geocentrismo medieval reforçava uma visão ordenada da realidade, na qual cada ser ocupava um lugar hierárquico no plano divino.

^{cc} Convém recordar que, para Aristóteles, o universo era finito em extensão, mas eterno em duração: não havia vazio nem infinitude espacial, e o movimento era eterno, pois o cosmos era imperecível. A Terra ocupava o centro, imóvel, cercada por esferas concêntricas que giravam com regularidade, movidas por inteligências celestes. O mundo sublunar — da Terra à Lua — era composto pelos quatro elementos e sujeito à geração e corrupção; o mundo supralunar, feito de éter, era considerado imutável e perfeito. Esse sistema oferecia não apenas uma explicação física, mas uma hierarquia metafísica do cosmos, ordenado segundo causas e finalidades próprias. Cf. Reale³.

Com a substituição desse modelo por um universo infinito e regido por leis matemáticas⁶⁴, o homem perdeu sua centralidade metafísica⁶⁵, e o cosmos passou a ser interpretado em termos mecanicistas, sem finalidade inerente.

Instaurou-se, então, uma crise intelectual e espiritual. Se o universo é regido por leis impessoais, qual é o papel da Providência?⁶⁶ Se o cosmos não é hierárquico, ainda resta algum sentido objetivo na ordem das coisas? Essas perguntas não implicavam, necessariamente, a rejeição da fé, mas inauguravam uma profunda transformação na maneira como os intelectuais europeus compreendiam a relação entre Deus, a natureza e o conhecimento humano.

Dessa crise nasceram duas reações fundamentais: por um lado, a busca por um novo fundamento epistemológico seguro, o que conduziu ao racionalismo cartesiano; por outro, o abandono progressivo da teleologia, substituída por uma concepção do real como mecanismo regulado por leis matemáticas, silenciosas e impessoais.

3.4. A Matematização da Natureza: O Método Cartesiano e o Mecanismo

A filosofia natural aristotélica explicava os fenômenos do mundo em termos de qualidades intrínsecas dos corpos, distinguindo entre matéria e forma, ato e potência, e causas finais. Essa abordagem era qualitativa e buscava o significado e a finalidade das coisas, em vez de apenas medir seus comportamentos.

Com Galileu e Kepler⁶⁷, essa perspectiva começou a ser substituída por um modelo quantitativo e mecanicista. O objetivo da ciência passou a ser descobrir as leis matemáticas que regem os fenômenos naturais, eliminando qualquer noção de causalidade final⁶⁸. Como dizia Galileu, “o livro da natureza está escrito em caracteres matemáticos”⁶⁹.

Essa nova concepção influenciou profundamente René Descartes, que via na matemática o ideal de certeza. Seu objetivo era construir um sistema filosófico tão rigoroso quanto a geometria euclidiana, onde cada verdade pudesse ser derivada logicamente de princípios autoevidentes⁷⁰. Esse racionalismo lógico-dedutivo, inspirado na matemática, rejeitou a metafísica tradicional e colocou a clareza conceitual acima da investigação do ser.

A ciência, assim, tornou-se cada vez mais experimental e matematizada⁷¹, descartando explicações baseadas em causas formais e finais, enquanto o realismo perdia espaço para um racionalismo abstrato, interessado mais na estrutura do pensamento do que na estrutura do ser. Esse deslocamento preparou o terreno tanto para o nominalismo moderno, que rejeitaria qualquer noção de essência fixa no mundo, quanto para o empirismo, que passaria a conceber o conhecimento apenas como resultado da experiência sensível, sem fundamento metafísico subjacente.

A crise da física aristotélica não foi apenas um evento científico, mas uma mudança radical na estrutura do pensamento ocidental⁷². A transição do modelo cosmológico e metafísico medieval para o modelo copernicano e mecanicista deslocou a ênfase do ser e da finalidade para a regularidade e o cálculo matemático. Nesse processo, a metafísica perdeu seu papel na explicação do real, substituída pelo método quantitativo; a visão teocêntrica do cosmos foi transformada em um universo infinito, desprovido de hierarquia objetiva; e o conhecimento passou a ser guiado por critérios de precisão e certeza.

Essa transformação não implicou uma rejeição imediata da religião, mas gerou um cenário de ceticismo e de incerteza quanto ao lugar do homem e de Deus no universo. É nesse contexto que se deve compreender o impacto da Reforma Protestante, que ofereceu novas respostas religiosas e espirituais às tensões abertas pela dissolução da metafísica clássica.

4. A Reforma Protestante e a Influência do Nominalismo

Paralelamente à crise da metafísica e à ascensão da ciência moderna, o século XVI testemunhou um dos eventos mais disruptivos da história ocidental: a Reforma Protestante. O movimento liderado por Martinho Lutero rompeu com a tradição teológica da Cristandade, substituindo a visão sacramental e hierárquica da Igreja por uma abordagem mais individualista e subjetiva da fé⁷³.

Lutero foi profundamente influenciado pelo nominalismo ockhamista, especialmente em sua rejeição da metafísica tomista e na ênfase no voluntarismo divino⁷⁴. A tradição universitária alemã da época, marcada pela herança de Guilherme de Ockham e Gabriel Biel, havia acentuado a ideia de que a vontade de Deus não se submete a nenhuma ordem racional, e que a razão humana é incapaz de alcançar verdades metafísicas de modo seguro. Para Lutero, a razão não só é limitada, mas corrompida, incapaz de servir como caminho confiável para a verdade⁷⁵. A salvação não se dá pela ordem objetiva do ser, mas exclusivamente pela fé. Essa concepção desloca ainda mais o foco da filosofia para a interioridade subjetiva e mina a confiança medieval na razão como mediadora entre Deus e o mundo.

A consequência desse processo foi a multiplicação de interpretações religiosas e o enfraquecimento da unidade intelectual do Ocidente. Sem uma ordem objetiva garantida pela metafísica e pela teologia, abriu-se espaço para o ceticismo e para a subjetivação da verdade. A fé se tornou uma adesão interior, desvinculada de mediações ontológicas e institucionais, reforçando um ambiente de pluralismo religioso e fragmentação cultural. Essa fragmentação repercutiu também na filosofia, que se viu diante de uma questão cada vez mais urgente: se não podemos confiar plenamente na razão, nem na tradição, onde encontrar um fundamento universal para o conhecimento?¹⁷

5. A Filosofia Torna-se Autorreferente: A Transição para Descartes

Com o enfraquecimento da tradição clássica, a crise da física aristotélica, o impacto cultural da Reforma Protestante e a ascensão da ciência mecanicista, a filosofia sofreu uma profunda mudança de horizonte¹⁰. O foco deslocou-se do ser para o sujeito cognoscente: em vez de interrogar a realidade em si, a questão central passou a ser como podemos alcançar certeza no conhecimento.

Esse movimento preparou o terreno para René Descartes, que buscou reconstruir a filosofia a partir de fundamentos racionais absolutamente seguros⁷⁶. Seu racionalismo surge como resposta ao ceticismo alimentado pela fragmentação medieval e pela instabilidade religiosa, oferecendo um novo critério epistemológico para sustentar a ciência e a moral.

A partir desse ponto, a filosofia torna-se autorreferente: já não se preocupa prioritariamente com a estrutura ontológica do real, mas com a validade dos processos cognitivos. A certeza não é mais garantida pela inteligibilidade do ser, mas pela evidência clara e distinta do pensamento humano⁷⁷.

Assim se abre a era moderna. O *cogito* cartesiano redefinirá a própria noção de verdade, deslocando o problema filosófico da ordem objetiva do mundo para a certeza subjetiva do sujeito pensante. Essa virada marca o ponto de ruptura definitivo entre a tradição clássica e a modernidade, cujas consequências se estenderão da epistemologia até a própria concepção de dignidade humana.

6. Da Ontologia à Epistemologia: Racionalismo, Empirismo e a Crítica Kantiana

6.1. Descartes e o Racionalismo

O pensamento cartesiano representa um ponto de inflexão na história da filosofia ocidental. Ao buscar um fundamento inabalável para o conhecimento, René Descartes^{dd} desloca a questão filosófica central do ser para o sujeito pensante, inaugurando a era do racionalismo moderno⁷⁶. Sua filosofia, longe de ser apenas um novo sistema teórico, expressa uma tentativa de reconstruir o conhecimento sobre bases seguras em um contexto de crise intelectual.

A fragmentação do saber já era um problema latente desde a Baixa Idade Média, mas torna-se ainda mais evidente na modernidade. A revolução científica e a especialização do conhecimento levaram a uma cisão entre diferentes áreas, fazendo com que a integração da totalidade do real se tornasse um desafio. Esse problema se reflete, por exemplo, na

^{dd} René Descartes, fundador do racionalismo moderno, rompeu com a tradição escolástica ao propor um método baseado na certeza matemática. Em *Discurso do Método*, introduziu a dúvida metódica, e seu dualismo entre mente e corpo foi criticado por comprometer a unidade substancial do ser humano.

medicina, onde a crescente ênfase nos aspectos biológicos do corpo humano reduz a compreensão da saúde a um modelo puramente mecanicista, deixando de lado a dimensão metafísica da pessoa. O mesmo ocorre na filosofia cartesiana: sua busca pela certeza resulta na separação entre pensamento e realidade, fazendo com que o conhecimento se torne autorreferente.

6.1.1. A Dúvida Metódica e a Abstração Matemática

Para superar o ceticismo promovido pela dissolução do pensamento medieval, Descartes adota um método baseado na dúvida radical. Seu objetivo era encontrar um princípio absolutamente certo, algo que não pudesse ser contestado por nenhuma hipótese cética. Ele decide, então, duvidar de tudo que poderia ser falso:

1. Os sentidos podem nos enganar, portanto não são fontes seguras de conhecimento.
2. As experiências do mundo podem ser ilusórias, então a realidade externa não pode ser garantida de imediato.
3. O próprio raciocínio pode ser falho, pois é possível que um *gênio maligno* nos engane em todas as coisas.

Nesse processo de depuração, Descartes chega a um único princípio inquestionável: *cogito, ergo sum* – “penso, logo existo”⁷⁰. Essa formulação marca o nascimento da autorreferência epistemológica^{ee}, na qual o conhecimento não parte mais de uma realidade objetiva, mas da clareza e distinção das ideias no pensamento⁷⁷.

A partir daí, Descartes busca um novo modelo de conhecimento que possa garantir certeza absoluta. Ele o encontra na matemática, que se torna o paradigma para toda a filosofia e ciência. O conhecimento verdadeiro não deve ser extraído da observação do mundo físico, mas deve ser construído dedutivamente, como um sistema lógico-matemático. A metafísica aristotélica, que investigava o ser e suas causas, é gradualmente substituída pela estruturação racional do conhecimento em termos matemáticos.

Essa mudança teve consequências profundas e ambivalentes. De um lado, permitiu a extraordinária evolução da ciência e da tecnologia, conduzindo à descoberta das partículas subatômicas e ao domínio da matéria em nível microscópico. A física e a química modernas foram moldadas por esse modelo, permitindo avanços que transformaram completamente a sociedade. Contudo, ao mesmo tempo, essa abordagem reforçou a fragmentação do conhecimento: se cada ciência se desenvolve com sua própria lógica interna, sem necessidade de conexão com um todo maior, então o saber se dispersa e perde sua unidade ontológica.

^{ee} Cornelio Fabro observa que o cogito inaugura uma nova forma de pensar, em que a certeza do eu se impõe sobre a realidade do ser, constituindo o germe do subjetivismo moderno.

A busca cartesiana pela certeza, paradoxalmente, levou a uma hiperespecialização do conhecimento, onde cada área se tornou um domínio isolado, muitas vezes incapaz de dialogar com as demais. Essa fragmentação continua a ser um problema na academia e na ciência contemporânea.

6.1.2. A Alma e a Separação Corpo-Espírito: A Fragmentação da Pessoa e suas Consequências

Além de suas implicações epistemológicas, a filosofia cartesiana teve um impacto profundo na concepção de ser humano. Sua distinção entre *res cogitans* (substância pensante) e *res extensa* (substância material) estabelece uma separação radical entre mente e corpo, tratando este último como um simples mecanismo autômato⁷⁸.

Esse dualismo inaugurou dois caminhos aparentemente opostos, mas que compartilham a mesma raiz filosófica:

1. A negação da alma como algo imaterial. Com a crescente ênfase na ciência mecanicista, a mente passou a ser vista como um mero subproduto do cérebro, reduzindo a consciência a processos físico-químicos. Isso começou com a psicologia freudiana, que rejeitou a concepção metafísica de alma, e culminou nas abordagens neurocientíficas contemporâneas, que tratam a mente como uma secreção do cérebro, sem nenhuma dimensão transcendente.
2. O espiritualismo desencarnado. Por outro lado, o dualismo cartesiano também forneceu bases para concepções que enxergam a alma como completamente separada do corpo, o que ressurge em ideias espiritualistas e esotéricas, como no espiritismo e em certas filosofias orientais. Nessa visão, o corpo se torna algo secundário, e a alma pode migrar para diferentes corpos ou até existir de forma independente.

Ambas essas concepções - a materialista e a espiritualista - são resquícios do dualismo cartesiano, pois rompem com a unidade substancial da pessoa humana.

6.1.3. Deus como Garantia Epistemológica

O ceticismo de Descartes era metodológico, não ontológico. Ele não duvidava da realidade do mundo de maneira absoluta, mas via a dúvida como um instrumento para eliminar crenças infundadas e reconstruir o conhecimento sobre bases indubitáveis. Seu objetivo era restabelecer a certeza na ciência e na religião, assegurando um fundamento seguro para o conhecimento.

Apesar de sua separação entre pensamento e realidade, Descartes ainda precisava resolver o problema da verdade objetiva. Se o conhecimento depende exclusivamente da mente, como garantir que nossas ideias não são ilusões? Para superar essa dificuldade, ele introduz

a noção de ideias inatas, conceitos que a mente já possui independentemente da experiência sensível. Entre essas ideias, a mais importante é a ideia de Deus.

Descartes argumenta que a existência de Deus é necessária para garantir a veracidade do conhecimento. Se somos seres finitos e falíveis, de onde vêm noções como bondade, verdade e perfeição, que claramente excedem nossa própria natureza? Ele conclui que essas noções não podem ter sido criadas por nós, nem derivadas da experiência sensível, pois nenhuma experiência contingente poderia nos dar a ideia de um ser absolutamente perfeito. Assim, Deus se torna uma necessidade lógica dentro do sistema cartesiano: sua existência é a única explicação possível para a origem das ideias perfeitas que encontramos em nossa mente⁷⁹.

Além disso, como um ser perfeito e veraz, Deus não permitiria que estivéssemos constantemente enganados. Isso significa que o conhecimento é confiável porque Deus garante a correspondência entre nossas ideias claras e distintas e a realidade objetiva. No entanto, essa solução gera tensões internas em seu sistema.

Se a razão é suficiente para conhecer a verdade, por que precisaríamos de Deus para garantir a validade do conhecimento? E, ao mesmo tempo, se Deus é necessário para validar o conhecimento, isso não implicaria que a razão, sozinha, é insuficiente? Esse paradoxo abre espaço para novas críticas, que serão levadas adiante pelos empiristas e culminarão na síntese crítica de Kant.

Por fim, um ponto crucial do cartesianismo é que a matéria não é essencial para o conhecimento. Como substância pensante (*res cogitans*), a alma pode conhecer as verdades racionais independentemente da experiência sensível. Essa concepção influenciaria fortemente o racionalismo posterior, reforçando a ideia de que a mente é autônoma em relação ao mundo físico, o que afastaria ainda mais a filosofia da tradição clássica.

O racionalismo cartesiano então rompe com esta tradição ao fundar o conhecimento na subjetividade do pensamento e não na inteligibilidade objetiva do ser. Essa mudança resultou em três grandes consequências: a fragmentação do saber, a separação entre pensamento e realidade e o dualismo corpo-alma.

6.1.4. Spinoza: a Substância Única e a Dissolução da Pessoa

O racionalismo moderno, iniciado com Descartes, procurava restaurar a certeza do conhecimento rompendo com os pressupostos da metafísica clássica. A mente tornou-se o ponto de partida, e a clareza lógica, o critério da verdade. Essa guinada deslocou o eixo da filosofia: da participação no ser à evidência do pensamento; da ordem objetiva do cosmos à ordem interna da razão.

Spinoza emerge desse mesmo solo racionalista, mas leva sua lógica às últimas consequências. Onde Descartes ainda conservava a transcendência divina como garantia epistemológica, Spinoza radicaliza a imanência e propõe uma metafísica em que Deus já não é o fundamento da verdade, mas a própria totalidade do ser. Seu sistema, embora construído com rigor matemático, constitui uma ruptura silenciosa e profunda com a ontologia da alteridade. Ele representa o momento em que o racionalismo se transforma em monismo — e, nesse processo, dissolve a pessoa.

Benedictus de Spinoza, ao desenvolver sua obra central, *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica*, não apenas herda os pressupostos do racionalismo cartesiano, mas reconfigura toda a estrutura metafísica do Ocidente. Sua filosofia se edifica sobre um único axioma ontológico: só existe uma substância, infinita, necessária e autoexistente, a qual ele nomeia como Deus ou Natureza (*Deus sive Natura*)⁸⁰. Este conceito — que à primeira vista pode parecer uma variação da teologia tradicional — representa, na verdade, um corte ontológico decisivo: a substituição do Deus pessoal e criador por uma totalidade impessoal e imanente, na qual tudo o que existe não é mais criatura, mas apenas modo transitório de expressão. Toda distinção real entre Criador e criatura, entre pessoa e mundo, entre liberdade e necessidade, é absorvida por uma unidade absoluta.

Na metafísica clássica, especialmente segundo Aristóteles e Tomás de Aquino, a substância é entendida como aquilo que subsiste em si mesmo, como o sujeito último de predicação e mudança. No ser humano, essa substância é uma unidade composta de matéria e forma, aberta à transcendência e dotada de finalidade. Em Tomás, essa substância participa do ser divino por analogia, sem jamais se confundir com ele. A criação, nesse horizonte, é um dom, e a dignidade do ser humano decorre precisamente de sua estrutura ontológica como pessoa: um ser racional e livre, criado à imagem de Deus e chamado à comunhão.

Spinoza nega essa distinção. Para ele, só há uma substância — infinita, eterna, autoexistente — e tudo o mais são *modos* dessa substância. Não há múltiplas substâncias finitas, nem distinção real entre Criador e criatura. A pluralidade dos entes é apenas uma manifestação necessária dos atributos dessa substância única. A razão geométrica do sistema não admite contingência nem liberdade pessoal. Tudo que existe é, e é como é, por necessidade lógica da natureza divina.

Essa visão implica o colapso da alteridade ontológica: o ser humano não é mais distinto de Deus, nem está ordenado a Ele por participação; é apenas uma expressão transitória da substância, sem fim último, sem vocação, sem transcendência. A dignidade, portanto, não pode mais ser compreendida como inerente à pessoa enquanto imagem do Criador, pois não há um Deus pessoal, nem uma imagem. Há apenas natureza em sua infinita causalidade imanente.

Se o nominalismo havia iniciado a dissolução da essência ao negar a realidade objetiva dos universais, Spinoza consuma esse processo ao negar a distinção entre essência e existência, entre ser e ente, entre pessoa e totalidade. O nominalismo deslocara a inteligibilidade do ser para o sujeito; Spinoza dissolve o próprio sujeito na lógica do ser único. A identidade pessoal não tem fundamento real, pois não há substância individual — só há uma substância, e todas as distinções são ilusórias.

A proposta spinozista, embora revestida de rigor lógico, culmina numa ética sem sujeito e numa ontologia sem pessoa. A liberdade, tal como a dignidade, é reinterpretada como compreensão da necessidade. Não há ação, apenas consciência do que já está determinado. Não há relação, apenas expressão.

Essa dissolução do homem na substância única será retomada, sob outros nomes, nas correntes contemporâneas que recusam a centralidade ontológica do ser humano — do ecocentrismo radical ao pós-humanismo técnico. Nelas ressoa, ainda que de forma disfarçada, a negação spinozista da diferença, da hierarquia no ser e da transcendência. Contra isso, torna-se urgente recordar que a pessoa só pode ser digna se for real enquanto pessoa — e só pode sê-lo se não for uma onda indistinta no oceano do ser, mas uma substância viva, criada e chamada.

6.1.5. Influências Escolásticas na Lógica Cartesiana: O Formalismo Desencarnado da Razão

Após a inflexão radical operada por Spinoza — cuja metafísica da substância única leva o racionalismo ao limite da dissolução da alteridade e da transcendência —, torna-se necessário retomar a genealogia desse mesmo racionalismo, voltando o olhar para suas raízes menos visíveis. Descartes, embora frequentemente apresentado como fundador da filosofia moderna, não formulou seu sistema em completo isolamento. Sua formação no Collège de La Flèche, sob direção jesuíta, o inseriu profundamente na tradição da escolástica tardia, especialmente nas estruturas lógicas e metafísicas sistematizadas por autores como Francisco Suárez, Eustachius a Sancto Paulo e os manuais derivados do *Cursus Conimbricensis*⁸¹.

Essa escolástica do final do século XVI e início do XVII, já distante do vigor metafísico de Tomás de Aquino, tendia ao formalismo lógico e à abstração conceitual. A lógica deixava de ser um instrumento da inteligência ordenada ao ser para se tornar, pouco a pouco, um jogo de relações internas ao pensamento, um aparato técnico que podia funcionar sem referência direta à realidade ontológica.

Descartes herdou esse aparato e o radicalizou. Conservando a estrutura dedutiva, depurou-a da metafísica do ser que lhe dava sentido. Onde os escolásticos ainda falavam de essência e ato, Descartes impôs a matemática como paradigma universal do saber. A razão já não contempla o ser — ela o organiza, o reordena a partir de si mesma.

Essa transição, sutil mas decisiva, revela uma continuidade histórica: o formalismo lógico da escolástica tardia facilitou a emergência da razão moderna como instância autônoma e autorreferente. Embora Descartes rejeitasse abertamente o aristotelismo e a teologia escolástica, sua confiança na razão como fundamento da certeza encontra precedente nas operações lógicas descoladas do real que já circulavam em sua formação⁸¹.

De modo ainda mais profundo, é possível identificar aqui a presença velada do nominalismo, não em sua forma explícita, mas em seus efeitos: o deslocamento da inteligibilidade do mundo para o pensamento, a redução dos universais a construções mentais, e a desconfiança quanto à mediação ontológica entre razão e ser.

Ainda que Descartes não fosse herdeiro direto do nominalismo, sua visão de que a razão do sujeito é a medida última das coisas se articula intimamente com o subjetivismo nominalista: em ambos os casos, a inteligibilidade não reside mais no ser, mas no sujeito^{ff}. Esse deslocamento prepara o caminho para o empirismo britânico, especialmente em John Locke, que contestará a noção de ideias inatas e argumentará que todo conhecimento deriva da experiência sensível.

6.2. Locke e o Empirismo: O Conhecimento como Experiência

O empirismo surge como uma das respostas ao racionalismo cartesiano. Se Descartes havia colocado a razão como a fonte última do conhecimento, os empiristas questionam essa concepção e propõem um princípio oposto: todo conhecimento deve derivar da experiência sensível⁸².

Essa mudança filosófica acompanha uma transformação maior na mentalidade europeia dos séculos XVII e XVIII^{gg}. A Revolução Científica e o avanço da experimentação no campo da física, da medicina e da biologia fortaleceram a ideia de que o conhecimento deve ser baseado na observação e não em deduções metafísicas⁸³. Com isso, a

^{ff} A metafísica racionalista, especialmente em Descartes e Leibniz, propõe um sistema lógico-formal fundado em ideias inatas ou axiomas autoevidentes, a partir dos quais se deduz todo o conhecimento. Para pensadores tomistas como Étienne Gilson e Cornelio Fabro, bem como para críticos existenciais como Heidegger, esse racionalismo — embora distinto do nominalismo medieval — herda sua ruptura mais profunda: a separação entre o pensar e o ser. O real já não é o ponto de partida do conhecimento, mas algo que deve ser reconstruído a partir da interioridade subjetiva, marcando uma inflexão epistemológica que dissolve o princípio da participação e da analogia do ser.

^{gg} O surgimento do empirismo filosófico está inserido em um contexto histórico marcado por profundas transformações políticas e científicas. As guerras civis na Inglaterra, a consolidação do parlamentarismo e o fortalecimento do espírito prático impulsionaram a valorização da experiência concreta sobre princípios abstratos. Ao mesmo tempo, a fundação da *Royal Society* (1660) institucionalizou a indução experimental como método de investigação, promovendo a observação sistemática dos fenômenos naturais como base do saber. Nesse cenário, pensadores como Francis Bacon e John Locke refletem a transição de uma epistemologia fundada na essência para outra centrada no dado sensível e verificável.

epistemologia moderna desloca-se cada vez mais para o domínio do verificável, e a própria metafísica passa a ser vista como uma especulação sem fundamento.

O empirismo britânico tem como principais expoentes John Locke, George Berkeley e David Hume, mas sua influência se estende muito além desses nomes. Ele molda profundamente o pensamento moderno, as ciências e a medicina, ao mesmo tempo em que contribui para uma visão fragmentada do homem e do conhecimento.

6.2.1. O Fundamento do Empirismo: A Tábula Rasa e a Origem das Ideias

John Locke inaugura o empirismo moderno ao rejeitar a noção de ideias inatas defendida por Descartes⁸⁴. Para Locke, o conhecimento não tem origem em ideias inatas, mas surge exclusivamente da experiência. Diferente do racionalismo cartesiano, que concebia a razão como autônoma em relação ao mundo sensível, Locke propõe que a mente humana, ao nascer, é como uma folha em branco, uma *tábula rasa*, desprovida de qualquer conteúdo prévio. Todas as ideias e todo conhecimento resultam da interação do sujeito com o mundo externo, por meio da experiência sensível e da reflexão sobre os dados recebidos.

Esse princípio radicalmente empirista implica que o homem não possui determinações intrínsecas: ele é vazio de natureza própria e só se constitui como sujeito à medida que absorve e organiza as impressões sensoriais. Diferente da tradição aristotélico-tomista, que via o ser humano como dotado de uma essência fixa e de uma inclinação natural para a verdade, Locke descreve o sujeito como um receptor passivo, cuja identidade é moldada inteiramente pelo ambiente.

O empirismo lockeano não apenas desloca o eixo do conhecimento para a experiência externa, mas também altera a própria concepção do homem^{hh}. O sujeito não é definido por uma essência, mas por aquilo que ele adquire ao longo da vida. Essa visão está diretamente ligada à ideia de propriedade, conceito central na filosofia política de Locke⁸⁵. Se o homem nasce sem determinações, então ele é um proprietário de si mesmo, um ser que constrói sua identidade e seu sentido a partir da posse de sua própria existência e do mundo ao seu redor. O indivíduo, assim, não é um ser com uma natureza inerente, mas um agente que se define pela apropriação e pelo uso da realidade externa.

Essa concepção abre caminho para duas consequências filosóficas fundamentais: primeiro, o deslocamento da identidade humana do ser para a posse, de modo que o homem deixa de ser um ente que participa de uma ordem objetiva da realidade e passa a se constituir na relação com aquilo que possui; segundo, a criação de sentido a partir do próprio indivíduo, pois, se não há essência prévia ou inclinação natural ao bem e à verdade, então o sujeito

^{hh} Em sua teoria política, influente para o liberalismo moderno, John Locke rompe com a concepção aristotélica ao afirmar que a sociedade é fruto de um contrato racional, não de uma natureza política intrínseca.

torna-se a medida de todas as coisas. A realidade não contém significado intrínseco; ela adquire sentido apenas na medida em que é percebida e organizada pelo homem.

Tal trajetória tem desdobramentos profundos. Se tudo o que o homem conhece vem da experiência e se ele não possui determinações inatas, então o conhecimento não é mais uma descoberta de verdades objetivas, mas uma construção baseada naquilo que é útil, verificável e aplicável. Assim, o empirismo de Locke elimina a dimensão teleológica da existência humana, substituindo a busca pela verdade pela busca pela utilidade e pelo domínio prático do mundo. Essa visão preparará o terreno para o utilitarismo e o pragmatismo modernos, além de influenciar diretamente a teoria política e econômica liberal, na qual o indivíduo é definido pelo que possui e pelo que pode produzir.

6.2.2. O Impacto do Empirismo na Medicina e nas Ciências

A medicina e as ciências biológicas foram diretamente influenciadas pelo empirismo. A ênfase na observação dos sintomas e na experimentação clínica levou a um desenvolvimento sem precedentes na compreensão do corpo humano, das doenças e de seus tratamentos⁸⁶.

No entanto, esse modelo teve um efeito colateral importante: a medicina tornou-se progressivamente mecanicista, concentrando-se apenas na biologia do corpo, sem considerar a dimensão metafísica da pessoa humana. Se Descartes já havia reduzido o corpo a uma máquina biológica, o empirismo reforça essa tendência ao sugerir que tudo o que não pode ser observado diretamente deve ser descartado como especulação.

Esse reducionismo teve implicações duradouras. Hoje, ainda se observa na medicina uma tendência a tratar o ser humano como um agregado de processos químicos e biológicos, ignorando aspectos como a consciência, a subjetividade e a dimensão espiritual. Esse é um dos desdobramentos mais marcantes da influência empirista na cultura moderna.

6.2.3. Do Empirismo à Dissolução do Homem: A Perda da Alma Imortal

Desde os gregos, a filosofia refletia sobre a oposição entre corpo e alma. Platão, no *Fédon*, argumentava que a alma era imortal e transcendente, enquanto o corpo era apenas um instrumento temporário. Já Aristóteles, como analisa Giovanni Reale, concebia a alma como o princípio vital e forma substancial do corpo, inseparável da identidade do ser humano³. Apesar de abandonar o dualismo platônico, Aristóteles não reduz a alma à matéria, mas a entende como ato primeiro de um corpo natural que tem a vida em potência.

Os racionalistas modernos preservaram essa visão: para Descartes, o homem era essencialmente uma substância pensante, dotada de um princípio racional que o distinguia dos animais. O empirismo, no entanto, alterou profundamente esse paradigma. As

características humanas passaram a ser compreendidas não como determinações essenciais, mas como propriedades adquiridas ao longo da experiência.

Essa nova concepção abriu caminho para a dissolução da noção de alma. Se o conhecimento se fundamenta apenas na experiência sensível, tudo aquilo que não pode ser percebido empiricamente torna-se duvidoso ou irrelevante. Desse modo, a alma imortal desapareceu do horizonte filosófico, a diferença entre o homem e os animais se diluiu, e o próprio antropocentrismo renascentista culminou em sua negação: o homem passa a ser visto como apenas mais um fenômeno natural, sem distinção substancial em relação às demais criaturas.

Esse processo encontrou expressões ainda mais radicais em pensadores posteriores, que serão analisados adiante. David Hume, ao levar o empirismo às suas últimas consequências, chegou a um ceticismo quanto à própria identidade pessoal, descrevendo o “eu” como um feixe de percepções transitórias, sem unidade substancial. Já Thomas Hobbes, em uma linha paralela, concebeu o homem como uma máquina de autopreservação, movida por desejos e aversões mecânicas, antecipando os traços do cientificismo moderno. Enquanto Locke ainda preservava um empirismo moderado, ancorado em direitos naturais e certa dignidade do indivíduo, autores como Hume e Hobbes expõem com clareza as consequências do abandono da alma como princípio substancial: o colapso da metafísica clássica e a dissolução progressiva da concepção unitária e transcendente do homem.

6.2.4. Thomas Hobbes: Materialismo, Mecanização do Homem e o Estado Absoluto

O empirismo britânico não surge de forma homogênea e linear. Antes de Locke, Thomas Hobbes já havia desenvolvido uma filosofia empirista com fortes traços materialistas e mecanicistas. Inspirado pela física de Galileu e pelo método matemático, Hobbes descreve a realidade como composta apenas de matéria e movimento, e os seres humanos não são exceção. Ele desenvolve uma antropologia materialista, na qual o ser humano é guiado por impulsos mecânicos de autopreservação. O homem é uma máquina biológica, movida exclusivamente por estímulos externos, sem distinção entre alma e corpo, pensamento e matéria⁸⁷.

Essa concepção tem implicações diretas para sua filosofia política. Se os seres humanos são caracterizados por uma inclinação constante à competição, ao medo e ao desejo de poder, então, em seu estado natural, vivem em um cenário de guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*), no qual a vida é "solitária, pobre, sórdida, brutal e curta"⁸⁷. Para evitar esse caos, os indivíduos devem abdicar de sua liberdade natural e transferir sua

soberania a um governo absoluto: o Leviatã, cuja função é garantir a ordem e impedir a destruição mútua^{88, ii}.

Essa posição difere radicalmente da teoria política de Locke. Enquanto Locke, um século depois, defenderá direitos naturais inalienáveis e um contrato social baseado no consentimento, Hobbes sustenta que a estabilidade política só é possível pela submissão irrestrita ao poder centralizado. O Estado, para Hobbes, não existe para realizar um bem objetivo, mas para suprimir os instintos^{jj} destrutivos do homem e assegurar sua sobrevivência⁸⁹.

A influência do mecanicismo revela uma das tensões do empirismo inicial: se todo conhecimento provém da experiência sensível, como justificar uma teoria tão geral da política e da natureza humana? A resposta de Hobbes está em seu método determinista: todas as ações humanas podem ser explicadas por causas materiais e necessárias, assim como os corpos em movimento na natureza⁸⁹. Essa perspectiva o aproxima do nominalismo ockhamista, pois, se o conhecimento se reduz à experiência sensível e não há universais, então toda ordem objetiva do ser é descartada⁹⁰.

O materialismo empirista de Hobbes representa um dos primeiros passos na dissolução da antropologia clássica. Se para Aristóteles e Tomás de Aquino a razão e a inteligência ordenavam o homem em direção a um fim superior, para Hobbes o intelecto é apenas uma função do corpo, sem qualquer finalidade transcendente. O ser humano não possui dignidade intrínseca, mas é apenas uma máquina biológica que busca maximizar seus interesses. Essa concepção terá consequências profundas na modernidade, preparando o terreno para o utilitarismo e a tecnocracia⁹⁰.

ⁱⁱ Enquanto a teologia cristã reconhece a presença do mal no ser humano (por meio do pecado original), essa realidade não é terminal, mas parte de uma história de redenção: o homem é ferido, mas chamado à salvação. Em Hobbes, por outro lado, o mal torna-se fundamento da política: a desordem é contida não pela graça, mas pelo controle. Não há espaço para conversão, apenas para contenção. O pecado original, que na tradição cristã abre para a ação da graça, é convertido aqui em justificativa para o poder absoluto.

^{jj} A referência a “instintos” pressupõe algum tipo de estrutura natural relativamente estável no ser humano. No entanto, correntes materialistas que negam qualquer essência ou natureza humana incorreriam, nesse ponto, em um uso contraditório da linguagem: tratam como universais e estruturais certos impulsos que sua própria antropologia não poderia admitir como tais. O paradoxo revela uma tensão não resolvida entre o empirismo radical e a necessidade de fundamentos antropológicos minimamente estáveis.

6.2.5. George Berkeley e o Idealismo Empirista: Ser é Perceber

Se Locke já havia reduzido o conhecimento à experiência sensível, George Berkeley^{kk} leva essa concepção ao extremo, rejeitando completamente a existência de uma realidade material independente da percepção. Para ele, "ser é ser percebido" (*esse est percipi*) - isto é, um objeto só existe na medida em que é percebido por uma mente⁹¹.

No sistema empirista clássico, a realidade era concebida como composta de substâncias materiais que afetam nossos sentidos. Berkeley, no entanto, argumenta que essa noção é uma abstração desnecessária: nunca percebemos diretamente a matéria, apenas as ideias que temos dela^{91, 92}. Assim, tudo o que chamamos de *mundo exterior* não passa de um conjunto de percepções na mente do sujeito. A matéria, como algo independente da percepção, seria um conceito vazio e injustificável.

Esse idealismo radical leva a um problema solipsista. Se tudo o que existe são as minhas percepções, como posso ter certeza de que algo existe além da minha própria mente? Diferente de Descartes, que parte do *eu penso* como garantia da existência do sujeito, Berkeley parece encaminhar-se para uma conclusão ainda mais autorreferente: o mundo inteiro existe apenas como uma ideia para mim. Isso significa que toda a realidade se estrutura a partir da mente individual, sem qualquer garantia externa de que algo exista além de sua própria experiência subjetiva. O pensamento de Berkeley pode, portanto, ser interpretado como uma forma extrema de solipsismo, no qual o sujeito é a única realidade certa, e tudo o mais existe apenas como objeto de seu pensamento^{ll}.

Para escapar dessa armadilha, Berkeley introduz Deus como a garantia da permanência do mundo^{91, 93}. Se os objetos só existem enquanto percebidos, então como eles continuam a existir quando ninguém os observa? A resposta de Berkeley é que Deus percebe todas as coisas continuamente. Assim, a ordem e a estabilidade da experiência não vêm de um mundo físico independente, mas do fato de que a mente divina sustenta todas as percepções.

O idealismo berkeleyano representa um ponto crucial na evolução do empirismo, pois leva à dissolução da matéria como algo independente do sujeito. Em vez de um mundo exterior objetivo, temos apenas um teatro mental, no qual as percepções individuais formam a

^{kk} George Berkeley foi um bispo anglicano conhecido por seu idealismo empirista radical. Sua preocupação central era garantir um lugar para Deus dentro do sistema empirista, contrapondo-se ao materialismo emergente.

^{ll} Apesar da radicalidade do idealismo berkeleyano, há nele uma intuição verdadeira: a consciência humana é a única que percebe o mundo com densidade simbólica — que reconhece a ordem, a beleza e o sentido das coisas. O homem é, nesse sentido, um ser "intermediário": dotado de corpo e espírito, é capaz de tomar consciência do real e elevá-lo à linguagem, à arte, à contemplação. A dependência epistemológica da realidade em relação ao sujeito — como percebedor — não implica que o ser dependa ontologicamente da mente humana; antes, revela a singularidade do intelecto humano como capaz de participar do Logos, a ordem racional do real.

totalidade da realidade. Essa dissolução da matéria e a radicalização da experiência subjetiva prepararão o terreno para o ceticismo de Hume e, mais tarde, para a revolução kantiana.

6.2.6. Hume e o Ceticismo Radical: A Dissolução da Causalidade, da Identidade e da Metafísica

David Hume leva o empirismo às suas consequências mais radicais: se todo conhecimento vem da experiência, então o que realmente podemos conhecer?⁹⁴ Para ele, nossa mente não tem acesso direto a uma realidade objetiva; tudo o que podemos afirmar são os fenômenos da experiência sensível, sem nenhuma garantia de que correspondam a algo além de nossas percepções momentâneas. A metafísica, enquanto tentativa de conhecer a estrutura última da realidade, torna-se inviável, pois seus princípios não podem ser provados pela experiência.

Essa crítica começa com a negação da causalidade como princípio necessário do mundo. Na tradição aristotélica e escolástica, a relação de causa e efeito era um fundamento inquestionável da metafísica: todo evento tinha uma causa necessária, enraizada na estrutura do ser. Hume, no entanto, rejeita essa noção. Segundo ele, nunca percebemos diretamente a relação causal em si, mas apenas a sucessão de eventos⁹⁵. Quando vemos uma bola de bilhar atingindo outra, observamos que um movimento segue o outro repetidamente, mas nunca vemos a *força causal* que liga os dois eventos. A mente humana, acostumada a essas repetições, passa a esperar que um evento sempre siga o outro, mas essa conexão é apenas uma expectativa psicológica, não uma necessidade objetiva da realidade.

Esse ceticismo se estende também à identidade pessoal. Se tudo o que temos são percepções momentâneas, o que nos faz pensar que somos o mesmo *eu* ao longo do tempo? Para Hume, não há uma substância unificada que sustente a identidade pessoal, mas apenas um feixe de percepções transitórias - sensações, pensamentos, memórias - sem uma unidade fixa ou permanente^{94,96}. O que chamamos de eu não passa de um fluxo descontínuo de estados mentais, sem um princípio metafísico que os una^{mm}.

A consequência mais profunda dessa visão é que não apenas a identidade humana, mas toda a estrutura do conhecimento torna-se um jogo de impressões fugidias, sem fundamento racional último. Se não podemos afirmar a causalidade, a identidade ou

^{mm} A principal obra de David Hume, *Tratado da Natureza Humana* (1739), apesar do título, não busca fundar uma antropologia metafísica, mas sim descrever os mecanismos mentais que regem os costumes e as crenças humanas. Sua abordagem das chamadas “ciências morais” parte da observação empírica e psicológica, reduzindo o sujeito a uma coleção de percepções. Assim, a “natureza humana” é compreendida não como essência, mas como resultado da repetição de experiências, hábitos e associações — um ser da natureza, mas sem uma natureza ontológica fixa.

qualquer estrutura fixa do real, então tudo o que chamamos de *ordem e conhecimento* são apenas hábitos da mente, sem conexão necessária com um mundo externo^{95, 97}.

Esse ceticismo absoluto faz de Hume um dos grandes precursores do niilismo moderno. Se a consciência não passa de um fluxo de percepções sem unidade, então não há um *eu substancial*, não há princípios universais e, no limite, não há sequer um sentido objetivo para a existência. O próprio Hume reconhece que seu sistema filosófico leva a um impasse existencial, pois mina qualquer confiança na razão e no conhecimento. A única resposta possível é o pragmatismo: continuamos vivendo como se o mundo fosse ordenado porque isso funciona na prática, mas sem qualquer garantia racional de que ele realmente o seja.

Essa crise epistemológica será o ponto de partida para Kant, que tentará reconstruir a relação entre sujeito e objeto em novos termos, oferecendo uma resposta ao colapso da metafísica tradicional.

7. Do Nominalismo ao Empirismo: A Dissolução dos Universais e a Ascensão do Pragmatismo

O empirismo, assim como o nominalismo, representa uma forma de desconstrução do realismo, e sua conexão com o pensamento ockhamista não é apenas conceitual, mas também cultural e histórica. Ambos compartilham a mesma desconfiança em relação aos universais, rejeitando a existência de estruturas metafísicas fixas e inteligíveis. O nominalismo dissolveu a ideia de que os universais possuem realidade objetiva, e o empirismo seguiu essa mesma linha ao negar a possibilidade de um conhecimento racional independente da experiência sensível⁸⁴.

Para John Locke, como exposto no *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, os universais não existem na realidade, sendo apenas nomes que usamos para agrupar percepções semelhantes⁸⁴. Isso reflete diretamente a tese de Ockham, para quem as categorias universais são meros instrumentos linguísticos sem fundamento ontológico. Já Thomas Hobbes, embora também empirista, leva esse princípio a uma conclusão mais radical, afirmando que todo conhecimento se reduz a matéria e movimento. Ao negar que a mente possa captar verdades universais e imutáveis, Hobbes propõe uma visão mecanicista do homem e da sociedade, na qual as ideias não são reflexos de uma ordem ontológica, mas meros resultados das interações físicas entre os corpos. Esse reducionismo se alinha ao nominalismo ao esvaziar qualquer sentido transcendente do conhecimento e ao descrever a realidade em termos puramente pragmáticos e utilitários.

A convergência entre nominalismo e empirismo também se manifesta no pragmatismo e na ênfase na utilidade do conhecimento. Francis Bacon, em sua obra *Novum Organon*, rejeita a metafísica tradicional como um sistema especulativo estéril, defendendo que o verdadeiro conhecimento deve ser aplicado para dominar a natureza e melhorar a vida humana⁹⁸. Hobbes absorve essa visão e a transporta para a política, argumentando que a

sociedade deve ser organizada não com base em princípios universais de justiça ou bem comum, mas sim pela necessidade prática de controle e estabilidade.

Dessa forma, o pensamento britânico consolidou uma visão do mundo essencialmente experimental e funcionalista, profundamente ligada ao desenvolvimento da ciência moderna e ao liberalismo político. Se o nominalismo de Ockham rompeu com a ideia de um ser ordenado e inteligível, o empirismo consolidou essa ruptura ao substituir a busca pela verdade metafísica pela busca por controle, previsibilidade e eficiência.

Tal movimento também representou um passo decisivo na cisão com a metafísica clássica. Ao substituir a investigação do ser pela análise da experiência sensível, ele não apenas modificou a filosofia, mas influenciou profundamente a ciência, a medicina e a concepção do homem. Na epistemologia, o conhecimento torna-se sinônimo de percepção sensível, descartando qualquer possibilidade de intuição metafísica. Na medicina e na ciência, o modelo mecanicista domina a compreensão do corpo humano e do mundo natural. Na antropologia filosófica, o homem deixa de ser concebido como um ser racional dotado de alma e passa a ser visto apenas como um feixe de percepções e experiências.

Essa trajetória culmina na filosofia crítica de Immanuel Kant, que tentará resolver o impasse entre racionalismo e empirismo⁹⁹. Para isso, Kant propõe que o conhecimento não deriva exclusivamente do mundo externo nem da razão pura, mas resulta da interação entre as intuições sensíveis - moldadas pelas formas *a priori* do espaço e do tempo - e as categorias do entendimento, igualmente *a priori*ⁿⁿ. Com isso, ele restringe o conhecimento humano ao âmbito dos fenômenos, excluindo qualquer acesso direto ao ser em si (*noumenon*). Essa reformulação epistemológica marca o nascimento do idealismo transcendental e contribui para o processo de subjetivação da realidade, que será intensificado na modernidade tardia e nas filosofias pós-modernas.

8. Kant e a Síntese Crítica: A Revolução Copernicana da Filosofia

Immanuel Kant^{oo} busca superar o impasse entre racionalismo e empirismo com sua *Crítica da Razão Pura* (1781). Para ele, tanto Descartes quanto Locke cometem erros

ⁿⁿ Os transcendentais em Kant não se referem, como na metafísica clássica, às propriedades do ser (*unum, verum, bonum, etc.*), que se aplicam a todos os entes por participarem do ato de ser. Tampouco equivalem às ideias inatas de Descartes, que, embora *a priori*, ainda conservavam um fundamento ontológico. Para Kant, os transcendentais são estruturas subjetivas do conhecimento: condições *a priori* da sensibilidade (espaço e tempo) e do entendimento (as doze categorias), que não pertencem às coisas em si, mas ao modo como o sujeito as organiza. São, portanto, condições formais da experiência possível, não da realidade em si.

^{oo} Immanuel Kant revolucionou a epistemologia e a metafísica ocidental ao estabelecer um novo modelo filosófico conhecido como *idealismo transcendental*. Sua filosofia influenciou profundamente o desenvolvimento do *idealismo alemão*, corrente que se desdobraria em autores como Fichte, Schelling e Hegel. Kant rompe com o empirismo e o racionalismo tradicionais ao afirmar que o

fundamentais: o primeiro, ao confiar excessivamente na razão como critério de verdade, e o segundo, ao reduzir o conhecimento à experiência sensível, deixa sem resposta a questão de como a mente organiza e estrutura as percepções⁹⁹. Kant percebe que o debate filosófico desde Ockham e a *via moderna*^{pp} oscilava entre o intelectualismo abstrato e o empirismo cético, ambos incapazes de explicar como o conhecimento humano pode ser ao mesmo tempo objetivo e universal. Assim, propõe um novo modelo epistemológico, segundo o qual o conhecimento não se dá apenas pela experiência sensível (como queriam os empiristas), mas tampouco consiste na apreensão direta da realidade objetiva (como sustentavam os realistas clássicos). Em vez disso, o conhecimento resulta da interação entre os dados sensíveis e as categorias *a priori* da mente⁹⁹. Sua proposta, portanto, consiste em um modelo que desloca o problema do conhecimento da relação entre o sujeito e o mundo externo para as condições internas da própria mente.

Isso significa que a realidade como a conhecemos não é captada de forma passiva, mas estruturada ativamente pelo próprio sujeito cognoscente. A mente humana não apenas recebe impressões do mundo, mas as organiza segundo certas formas universais e invariáveis – como as categorias de substância, causalidade e tempo – que tornam a experiência inteligível. No entanto, essa estruturação impõe um limite radical ao conhecimento: não conhecemos as coisas em si mesmas (*noumena*), mas apenas os fenômenos, isto é, a realidade conforme aparece dentro das condições do nosso próprio aparato cognitivo¹⁰⁰.

A introdução desse sujeito transcendental marca uma ruptura profunda com o realismo metafísico, pois estabelece um abismo entre o sujeito e o objeto do conhecimento. Se, para Aristóteles e Tomás de Aquino, o intelecto humano era capaz de apreender a essência das coisas, para Kant, a mente apenas impõe uma estrutura à experiência sensível, sem jamais alcançar a realidade última. Dessa forma, a verdade deixa de ser a correspondência entre o intelecto e o ser (*adaequatio rei et intellectus*) e passa a ser um produto da razão humana, condicionada pelas suas próprias formas de apreensão.

conhecimento não depende apenas da experiência sensível nem da razão pura, mas da estrutura cognitiva do sujeito.

^{pp} A expressão *via moderna* surgiu na transição do século XIII para o XIV, inicialmente como uma distinção no campo da gramática e da lógica, entre o *modus antiquus* — vinculado à tradição boeciana e aristotélica da linguagem como espelho do ser — e o *modus hodiernus*, ligado ao novo método desenvolvido por autores da escola de Paris, como Pedro Hispano e Guilherme de Sherwood. Com o tempo, esse termo passou a designar um verdadeiro novo caminho filosófico, associado ao nominalismo, ao voluntarismo e à autonomia da lógica formal em relação à metafísica. Pensadores como Étienne Gilson, Cornelio Fabro e Josef Pieper retomaram essa distinção para identificar o surgimento de um espírito moderno que, ao romper com a ordem ontológica clássica, transformou a linguagem em critério de inteligibilidade e substituiu o ser pela função. Nesse sentido, a *via moderna* marca o início de uma reconfiguração do saber, cujas consequências ainda estruturam a crise contemporânea da dignidade humana.

Essa Revolução Copernicana da filosofia foi uma resposta à crise do conhecimento instaurada pelo ceticismo de Hume, mas, ao solucionar um problema, criou outro: ao retirar do intelecto a possibilidade de apreender a realidade objetiva, Kant selou definitivamente a desconexão entre pensamento e ser. Sua epistemologia, mesmo sem assumir explicitamente um viés nominalista, compartilha da mesma premissa central do nominalismo: a impossibilidade de conhecer qualquer estrutura objetiva extramental¹⁰¹. Assim, o mundo inteligível torna-se uma construção da mente, e não uma ordem metafísica acessível à razão.

Tal mudança teve implicações diretas na ética. Em sua *Crítica da Razão Prática*, Kant propõe o imperativo categórico como fundamento da moralidade, buscando estabelecer um princípio universal sem recorrer à metafísica tradicional. No entanto, ao fazê-lo, sua filosofia moral mantém o mesmo problema epistemológico: os valores morais não são captados como essências reais, mas derivados de uma necessidade racional interna ao sujeito. O dever ético não se fundamenta em uma ordem objetiva do ser, mas na coerência lógica da razão prática. Isso significa que compartilhamos valores morais não porque há um bem absoluto que a inteligência humana reconhece, mas porque todos possuímos a mesma estrutura racional que nos obriga a seguir certos princípios¹⁰². Dessa forma, ainda que Kant preserve a universalidade da lei moral, ele a desloca para o domínio da subjetividade transcendental, eliminando a possibilidade de um realismo moral fundado na ordem do ser.

Se, por um lado, a ética kantiana forneceu um modelo normativo sólido que influenciaria profundamente a bioética e os direitos humanos, por outro, ela carregava a dificuldade intrínseca de justificar os valores morais sem um referencial metafísico objetivo. A tentativa kantiana de salvar o conhecimento e a moralidade da dissolução cética levou, paradoxalmente, a um fechamento do pensamento sobre si mesmo: a verdade e o bem não são mais descobertos no mundo, mas apenas estruturados pela mente humana. Essa dificuldade abriria caminho para novos questionamentos na filosofia pós-kantiana e reforçaria o avanço da mentalidade subjetivista na modernidade.

Ao deslocar definitivamente o foco da filosofia para as condições do sujeito, Kant consolidou o abandono da metafísica clássica e preparou o terreno para o Iluminismo e o cientificismo. A partir desse momento, a razão humana passou a ser considerada o critério último de verdade e moralidade, e a metafísica foi progressivamente substituída por modelos de conhecimento orientados à eficácia, quantificação e funcionalidade. Esse movimento não apenas transformou a filosofia, mas contribuiu para a secularização da cultura ocidental e para uma visão instrumental do mundo, em que até mesmo a dignidade humana passou a ser medida por sua função social ou científica.

9. Iluminismo e Positivismo: O Culminar da Modernidade e a Fragmentação do Conhecimento

A transição do pensamento filosófico da Idade Média para a modernidade resultou em uma mudança radical na forma como a razão humana se relaciona com o real. Se a tradição metafísica clássica buscava compreender a estrutura objetiva do ser, a modernidade inverte essa relação, deslocando o centro da investigação filosófica para o próprio sujeito cognoscente. O racionalismo cartesiano deu primazia ao pensamento abstrato e à dedução lógica, enquanto o empirismo britânico reduziu o conhecimento à experiência sensível. Kant tentou conciliar essas abordagens, mas sua solução acabou reforçando o afastamento entre intelecto e realidade, preparando o terreno para uma nova etapa da modernidade¹⁰².

O Iluminismo radicaliza esse projeto ao confiar irrestritamente na razão autônoma como guia para o progresso humano. Nesse espírito, desacredita-se qualquer verdade que não possa ser submetida ao crivo da racionalidade crítica. O Positivismo, no século XIX, levará essa tendência ao extremo, reduzindo o conhecimento válido àquilo que pode ser quantificado e mensurado cientificamente.

O resultado é uma progressiva fragmentação do saber: apenas o que pode ser verificado empiricamente é considerado real, enquanto a metafísica, a teologia e até mesmo a reflexão moral e antropológica são marginalizadas. Essa transformação não apenas reformulou o estatuto da verdade, mas também impactou diretamente a concepção de ser humano e de sociedade.

Pode-se dizer que, se o nominalismo medieval já havia rompido com a ideia de uma ordem universal objetiva, o Iluminismo e o Positivismo - especialmente em suas formulações mais radicais - consolidam a separação, propondo uma visão funcionalista da realidade centrada na mensurabilidade e utilidade.

10. O Iluminismo e a Exaltação da Razão

10.1. A Razão Iluminista e a Superação do Ceticismo Empirista

O Iluminismo surge como a culminação de um longo processo de transformação filosófica que deslocou o eixo do pensamento ocidental da metafísica para a epistemologia e, posteriormente, para a ciência natural e a política¹⁰³. Se o racionalismo cartesiano havia afirmado a primazia do sujeito pensante e o empirismo inglês havia reduzido o conhecimento à experiência sensível¹⁰⁴, o Iluminismo buscou consolidar uma nova confiança na razão como ferramenta para emancipar o homem e reorganizar a sociedade¹⁰⁵. No entanto, essa exaltação da razão ocorreu em um ambiente intelectual já marcado pelo nominalismo e pelo ceticismo moderno, o que levou à consolidação de uma visão do mundo cada vez mais distanciada das noções clássicas de essência e transcendência¹⁷.

A herança nominalista, ao reduzir a realidade a particulares e negar a existência de universais objetivos¹⁰⁴, contribuiu para um ambiente em que a verdade deixou de ser concebida como algo a ser descoberto na estrutura do ser e passou a ser construída pelo intelecto humano¹⁰⁵. Essa perspectiva foi fundamental para o projeto iluminista, que via na razão um instrumento de domínio sobre a natureza e de reestruturação da ordem social¹⁰⁶. O ideal iluminista não consistia apenas em compreender o mundo, mas em refazê-lo segundo princípios racionais e científicos, o que consolidou uma concepção cada vez mais instrumental e tecnicista da razão.

Ao mesmo tempo, a influência do empirismo ainda era forte. Os iluministas adotaram a metodologia científica e o enfoque experimental como modelos paradigmáticos do conhecimento, promovendo a ideia de que tudo o que não fosse quantificável ou empiricamente verificável deveria ser descartado como superstição ou resquício medieval¹⁰⁷. Esse viés reducionista impactou diretamente a filosofia, a moral e a política, consolidando um modelo de pensamento que privilegiava a funcionalidade e a utilidade em detrimento da contemplação metafísica¹⁰⁶.

Essa nova perspectiva gerou um paradoxo dentro do próprio Iluminismo: ao mesmo tempo que exaltava a razão como poder supremo, a filosofia iluminista já se desenvolvia em um ambiente onde a própria capacidade humana de conhecer realidades transcendentais estava fragilizada. Sem um vínculo ontológico entre o intelecto e o ser, a razão passou a operar como um critério interno e autojustificado, desconectado de qualquer fundamento metafísico objetivo. Essa tensão se manifestaria de forma mais evidente no campo da ética e da política, onde a tradição iluminista buscava estabelecer princípios universais sem recorrer a uma ordem transcendente.

Assim, o Iluminismo não apenas herdou os impasses do ceticismo empirista e do nominalismo¹⁰⁴, mas os levou adiante em um novo projeto filosófico que consolidava a razão como única autoridade legítima na construção do conhecimento e na organização da sociedade. Essa perspectiva influenciaria profundamente os rumos do pensamento ocidental, promovendo avanços no campo científico e político, mas também contribuindo para a fragmentação progressiva da visão *integradora* do real, que havia caracterizado a metafísica clássica. Esse primeiro item prepara bem a transição do ceticismo empirista para o racionalismo iluminista, sempre conectando a persistência de uma atmosfera nominalista que enfraquece o realismo.

10.2. O Racionalismo Iluminista e a Crença no Progresso Humano através da Ciência e da Educação

O Iluminismo consolidou a confiança na razão humana como a principal ferramenta para a construção do conhecimento e da ordem social¹⁰⁴. Influenciado pelo racionalismo cartesiano e pelo empirismo britânico¹⁰⁵, o pensamento iluminista buscou estabelecer um modelo universal de racionalidade, no qual a verdade deveria ser alcançada por meio da observação, do método científico e da análise lógica, sem qualquer apelo à tradição ou à autoridade metafísica¹⁸. Essa perspectiva marcou uma ruptura definitiva com a visão

clássica, segundo a qual a razão operava em consonância com uma ordem objetiva do ser¹⁰⁸. Em vez disso, o Iluminismo substituiu essa concepção por uma visão funcional da razão, que deveria servir ao progresso humano, à reforma das instituições e à emancipação do indivíduo¹⁰⁶.

A ciência, elevada à posição de paradigma do conhecimento, tornou-se o critério último de verdade¹⁰⁷. O método experimental, consagrado desde Galileu e Newton¹⁰⁹, passou a ser visto como a via mais segura para compreender a realidade, e qualquer conhecimento que não se submetesse à verificação empírica e à matematização era relegado ao campo da especulação¹¹⁰. Esse cientificismo iluminista não apenas reforçou o materialismo emergente, mas também contribuiu para a marginalização da metafísica, da teologia e de qualquer forma de conhecimento não redutível a categorias mensuráveis¹¹⁰.

No campo da educação, essa crença na razão e na ciência traduziu-se em um ideal pedagógico baseado na instrução e na formação intelectual como instrumentos de progresso e civilização¹¹¹. Filósofos como John Locke e Jean-Jacques Rousseau enfatizaram a importância da educação na formação do indivíduo e na construção de uma sociedade racional¹¹². Para Locke, a mente humana nasce como uma *tábula rasa*, sendo moldada pelas experiências e pelo ensino⁸⁴; para Rousseau, a educação deveria respeitar o desenvolvimento natural do indivíduo, promovendo sua autonomia e liberdade¹⁰⁷. Em ambos os casos, a pedagogia iluminista rejeitou a visão clássica da educação como cultivo das virtudes e ordenação da alma para o bem, substituindo-a por uma abordagem voltada para a instrução técnica, o pensamento crítico e a adaptação ao mundo prático.

A exaltação da razão e da ciência como motores do progresso levou à crença de que o conhecimento humano poderia reformar não apenas a natureza, mas também a sociedade e as instituições políticas. Essa visão fomentou projetos revolucionários que pretendiam reorganizar o mundo com base em princípios racionais, como se observa na Revolução Francesa¹¹³. No entanto, essa racionalização do mundo teve consequências ambíguas: se por um lado trouxe avanços científicos e tecnológicos sem precedentes, por outro inaugurou uma visão instrumental da razão, muitas vezes divorciada de qualquer fundamento metafísico e ético¹⁷.

10.3. O Positivismo e a Redução Cientificista do Homem

A exaltação iluminista da razão e da ciência encontrou sua expressão mais sistemática no positivismo, formulado por Auguste Comte. Para Comte, a humanidade passava por três estágios de desenvolvimento intelectual: o teológico, no qual os fenômenos naturais eram explicados por referências a divindades e forças sobrenaturais; o metafísico, em que conceitos abstratos e especulações filosóficas substituíam a explicação mitológica; e, finalmente, o estágio positivo, em que a razão científica e a observação empírica tornavam-se os únicos métodos legítimos de conhecimento¹¹⁴. Como mostrou Pierre Duhem, mesmo

no estágio dito “positivo”, a ciência não se desvincula de interpretações filosóficas: as teorias físicas não são meros espelhos da realidade, mas construções conceituais orientadas por escolhas metodológicas¹¹⁵. Entretanto, essa visão marcou a consolidação do cientificismo e da rejeição definitiva da metafísica como forma válida de compreender a realidade¹¹⁶.

No positivismo comtiano, a ciência não apenas assumia o monopólio do conhecimento¹¹⁰, mas também passava a ser considerada a chave para a organização social e moral da humanidade¹¹⁷. Comte chegou a propor uma *Religião da Humanidade*¹¹⁸, em que a devoção a Deus seria substituída pelo culto à ciência e ao progresso¹⁰⁴. Essa visão ecoava o mito moderno de que o avanço tecnológico e científico garantiria, por si só, a emancipação humana e a solução de todos os problemas sociais. Esse otimismo, porém, ignorava as limitações da razão instrumental e a necessidade de um fundamento metafísico para as questões éticas e existenciais¹¹⁹.

10.3.1. A Redução do Homem ao Material e o Impacto no Pensamento Médico e Científico

O positivismo consolidou a visão de que a ciência deveria lidar exclusivamente com os particulares e os fenômenos observáveis, rejeitando qualquer forma de investigação sobre princípios universais ou realidades imateriais. Essa postura teve consequências diretas na forma como a modernidade passou a conceber a natureza humana^(110, 116, 117). Se a ciência se ocupa apenas do que pode ser medido e verificado empiricamente, então a definição do homem passa a depender unicamente do mundo material¹¹⁹. A tradição filosófica clássica, que via o ser humano como portador de uma essência e de um propósito transcendente, foi progressivamente substituída por abordagens reducionistas¹²⁰, que buscavam definir a identidade humana a partir de suas interações com o meio físico e social¹²¹.

Essa mudança teve um impacto profundo na medicina e nas ciências biológicas¹²¹. A partir do século XIX, a neurologia passou a assumir um papel central na tentativa de explicar a mente humana¹²². A atividade mental foi progressivamente reduzida a processos neurais e bioquímicos¹²³, operando sob a hipótese materialista de que o pensamento, a consciência e a identidade pessoal são apenas o resultado de interações eletroquímicas no cérebro¹²⁵. O conceito de *alma*, sendo inverificável pelos métodos científicos, deixou de ser um objeto legítimo de investigação e foi relegado ao domínio da religião ou da especulação filosófica^{125, 126}. Esse deslocamento teve implicações duradouras para a psicologia e a psiquiatria¹²⁷, que passaram a tratar fenômenos como emoções, cognição e comportamento humano dentro de um quadro puramente mecanicista¹²⁸, muitas vezes ignorando dimensões subjetivas e existenciais da experiência humana, como já advertia Karl Jaspers em sua crítica ao reducionismo psicopatológico¹²⁹.

10.3.2. A Crença no Progresso Tecnocientífico Ilimitado

Uma das consequências mais duradouras do positivismo foi a consolidação do mito do progresso tecnocientífico. A modernidade adotou a convicção de que os avanços da ciência e da tecnologia levariam inevitavelmente a uma melhoria contínua da condição humana. Essa crença se refletiu em projetos políticos e sociais que buscaram reorganizar a sociedade segundo princípios racionais, sem levar em conta a complexidade da natureza humana e as limitações inerentes ao conhecimento científico¹²⁹⁻¹³⁴.

Essa visão, no entanto, revela uma contradição interna. Se o conhecimento humano é limitado ao que pode ser empiricamente observado e mensurado, como garantir que ele levará a um progresso moral e social?^{16, 103} O próprio positivismo, ao rejeitar a metafísica e os valores transcendentais, deixou sem resposta a questão sobre quais critérios deveriam orientar esse progresso¹³⁵. Sem um referencial absoluto para a dignidade humana e a ética¹³⁶, a ciência tornou-se uma ferramenta sem um fim último definido¹³⁷, sujeita a ser instrumentalizada por interesses políticos, econômicos ou ideológicos¹³⁸.

10.4. A Visão Mecanicista da Natureza e do Ser Humano

A ascensão da visão mecanicista da natureza e do ser humano deve ser compreendida dentro do contexto da substituição progressiva da metafísica clássica pelo modelo matemático e experimental da ciência moderna. Como discutido anteriormente, a crise da física aristotélica, iniciada no Renascimento, levou ao abandono da concepção qualitativa do mundo natural e ao predomínio de uma abordagem quantitativa e matematizada¹⁰⁴⁻¹³⁹. A substituição do cosmos aristotélico — ordenado, hierárquico, inteligível e teleológico — por um universo regido por leis matemáticas objetivas, impessoais e indiferentes, marcou uma mudança fundamental na forma como a realidade passou a ser concebida, influenciando não apenas a física, mas também a biologia, a medicina e a própria filosofia¹¹³.

Com o sucesso das descobertas de Galileu e, sobretudo, de Isaac Newton, consolidou-se a ideia de que a natureza poderia ser descrita como um sistema mecânico regido por leis matemáticas universais. A *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, de Newton, foi um marco decisivo, demonstrando que os movimentos dos corpos celestes e terrestres obedecem às mesmas leis físicas¹¹⁰. Esse sucesso não apenas enfraqueceu a cosmologia teleológica medieval, mas forneceu um novo paradigma para o estudo da realidade, no qual os fenômenos são explicados exclusivamente em termos de causas eficientes e leis matemáticas, em detrimento da abordagem aristotélica das quatro causas (tema que será explorado no capítulo 5).

Essa transição teve repercussões profundas na concepção do ser humano. Se a natureza podia ser reduzida a um mecanismo de partes em movimento, então o próprio corpo humano começou a ser visto da mesma maneira. Autores como Giovanni Borelli, um dos

pioneiros da biomecânica, aplicaram os princípios da mecânica newtoniana à fisiologia, tratando os movimentos corporais como o resultado de forças e alavancas semelhantes às encontradas em máquinas. Descartes, por sua vez, aprofundou essa visão mecanicista ao propor que o corpo humano é essencialmente uma máquina (*res extensa*), diferenciada apenas pelo fato de ser animada por uma substância pensante (*res cogitans*). Esse dualismo cartesiano contribuiu para a fragmentação da visão clássica do homem, na qual corpo e alma formavam uma unidade substancial.

Ao reduzir a realidade à interação de partículas materiais e forças físicas, o mecanicismo eliminou a ideia de uma ordem teleológica intrínseca, substituindo-a por uma concepção puramente funcionalista. A natureza passou a ser vista como um sistema determinista, no qual cada fenômeno ocorre por necessidade causal, sem referência a um propósito final¹⁴⁰. Essa concepção influenciaria diretamente o desenvolvimento das ciências modernas, mas também reforçaria uma visão reducionista do homem, na qual a alma – e qualquer princípio vital distinto da matéria – se tornava uma hipótese desnecessária¹⁴⁰.

A eliminação da teleologia e da substância como princípios explicativos teve consequências duradouras para a antropologia filosófica. No pensamento aristotélico-tomista, o homem era entendido como um ente dotado de uma essência e ordenado a um fim último, cuja dignidade derivava de sua participação na ordem metafísica do ser. Com a ascensão do mecanicismo e a rejeição da metafísica clássica, essa visão foi progressivamente substituída por concepções que reduziram a identidade humana a processos biológicos e a mente a uma mera função do cérebro^{141,142}.

Essa tendência não apenas influenciou a filosofia e as ciências naturais, mas também teve impactos na medicina, na psicologia e na ética. A compreensão do corpo humano como um organismo mecanicista resultou no avanço de métodos experimentais e intervenções biomédicas eficazes, mas ao custo de uma crescente fragmentação entre corpo e espírito¹⁴³. Ao longo dos séculos seguintes, essa concepção mecanicista se consolidaria ainda mais, culminando no materialismo científico contemporâneo e na visão reducionista da pessoa humana como um agregado de processos físico-químicos¹⁴⁴.

O próximo tópico examinará como essa transformação impactou a moralidade e a ética, consolidando a transição para um modelo racionalista e secularizado da moral, no qual os princípios éticos são fundados não mais em uma ordem objetiva do ser, mas em construções racionais e sociais.

10.5. A Secularização da Moral: Kant e o Imperativo Categórico como Base Racional da Ética

A secularização da moral no Iluminismo deve ser compreendida dentro do processo mais amplo de deslocamento da metafísica clássica em favor de uma racionalidade autônoma e autorreferente. Se a ética tradicional, especialmente no pensamento aristotélico-tomista, era fundamentada em uma ordem objetiva do ser e na realização da finalidade própria do homem^{22,145}, a modernidade operou uma transformação profunda ao desvincular a moral de qualquer fundamento ontológico ou teológico¹⁷. Esse processo culminou na filosofia moral de Kant, que propôs uma nova base para a ética: a razão pura⁵.

Kant rejeita tanto o consequencialismo empirista, que define o bem com base em resultados práticos, quanto a ética teleológica clássica, que vincula a moralidade ao cumprimento da finalidade essencial do homem¹⁰². Em sua *Crítica da Razão Prática* e na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, ele argumenta que a moralidade não pode depender de inclinações subjetivas, contingências empíricas ou de uma ordem metafísica do ser^{5,102}. Para garantir um fundamento universal e incondicionado à moral, Kant estabelece a autonomia da razão como critério último do dever¹⁴⁶.

O centro de sua ética é o imperativo categórico, um princípio racional que exige que cada ação moral possa ser universalizada, ou seja, que sua máxima possa ser válida para todos os seres racionais. Segundo Kant, a moralidade deve ser formulada de modo que qualquer ação praticada por um indivíduo possa ser transformada em uma lei universal sem contradição⁵. Esse princípio se expressa em sua formulação mais conhecida:

"Age apenas segundo uma máxima tal que possas querer ao mesmo tempo que se torne uma lei universal." ⁵

Esse modelo racionalista de moralidade representou um rompimento com a ética tradicional, na medida em que eliminava a referência a essências, finalidades ou um bem objetivo inscrito na natureza humana¹⁶. Em vez disso, a moral kantiana se baseia exclusivamente na coerência interna da razão e na dignidade do sujeito racional, que se torna autônomo em sua autodeterminação ética¹⁴⁷.

A secularização da moral, no entanto, também trouxe desafios e contradições. Se a ordem ética não está mais vinculada a uma ordem metafísica objetiva, como garantir que os valores morais tenham um fundamento absoluto?¹⁸ Kant tentou resolver essa questão introduzindo a ideia de que a razão prática postula necessariamente a existência de Deus e da imortalidade da alma como pressupostos para a moralidade¹⁴⁶, mas esses postulados já não pertencem ao campo do conhecimento racional. Esse deslocamento reforçou a tendência, própria da modernidade, de conceber a moral como um sistema de regras racionais construídas a partir do sujeito, desvinculado de qualquer ordem objetiva. Como observa Rémi Brague, trata-se da ruptura com a ideia tradicional de que a moralidade

consiste em uma participação na estrutura ontológica do ser, substituída por uma ética autônoma e formal, desvinculada da metafísica¹⁴⁸.

A influência kantiana foi profunda e duradoura. Sua concepção de moralidade autônoma moldou a ética dos direitos humanos e influenciou o liberalismo político e jurídico, consolidando a ideia de que a dignidade humana deve ser respeitada independentemente de fundamentos metafísicos¹⁴⁷⁻¹⁴⁹. No entanto, essa secularização da moral também abriu caminho para o relativismo e para a fragilidade dos valores morais na sociedade contemporânea. Sem uma fundamentação ontológica, os princípios éticos passaram a depender cada vez mais de consensos sociais e construções jurídicas, tornando-se vulneráveis a mudanças históricas e culturais.

10.6. Kant e o Paralelismo com o Nominalismo: A Cisão Entre Sujeito e Objeto

Ainda que Kant não possa ser considerado um nominalista, há um paralelo fundamental entre sua filosofia e a tradição nominalista. Ockham e os nominalistas negaram que os universais possuem existência real e sustentaram que são apenas construções mentais¹⁴. Kant, por sua vez, não negou a existência da realidade em si (*noumenon*), mas declarou que o intelecto humano não pode conhecê-la diretamente⁹⁹. Para ele, o que chamamos de conhecimento é sempre mediado pelas categorias a priori da mente, que organizam a experiência em um esquema cognitivo próprio¹⁰⁰. Assim, enquanto os nominalistas dissolveram os universais, Kant restringiu o alcance da razão ao domínio dos fenômenos, separando definitivamente o sujeito do objeto.

Na metafísica clássica, as categorias aristotélicas eram princípios reais do ser, refletindo aspectos objetivos da realidade. Para Kant, no entanto, as categorias não dizem respeito ao ser¹⁵⁰, mas apenas à forma como a mente humana estrutura o conhecimento. Isso significa que não conhecemos a realidade como ela é, mas apenas como aparece para nós⁹⁹. Esse modelo gera uma consequência inevitável: se tudo o que se conhece é filtrado pelos esquemas mentais do sujeito, como garantir que há uma correspondência real entre conhecimento e mundo? Kant acreditava que todos os seres humanos compartilham o mesmo aparato cognitivo⁹⁹ e, portanto, organizam a experiência de maneira idêntica. Isso o afastou do relativismo radical, mas não evitou a crítica de que seu sistema encerrava o pensamento em um círculo autorreferente^{151,152}. Se toda realidade acessível à mente é construída por nossas categorias, como Kant poderia ter certeza de que essa teoria

⁹⁹ Apesar de rejeitar a metafísica das essências, Kant parte do pressuposto de que todos os seres humanos compartilham o mesmo aparato cognitivo — formas puras da sensibilidade (espaço e tempo) e categorias do entendimento. Tal universalidade funcional sugere uma estrutura invariável da consciência, o que levanta um paradoxo: como justificar essa uniformidade sem recorrer a algum tipo de essência comum ou natureza humana? Tomistas e críticos do idealismo apontam que essa suposição kantiana depende, de modo implícito, de uma ontologia que ele nega podermos conhecer.

corresponde à verdade? Afinal, o próprio pensamento kantiano estaria preso dentro das limitações que ele descreve.

Essa cisão definitiva entre sujeito e objeto, promovida por Kant, teve implicações diretas na moral. Se a razão não pode conhecer uma ordem metafísica objetiva, então a ética deve ser formulada de modo independente de qualquer referência ontológica¹⁴³. A filosofia moral de Kant substitui a ética baseada no ser por uma ética fundada na coerência lógica. Essa mudança foi decisiva para a secularização da moral, pois retirou a necessidade de uma ordem teleológica e permitiu a formulação de princípios morais universais sem referência a um Criador ou a um plano de finalidade cósmica¹⁵³.

10.7. Os Limites de uma Filosofia Moral Puramente Racional

A concepção kantiana da moral como um sistema puramente racional foi uma tentativa de preservar a universalidade da ética sem recorrer à metafísica tradicional¹⁵⁴. No entanto, essa abordagem apresenta desafios. A ética kantiana exige que o sujeito aja conforme princípios universais, mas não oferece um fundamento ontológico para explicar por que determinados princípios devem ser seguidos. Se a moralidade se baseia apenas na coerência racional, como justificar deveres que não trazem benefícios imediatos ao sujeito?

A filosofia estoica já havia tentado formular uma moral sem referência a uma ordem transcendente, enfatizando o dever e a autodisciplina racional¹⁵⁵. No entanto, mesmo o estoicismo reconhecia uma ordem cósmica subjacente, enquanto a moral kantiana elimina qualquer referência externa ao próprio sujeito racional. Isso levanta um problema: sem um fundamento metafísico, a moral se reduz a um sistema formalista que pode entrar em crise diante de dilemas éticos complexos.

Esse dilema tornou-se evidente no desenvolvimento posterior da filosofia moral. Se Kant rompeu com a metafísica, outros filósofos levaram essa ruptura ainda mais longe, dissolvendo progressivamente qualquer pretensão de objetividade na moralidade. A consequência desse movimento foi o surgimento de éticas utilitaristas e pragmatistas, que substituem a universalidade kantiana por critérios mais flexíveis e condicionados ao contexto¹⁵⁶.

A influência kantiana foi profunda e duradoura. Sua concepção de moralidade autônoma moldou a ética dos direitos humanos e influenciou o liberalismo político e jurídico¹⁵⁷, consolidando a ideia de que a dignidade humana deve ser respeitada independentemente de fundamentos metafísicos, como propõe John Rawls em sua *Teoria da Justiça* (1971), ao fundamentar princípios morais e políticos a partir de uma razão prática pública, e não de pressupostos ontológicos ou teológicos¹⁵⁸. No entanto, essa secularização da moral também abriu caminho para o relativismo e para a fragilidade dos valores morais na sociedade contemporânea. Sem uma fundamentação ontológica, os princípios éticos

passaram a depender cada vez mais de consensos sociais e construções jurídicas, tornando-se vulneráveis a mudanças históricas e culturais.

10.8. A Ruptura Consumada: Iluminismo e o Esvaziamento da Dignidade Ontológica

O Iluminismo consolidou a trajetória iniciada com o nominalismo medieval e aprofundada pela filosofia moderna, em que a metafísica clássica foi progressivamente substituída por uma razão autônoma e autorreferente. O abandono da concepção de universais objetivos no nominalismo, aliado ao desenvolvimento do empirismo e do racionalismo, culminou na exaltação iluminista da razão humana como critério último de verdade.

Essa transformação teve consequências profundas. O conhecimento passou a ser identificado com aquilo que pode ser quantificado e empiricamente verificado. A moralidade, por sua vez, deixou de se enraizar em uma ordem objetiva do ser e passou a ser compreendida como uma construção racional e social. A visão do homem também foi alterada, sendo progressivamente reduzida aos moldes do mecanicismo e do materialismo científico.

Com isso, o Iluminismo não apenas consolidou os avanços científicos e a racionalidade crítica, mas também preparou o terreno para a fragmentação do saber e a dissolução dos fundamentos metafísicos da dignidade humana. Essa trajetória encontrará no século XIX uma inflexão decisiva com Friedrich Nietzsche, cuja crítica radical à metafísica e à moral universal levará às últimas consequências a herança nominalista e iluminista: a negação de qualquer estrutura objetiva no ser e a inauguração de uma nova fase do pensamento ocidental, marcada pelo niilismo e pela afirmação da vontade de poder.

CAPÍTULO 4

A Pós-modernidade como Culminância

1. Nietzsche e o Colapso da Metafísica do Ser

A crise dos fundamentos que percorreu o pensamento ocidental desde o nominalismo medieval até o racionalismo iluminista atinge, com Nietzsche, sua expressão mais desvelada e implacável. Já não se trata apenas da fragmentação do saber ou do enfraquecimento da metafísica, mas da recusa explícita de que haja qualquer ordem objetiva, qualquer verdade universal, qualquer estrutura permanente no ser. Com ele, a suspeita se torna princípio filosófico, e a genealogia, método de desconstrução dos valores até então considerados sagrados.

Nietzsche não representa uma simples inflexão teórica, mas o ponto de inflexão em que o edifício ontológico do Ocidente implode desde suas fundações. A *morte de Deus*, que ele proclama, não é apenas a negação de uma figura religiosa, mas o colapso do eixo metafísico que sustentava a dignidade humana, a verdade, a finalidade e o sentido. O que resta é a vontade de poder: força bruta, sem *telos*, sem essência, sem verdade - apenas afirmação de si mesma.

Ao ultrapassar os limites estabelecidos pela metafísica e pela moral, Nietzsche inaugura uma nova era: não de construção, mas de transvaloração. Tudo o que foi tido como elevado torna-se suspeito; tudo o que parecia eterno revela-se contingente. Esta seção examinará como sua filosofia realiza o colapso final da ontologia clássica e prepara o terreno para a era da fragmentação pós-moderna.

1.1. Nietzsche como Resultado Extremo do Nominalismo: A Negação de uma Estrutura Objetiva no Ser

A crítica radical de Friedrich Nietzsche à moral e à metafísica clássicas pode ser compreendida como o desdobramento extremo de um longo processo iniciado com o nominalismo. Se Ockham negou a existência real dos universais e Kant consolidou a cisão entre sujeito e objeto ao afirmar que a mente estrutura a realidade sem jamais alcançar a *coisa em si*, Nietzsche levará essa lógica à sua conclusão mais radical: a negação completa de qualquer estrutura objetiva no ser. Para ele, toda tentativa de estabelecer fundamentos ontológicos ou morais universais não passa de uma construção arbitrária imposta por interesses históricos e psicológicos^{159, 160}. Não há o ser; há apenas força, vontade.

Nietzsche rejeita tanto a metafísica platônico-aristotélica quanto a tradição cristã, argumentando que ambas repousam sobre um *erro* fundamental: a crença na existência de

essências imutáveis e verdades absolutas^{161, rr}. Em sua *Genealogia da Moral*, ele argumenta que os valores tradicionalmente aceitos não derivam de uma ordem natural ou divina, mas são produtos de relações de poder e da vontade humana de impor significados ao caos da existência¹⁴⁰. Ele propõe uma crítica radical da origem histórica e psicológica dos valores morais, especialmente daqueles promovidos pelo cristianismo. Nietzsche distingue entre a "moral dos senhores" — baseada na afirmação da vida, força e nobreza — e a "moral dos escravos", fundada no ressentimento, que inverte os valores para exaltar os fracos, os pobres e os doentes. Nessa moral reativa, o sofrimento é santificado, a obediência torna-se virtude, e o ideal ascético — que nega o corpo e os instintos — passa a ser considerado superior. A genealogia nietzschiana revela, assim, que esses valores não surgiram de uma verdade transcendente, mas como estratégias de autopreservação psíquica dos impotentes. O pobre foi declarado virtuoso; o doente, santo; e o sofrimento, mérito. Nietzsche quer desmascarar esses “fundamentos falsos” para restituir ao homem a possibilidade de afirmar a vida sem máscaras metafísicas.

Se para Aristóteles e Tomás de Aquino o ser humano possuía uma natureza ordenada e inteligível, dotada de inclinações teleológicas que apontam para o bem, Nietzsche vê essa concepção como um artifício moralizante criado para domesticar os instintos e impor uma falsa ideia de ordem ao mundo¹⁶². No lugar da ideia de *natureza humana*, ele propõe a noção de uma existência radicalmente aberta, na qual o homem deve criar seus próprios valores, sem referência a qualquer essência fixa ou lei transcendente¹⁶³.

Essa perspectiva se alinha, ainda que indiretamente, ao nominalismo ao dissolver a ideia de que há categorias ontológicas estáveis que estruturam a realidade¹⁶⁴. Se para Ockham os universais eram meras construções linguísticas, para Nietzsche a própria ideia de um sentido intrínseco no ser é uma ficção. O mundo não é racional nem ordenado, e toda tentativa de atribuir-lhe estrutura não passa de uma projeção humana movida pela necessidade de segurança psicológica.

Dessa maneira, Nietzsche não apenas rompe com a tradição metafísica ocidental, mas a inverte completamente. Em vez de buscar fundamentos no ser, ele afirma que o próprio ser é uma ilusão, e que tudo o que resta é a luta de forças e a imposição da vontade¹⁷. Seu pensamento abre caminho para o relativismo moral e o perspectivismo^{ss} radical do século XX, em que a própria noção de verdade passa a ser vista como um efeito da linguagem e do poder, e não como um reflexo da realidade¹⁶.

^{rr} „Die Essenz als Erfindung des Grammatikers, nicht mehr!“ (“A essência como invenção do gramático, nada mais!”), *Crepúsculo dos Ídolos*, cap. “A razão na filosofia”.

^{ss} **Perspectivismo:** Doutrina segundo a qual não existe verdade absoluta ou objetiva, mas apenas interpretações condicionadas por diferentes pontos de vista. Toda percepção e conhecimento estão situados em uma perspectiva concreta — histórica, cultural ou individual — e não há acesso a um “ponto de vista de fora”, neutro ou universal. Como resume Nietzsche: “Não existem fatos, apenas interpretações.”

1.2. A Rejeição da Metafísica Clássica e do Cristianismo como Fundamento da Dignidade Humana

A crítica de Nietzsche à metafísica clássica e ao cristianismo representa um ponto de inflexão radical na história do pensamento ocidental. Contra a tradição filosófica que afirmava a existência de uma ordem objetiva e inteligível no ser - seja no mundo das Ideias platônicas, na forma substancial aristotélica ou na imagem e semelhança divina proposta pelo cristianismo - Nietzsche propõe um dissídio total. Para ele, toda essa estrutura não passa de uma construção ilusória, criada para negar a vida concreta e impor uma moral que domestica a vontade humana.

A célebre sentença “Deus está morto”, apresentada em *A Gaia Ciência*, não se refere apenas ao declínio da religião, mas à destruição de todo o edifício metafísico que sustentava a civilização ocidental¹⁵⁹. Sem Deus, não há verdade absoluta, bem universal nem dignidade humana intrínseca. O homem, privado de uma essência fixa e de um *telos* transcendente, é lançado ao abismo da contingência. Assim, o valor humano já não pode ser ancorado em nenhuma ordem superior: torna-se uma convenção social, uma construção histórica e, por isso mesmo, algo fluido, arbitrário e potencialmente descartável.

Nietzsche rejeita de maneira contundente a noção de que o homem tem uma dignidade ontológica derivada de sua racionalidade ou de sua participação numa ordem metafísica do ser. Para ele, essa ideia foi forjada como uma estratégia dos fracos para subjugar os fortes. Em *Além do Bem e do Mal* e *A Genealogia da Moral*, ele denuncia o cristianismo como a maior responsável por essa inversão de valores^{161, 140}: ao elevar a humildade, a obediência e a fragilidade como virtudes, teria corrompido os impulsos vitais da existência, substituindo a afirmação da vida por um ideal de negação e submissão. A dignidade humana, entendida como valor universal e absoluto, seria, nesse contexto, uma ficção moral criada para nivelar todos os homens segundo uma *moral de rebanho*.

Essa crítica nietzschiana à moral cristã está inseparavelmente ligada à sua crítica à metafísica. Toda filosofia que postula um mundo além deste - seja o mundo das Ideias, o reino do inteligível ou a cidade celeste - seria, para ele, expressão de decadência, medo e ressentimento diante da realidade. Ao criar esse *duplo mundo*, o Ocidente teria desvalorizado a existência concreta, tornando a vida uma preparação para um além que nunca vem¹⁶⁵.

Em lugar da dignidade como participação no ser, Nietzsche propõe a vontade de poder como novo princípio. O homem verdadeiramente elevado é aquele que não se ancora em valores herdados, mas cria seus próprios valores e os impõe ao mundo. O ideal nietzschiano é o do *Übermensch* - aquele que supera a moral herdada, nega a metafísica e afirma sua existência sem justificação externa¹⁶⁶. Nessa nova configuração, a dignidade já não é uma herança ontológica, mas um ato de força.

Essa visão lança as sementes do pensamento pós-metafísico do século XX. Ao rejeitar a ordem do ser, Nietzsche abre caminho para o niilismo contemporâneo e para as correntes filosóficas que substituem a ontologia pela linguagem, a metafísica pela história, e a dignidade pela autoconstrução subjetiva. Seu pensamento marca, assim, a passagem de uma filosofia do ser para uma filosofia da vontade - sem essências, sem verdades universais e sem natureza humana fixa.

1.3. A Vontade de Poder e o Dissenso com a Dignidade Universal

Ao negar os fundamentos da metafísica clássica e da fé cristã, Nietzsche não apenas rompe com a tradição ocidental, mas substitui o conceito de dignidade humana por uma nova ontologia fundada na *vontade de poder* (*Wille zur Macht*)¹⁴⁰, expressa em obras como *Além do Bem e do Mal* e *A Genealogia da Moral*, onde Nietzsche afirma que o mundo não é senão um campo de forças em conflito e superação. Trata-se de um impulso vital originário, anterior a qualquer moral ou racionalidade, que se manifesta como a força com que a vida se afirma, se intensifica e se transforma — por exemplo, nas criações artísticas, na superação de limites, ou mesmo na luta por reconhecimento. Nada é estático ou dado: tudo é fluxo, confronto, criação.

Essa concepção da vontade de poder se insere num cenário filosófico que Nietzsche herda do Iluminismo e pelo Romantismo. Do Iluminismo, absorve o ceticismo diante das instâncias religiosas e a crítica à tradição; mas rejeita a tentativa kantiana de fundar a moral em princípios racionais universais. A razão, para Nietzsche, é apenas um instrumento da vida - não um tribunal absoluto, mas um servo da vontade¹⁶⁹. Do Romantismo, extrai o elogio à individualidade, à criação subjetiva e à recusa da moral convencional; mas recusa qualquer idealização sentimental do ser humano ou da natureza. Ele não quer restaurar um mundo perdido, mas ultrapassá-lo por completo.

É nesse horizonte que emerge a vontade de poder: não como desejo de dominação vulgar, mas como o princípio ontológico que move todos os seres. Tudo o que vive quer afirmar-se, expandir-se^{tt}. A vida não obedece a uma ordem fixa ou a valores dados, mas cria sentido ao conquistar espaço¹⁶². Nesse mundo sem essência nem finalidade, a moral tradicional aparece como um produto das forças decadentes, que, incapazes de afirmar a própria potência, inventam valores universais para conter a força dos mais fortes.

A dignidade humana, nesse novo paradigma, não é algo que se possui por natureza, mas algo que se conquista - ou se perde. Não há um valor intrínseco que iguale todos os homens.

^{tt} Nietzsche não entenderia essa afirmação como uma validação de pautas identitárias modernas. Para ele, a verdadeira afirmação da vida não exige reconhecimento externo nem se ancora em identidades fixas, mas se expressa na superação constante de si mesmo. A identidade, enquanto algo cristalizado ou reivindicado, seria para Nietzsche uma forma de decadência, não de potência.

Pelo contrário: a igualdade é vista como uma invenção dos fracos para negar a excelência, a hierarquia, a distinção.

A figura do *Übermensch* (Super-Homem) encarna essa superação. Ele não busca respaldo em Deus, na razão ou em qualquer ideal externo¹⁶⁹. Ele cria valores. Torna-se legislador de si mesmo, não porque reivindica uma liberdade abstrata, mas porque exerce sua força sem ressentimento. É a antítese do homem moderno, preso a ideais herdados e incapaz de sustentar sua existência sem justificativas alheias.

Essa substituição da dignidade ontológica por um individualismo afirmativo e autorreferente tem três consequências fundamentais:

1. A dignidade deixa de ser inerente e torna-se afirmativa. Não há valor dado. O valor é criação do forte, não herança comum. Toda tentativa de afirmar uma dignidade universal é vista como invenção dos fracos para nivelar a excelência¹⁷. A única dignidade que Nietzsche reconhece é a que brota da afirmação ativa da vida - mesmo à custa da tradição e da moralidade herdada.
2. A moral é campo de forças, não estrutura objetiva. A genealogia da moral mostra que os valores “universais” - como humildade, altruísmo, compaixão - foram historicamente forjados pelos ressentidos¹⁴⁰. Esses valores não refletem uma verdade objetiva, mas são armas políticas criadas por aqueles que não podiam vencer pela força e, por isso, santificaram sua fraqueza.
3. O relativismo moral como desdobramento lógico. Se toda moral é criação e toda criação é expressão da vontade de poder, então não há critério estável para julgar o bem ou o mal. A verdade moral torna-se questão de interpretação e de força interpretativa. Aquele que impõe o sentido é o que define os valores - ainda que momentaneamente.

Ao recusar qualquer fundamento metafísico, Nietzsche liquida também o horizonte no qual a dignidade podia ser pensada como inalienável. Em seu lugar, instala-se a tensão constante entre criação e destruição, entre a potência que afirma e o ressentimento que nega. A dignidade não desaparece - mas perde toda universalidade. Torna-se obra, não essência; gesto, não natureza.

Essa filosofia inaugura não apenas uma nova ética, mas uma nova antropologia: não há mais uma *natureza humana*, mas apenas a vontade que ultrapassa o homem e o projeta além de si. O homem, diz Nietzsche, é “uma corda estendida entre o animal e o super-homem”¹⁶⁷. E nesse caminho, toda pretensão à dignidade como algo dado deve ser abandonada.

1.4. Nietzsche e o Darwinismo: O Homem como Processo, não como Essência

A filosofia de Nietzsche tem paralelos com o darwinismo, particularmente na rejeição da ideia de uma natureza humana fixa e na ênfase na luta como princípio fundamental da existência¹⁶⁷. Assim como Darwin demonstrou que as espécies evoluem por meio da seleção natural e do conflito adaptativo, Nietzsche concebe a moralidade e os valores como produtos históricos de um embate constante entre forças¹⁶⁶.

No entanto, Nietzsche não adere ao darwinismo estrito. Ele rejeita a ideia de que a evolução seja apenas um processo mecânico de adaptação ao meio e critica o conceito de *sobrevivência do mais apto* como insuficiente¹⁷¹. Para ele, a vida não se reduz a uma mera luta por preservação, mas é impulsionada por um desejo de expansão e superação, que é a própria essência da vontade de poder.

Nietzsche também se opõe ao uso do darwinismo para justificar o igualitarismo ou o progresso moral. Ele vê a evolução humana não como uma marcha para um ideal universal, mas como um campo de conflito, onde algumas vontades triunfam e outras são esmagadas. O *Übermensch* seria, nesse sentido, aquele que transcende a evolução passiva e impõe sua própria direção ao processo¹⁶⁶.

1.5. A Influência de Nietzsche e Suas Consequências Filosóficas

A filosofia de Nietzsche teve um impacto profundo na cultura e no pensamento moderno. Sua crítica à metafísica, à moral tradicional e à ideia de verdade absoluta antecipou diversos movimentos filosóficos contemporâneos. Entre eles, destaca-se o existencialismo, com autores como Sartre e Camus, que herdaram a ênfase nietzschiana na liberdade e na criação de sentido¹⁶⁸. No século XX, seu pensamento também foi retomado — e reinterpretado — por autores ligados ao pós-estruturalismo¹⁶⁹ (como Foucault e Deleuze) e à desconstrução¹⁷⁰ (como Derrida), que viam em Nietzsche a matriz de uma crítica radical ao sujeito, à linguagem e à verdade. Além disso, sua ênfase na criação de valores ecoa em correntes contemporâneas como o individualismo expressivo e a ética da autenticidade — como observa Charles Taylor, Nietzsche figura entre os precursores dessa nova sensibilidade moral, embora radicalize sua autonomia até o rompimento com qualquer horizonte comum¹⁷.

No entanto, ao romper com a tradição filosófica e negar uma estrutura objetiva do ser, Nietzsche abriu espaço para um cenário onde a própria noção de dignidade humana se torna fluida e indefinida. A consequência inevitável é que, se não há uma ordem universal do ser, nada pode garantir ao homem um valor que transcenda sua própria capacidade de afirmação. O que resta, então, é o conflito de vontades, onde a luta pelo poder substitui qualquer fundamento estável para a moralidade.

1.6. Conclusão – Nietzsche e a Dissolução da Metafísica e da Moral Universal

Nietzsche leva ao extremo a rejeição da metafísica clássica e do cristianismo, substituindo a ideia de uma ordem objetiva do ser pela noção de um mundo em fluxo, regido pela "vontade de poder". Sua crítica à moral tradicional e sua defesa do *Übermensch* questionam radicalmente o conceito de dignidade humana universal, substituindo-o por uma visão hierárquica e criativa dos valores.

Essa dissensão terá consequências profundas no século XX, influenciando não apenas o existencialismo e o pós-estruturalismo, mas também a maneira como a filosofia passou a encarar o conhecimento, a moral e a política. Heidegger reinterpreta Nietzsche como o culminar da metafísica ocidental e um prenúncio do seu esgotamento¹⁷¹. Autores como Foucault e Derrida expandirão sua crítica, dissolvendo a noção de verdade objetiva e reduzindo-a a um efeito de linguagem ou relações de poder¹⁷². Paralelamente, a psicanálise de Freud questionará a unidade do sujeito racional¹⁷³, enquanto o relativismo moral e a fragmentação do conceito de natureza humana se consolidam com o colapso das grandes narrativas no século XX.

Além das influências filosóficas, os desdobramentos históricos e culturais também reforçam essa transição. A secularização progressiva, o impacto das guerras mundiais e a ascensão de sistemas totalitários demonstraram na prática a fragilidade dos fundamentos morais herdados da tradição ocidental. O niilismo nietzschiano, que antes era uma provocação filosófica, se tornou uma condição disseminada na cultura ocidental contemporânea¹⁶⁶.

No próximo capítulo, será analisado como essa dissolução da metafísica e da moral universal influenciou a contemporaneidade, levando à fragmentação do conceito de verdade e à ascensão de discursos que rejeitam qualquer forma de estrutura fixa no ser. A crise do humanismo, a ascensão da filosofia da linguagem e o predomínio da desconstrução serão centrais para compreender como o pensamento pós-moderno radicalizou a ruptura iniciada no século XIX.

2. Pós-modernidade e a Fragmentação da Identidade Humana

2.1. O Pós-modernismo como Contexto Filosófico e Cultural

A pós-modernidade emerge como um momento de renúncia aos fundamentos filosóficos da tradição ocidental, especialmente com a metafísica e os ideais iluministas de razão, progresso e universalidade^{159,161}. Ao contrário da modernidade, que buscava ancorar o conhecimento, a moral e a política em fundamentos racionais estáveis, a pós-modernidade

é marcada por uma profunda suspeita em relação a toda pretensão de verdade absoluta ou ordem objetiva no ser.

Essa transição não ocorre de forma abrupta, mas como o desdobramento de um processo filosófico iniciado com o nominalismo, radicalizado por Nietzsche com a morte de Deus e consumado no século XX pela crítica à razão universal e à ontologia tradicional. A fragmentação das grandes narrativas modernas - ciência, moralidade, sujeito, história - dá lugar a uma multiplicidade de discursos concorrentes, sem uma instância última de validação¹⁴⁰.

Embora o termo *pós-modernidade* cubra uma gama variada de correntes e autores, seu núcleo comum reside na rejeição das metanarrativas e na *recusa da ideia de essência*, tanto do ser quanto do sujeito. O mundo deixa de ser compreendido como um cosmos ordenado e inteligível, para ser visto como um campo fluido de interpretações, signos e relações de poder.

Nesse novo cenário, a identidade humana se torna instável, fragmentada e construída discursivamente. A razão perde seu status de árbitro universal e é substituída por uma pluralidade de racionalidades locais, contextuais e contingentes. O conhecimento, em vez de descoberto, é compreendido como construído; a verdade, em vez de absoluta, é vista como efeito de linguagem¹⁷⁴. Esses elementos caracterizam o horizonte cultural e filosófico da pós-modernidade, e servirão de pano de fundo para as análises subsequentes.

2.2. A Influência de Nietzsche e Heidegger na Desconstrução da Metafísica Ocidental^{uu}

A crítica pós-moderna à metafísica e ao conceito de verdade tem raízes profundas no pensamento de Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger, que exerceu profunda influência sobre os pensadores pós-modernos. Em Nietzsche, a rejeição de uma ordem objetiva e transcendente e a denúncia da moral como construção histórica e cultural¹⁴⁰ prepararam o terreno para o abandono da verdade como valor absoluto. Sua concepção de mundo como vontade de poder e sua visão perspectivista serão retomadas em chave desconstrutiva por autores como Foucault e Derrida. Heidegger, por sua vez, retoma e radicaliza essa crítica ao diagnosticar que a metafísica ocidental, desde Platão, esqueceu o “ser” e reduziu o pensamento à objetificação do ente. Sua proposta de uma superação da metafísica

^{uu} A tese foca em Nietzsche e Heidegger como principais catalisadores da crítica pós-metafísica que influenciou decisivamente o pensamento pós-moderno. Embora outros autores, como Hegel e Marx, tenham desempenhado papéis relevantes na história da metafísica moderna e da filosofia da história, sua ausência nesta análise decorre de uma escolha metodológica deliberada. O objetivo desta investigação é acompanhar o percurso que leva da desconstrução ontológica da tradição à crise contemporânea da dignidade, priorizando os autores cuja obra teve maior impacto direto sobre a dissolução da metafísica do ser e a emergência do perspectivismo radical. Hegel e Marx, embora fundamentais em outras direções, não constituem o eixo central da crise ontológica aqui investigada.

(*Überwindung der Metaphysik*) servirá como base ontológica para muitas abordagens pós-estruturalistas, que rejeitam toda tentativa de fundar o conhecimento ou a ética sobre estruturas universais e fixas¹⁷⁵. Se não há um fundamento último para a verdade e a moralidade, resta apenas a interpretação e a disputa entre diferentes perspectivas – um princípio que será amplamente explorado pelos pensadores pós-modernos.

Martin Heidegger se apresenta como um dos maiores críticos da metafísica tradicional e um dos filósofos mais influentes do século XX. Inicialmente formado na tradição fenomenológica inaugurada por Edmund Husserl, ele desenvolveu um pensamento que buscava recuperar o sentido original do *ser*, que, segundo ele, havia sido esquecido pela metafísica ocidental desde Platão¹⁷⁶. Sua obra mais conhecida, *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*, 1927), propõe uma nova forma de abordar a ontologia, partindo da análise da experiência concreta do ser-no-mundo (*Dasein*)¹⁷⁵.

Embora Heidegger tenha sido profundamente influenciado por Nietzsche, ele não apenas adota, mas reformula suas críticas. Nietzsche havia declarado que a tradição metafísica reduziu o ser a um "mundo das ideias" fictício, subordinando a vida a valores transcendentais artificiais¹⁶¹. Heidegger, por sua vez, argumenta que essa redução não se limita à tradição platônica, mas permeia toda a história da filosofia ocidental. Desde Platão até a modernidade, a metafísica teria se fechado em um conceito puramente abstrato do ser, tratando-o como uma *presença* estática e esquecendo sua dimensão temporal e dinâmica¹⁷⁵.

Entretanto, a crítica de Heidegger à metafísica deve ser lida com atenção. Sua denúncia do *esquecimento do ser* atinge principalmente a tradição cartesiana e kantiana, que reduziram a filosofia a uma reflexão epistemológica, distanciando-a da questão ontológica fundamental. Em Descartes, por exemplo, o ser é reduzido ao *cogito*, isto é, à subjetividade pensante que medeia todo o conhecimento. Em Kant, a metafísica torna-se dependente das estruturas da mente humana, reforçando a ideia de que não podemos conhecer o ser em si, mas apenas os fenômenos¹⁷⁵. Esse fechamento da metafísica em esquemas conceituais e subjetivos é o alvo principal da crítica heideggeriana.

Porém, essa crítica pode parecer injusta quando aplicada ao realismo aristotélico-tomista. Diferente do racionalismo moderno, a metafísica clássica não nega a experiência concreta, nem reduz o ser a categorias puramente formais. Pelo contrário, Aristóteles e Tomás de Aquino concebem o conhecimento como uma participação do intelecto na estrutura objetiva do ser, reconhecendo que o pensamento humano não impõe conceitos arbitrários sobre a realidade, mas descobre formas que já estão presentes no mundo¹⁷⁹. Assim, se Heidegger denuncia um excessivo conceitualismo na história da metafísica, sua crítica deveria ser direcionada principalmente às tradições racionalistas e idealistas da modernidade, e não à tradição escolástica.

Edith Stein, discípula de Husserl e posteriormente uma crítica da ontologia heideggeriana, abordou essa questão em *Ser Finito e Ser Eterno* (*Endliches und ewiges Sein*, 1950)¹⁷⁷. Ela argumenta que Heidegger confunde o nível lógico-epistemológico com o nível ontológico-metafísico, projetando sobre a tradição aristotélica um problema que pertence, na verdade, ao idealismo moderno¹⁷⁸. Para Tomás de Aquino, por exemplo, o ser (*esse*) não é um mero conceito, mas uma realidade ontológica que se manifesta no próprio ato de existir.

Ao negar que a metafísica possa atingir uma compreensão objetiva do ser, Heidegger rompe com a tradição filosófica que reconhecia uma inteligibilidade real no mundo, lançando as bases para um pensamento mais radicalmente interpretativo e contingente. Sua concepção de verdade como *aletheia* (desocultamento) substitui a clássica definição tomista da verdade como *adequatio rei et intellectus* (adequação da mente à realidade), abrindo margem para um relativismo epistêmico e ontológico que influenciará os desconstrucionistas e os pós-modernos¹⁷⁹.

Stein também observa que Heidegger evita a questão de Deus e do ser necessário, restringindo sua análise ao ser finito e contingente. Essa limitação impede que sua filosofia alcance um fundamento último para o ser, algo que a metafísica clássica havia desenvolvido com profundidade. Com essa omissão, Heidegger fecha a filosofia sobre si mesma, ignorando a possibilidade de um ser transcendente que dê sentido à estrutura do real.

Se a metafísica tradicional reconhecia um ser ordenado e inteligível, Heidegger substitui essa visão por um mundo em fluxo, onde o ser não tem uma estrutura fixa e a verdade é sempre uma interpretação^{vv}. Esse deslocamento filosófico será decisivo para a transição ao pensamento pós-moderno, pois fornece as bases para que a linguagem e a cultura passem a ser vistas como os únicos elementos estruturantes da realidade, ao invés de haver uma ordem ontológica independente do sujeito.

Contudo, independentemente da justiça dessa crítica, o impacto de Heidegger foi imenso. Ao declarar que a metafísica tradicional estava esgotada e que a filosofia precisava retornar a uma experiência originária do ser, ele abriu caminho para os desconstrucionistas do século XX. Autores como Jacques Derrida e Michel Foucault se apropriaram da ideia de que a metafísica ocidental era uma construção arbitrária e passaram a desconstruir não apenas a ideia de ser, mas também as categorias de verdade, identidade e moralidade. Assim, a crise da metafísica iniciada por Nietzsche e aprofundada por Heidegger forneceu a base teórica para a fragmentação pós-moderna do conhecimento e da identidade humana.

^{vv} Heidegger não nega explicitamente os universais, mas rejeita que os entes se expliquem por meio de formas eternas, como na tradição platônico-aristotélica. Para ele, a compreensão do ser é sempre histórica, situada e finita — o ser não é um dado estático, mas um evento (*Ereignis*) que se desvela no tempo e na linguagem.

2.3. A crítica pós-moderna ao Iluminismo e ao racionalismo: recusa da razão universal e da objetividade do conhecimento

A desconfiança pós-moderna em relação à razão universal está diretamente ligada à rejeição da epistemologia iluminista. O Iluminismo havia exaltado a razão como um instrumento neutro e universal capaz de conduzir a humanidade ao progresso moral e científico. Kant, por exemplo, buscou estabelecer um fundamento seguro para o conhecimento e para a ética, sustentando que a razão prática poderia fornecer uma base objetiva para a moralidade⁹⁹. Da mesma forma, a Revolução Francesa e o positivismo do século XIX seguiram essa linha, confiando na razão e na ciência como alicerces indiscutíveis de uma ordem social justa e racional.

No entanto, a própria história do Iluminismo revela suas contradições. O ideal de uma razão autônoma, capaz de legislar universalmente, acabou por enfraquecer a noção de uma verdade objetiva enraizada na estrutura do ser. Kant, ao afirmar que o conhecimento humano está limitado aos fenômenos e às condições subjetivas da sensibilidade e do entendimento, abriu caminho para a ideia de que a realidade última é inacessível. Com Hume e sua crítica radical à causalidade, ficou evidente que a própria ciência não poderia reivindicar uma base absolutamente racional, mas apenas uma regularidade observada e aceita por hábito⁹⁵. O idealismo alemão, na tentativa de superar esse ceticismo, deslocou ainda mais a verdade para a esfera da subjetividade, culminando no historicismo^{ww} do século XIX.

Esse enfraquecimento progressivo da confiança na razão universal desembocou no ceticismo do século XX. Os pensadores pós-modernos denunciam o projeto iluminista como ingênuo e ideológico. Para Jean-François Lyotard, o Iluminismo perpetua uma *metanarrativa*, ou seja, uma estrutura discursiva que pretende justificar a validade universal de seus princípios, mas que, na realidade, mascara relações de poder e exclusão¹⁸⁰. A ciência, a moral e os direitos humanos seriam, nessa visão, produtos históricos e culturais, sem um fundamento absoluto no ser. O conhecimento não se dá em um terreno neutro e transparente, mas é sempre mediado por linguagem, cultura e relações de dominação.

A consequência inevitável dessa crítica é a dissolução da ideia de verdade objetiva e de uma identidade humana essencial. Se o conhecimento é sempre um efeito das estruturas

^{ww} O historicismo alemão, consolidado por autores como Herder, Ranke, Dilthey e Meinecke, marcou o abandono da crença em verdades universais e da natureza humana como essência fixa. Segundo essa perspectiva, toda verdade, norma ou identidade é produto de um contexto histórico e cultural determinado. Essa ênfase na singularidade histórica das ideias e instituições preparou o solo para a crítica à objetividade do conhecimento, tão presente na filosofia do século XX. Heidegger, embora ultrapasse o historicismo ao propor uma ontologia da finitude mais radical, herda desse clima intelectual a recusa de fundamentos atemporais e a valorização da historicidade como chave para compreender o ser humano.

históricas e linguísticas, então a subjetividade também é fluida e determinada por discursos e práticas sociais. Em vez de uma verdade objetiva, há apenas interpretações; em lugar de uma identidade humana fixa, há subjetividades fragmentadas e transitórias.

Essa visão se fortaleceu com o desenvolvimento das teorias da linguagem no século XX. A filosofia analítica e o estruturalismo contribuíram para uma concepção do significado como pura convenção social, afastando-se cada vez mais da ideia de que a linguagem pode revelar uma ordem real e objetiva. Esse deslocamento será essencial para compreender como a pós-modernidade fragmenta a identidade humana e redefine as categorias tradicionais do conhecimento e da existência.

2.4. Pós-modernidade e a Fragmentação da Identidade Humana

2.4.1. O desenvolvimento das teorias da linguagem no século XX: da filosofia analítica ao estruturalismo e à redução do significado à pura convenção social

No século XX, a virada linguística da filosofia deslocou o centro da investigação filosófica da realidade em si para a análise das estruturas da linguagem¹⁸¹. Esse movimento se deu em dois grandes campos: a filosofia analítica, predominante no mundo anglófono, e o estruturalismo, desenvolvido na tradição continental europeia. Embora partindo de premissas diferentes, ambos os movimentos contribuíram para o enfraquecimento da noção clássica de verdade como correspondência entre o intelecto e o ser, criando o pano de fundo para as abordagens relativistas da pós-modernidade¹⁸².

2.4.1.1. A filosofia analítica e a primazia da linguagem sobre a realidade

A filosofia analítica surgiu como tentativa de clarificar o pensamento por meio da análise lógica da linguagem. Bertrand Russell e Gottlob Frege buscaram fundamentar a lógica e a matemática em uma linguagem formal rigorosa, separando-a da ambiguidade do discurso ordinário¹⁸³. O positivismo lógico, representado pelo Círculo de Viena (Carnap, Schlick, Neurath), levou adiante esse projeto ao sustentar que apenas proposições verificáveis empiricamente possuíam significado¹⁸³. Assim, proposições metafísicas passaram a ser classificadas como carentes de sentido, por não poderem ser testadas empiricamente.

Essa corrente surgiu como reação ao idealismo alemão do século XIX, especialmente à filosofia hegeliana, que concebia o real como expressão de uma racionalidade em desenvolvimento dialético. Para Hegel, a contradição não é um erro lógico a ser evitado, mas um motor necessário do processo de superação e síntese, pelo qual o espírito se realiza na história¹⁸⁴. Essa concepção, contudo, foi duramente rejeitada pelos filósofos analíticos, que a consideravam obscura, totalitária e especulativa. Em oposição a ela, passaram a enfatizar a clareza conceitual, o rigor lógico e a análise linguística como critérios centrais de validade filosófica. No processo, no entanto, não apenas criticaram o idealismo

moderno, mas também marginalizaram a tradição metafísica clássica, que via o ser como inteligível e ordenado¹⁸⁵.

Essa rejeição da metafísica se conecta, de modo indireto, ao nominalismo medieval. Assim como Ockham negava a realidade extramental dos universais, muitos analíticos passaram a tratar os conceitos como meras construções linguísticas, desligadas de qualquer estrutura ontológica. A linguagem tornou-se o objeto central da filosofia, não mais como meio de acesso ao real, mas como sistema de signos a ser logicamente organizado e analisado¹⁸⁶.

Ludwig Wittgenstein, em sua primeira fase (*Tractatus Logico-Philosophicus*), sustentava que a linguagem deveria espelhar a estrutura lógica do mundo. Em sua fase posterior (*Investigações Filosóficas*), revisou essa posição, defendendo que o significado das palavras se dá em seu uso nos *jogos de linguagem*¹⁸⁷. Essa mudança afastou ainda mais a filosofia da busca por verdades universais, aproximando-a de uma concepção pragmática e contextual da linguagem, que se tornaria influente nas correntes pós-modernas.

Essa tendência encontra um ponto de inflexão na obra de Willard Van Orman Quine, que, em seu ensaio¹⁸⁸ *Two Dogmas of Empiricism*, rejeita a distinção entre verdades analíticas e sintéticas — base do empirismo clássico e da filosofia moderna. Com isso, Quine não destrói a epistemologia, mas redefine seus fundamentos: em vez de verdades autoevidentes ou proposições necessárias, propõe uma rede de crenças interdependentes, ajustadas coletivamente à experiência^{xx}. O significado, nessa abordagem, não decorre de uma essência ontológica, mas da posição funcional do conceito em um sistema teórico em constante revisão. Embora sua intenção fosse preservar a racionalidade científica, esse modelo contribuiu — ainda que indiretamente — para o afastamento da filosofia em relação à ideia de uma verdade enraizada no ser.

Ao deslocar o foco da realidade ontológica para os usos linguísticos e os esquemas teóricos, a filosofia perdeu sua referência objetiva ao ser. Isso tornou mais difícil sustentar uma concepção de dignidade humana baseada numa estrutura fixa da natureza humana, abrindo caminho para sua dissolução em constructos sociais e culturais.

2.4.1.2. O estruturalismo e a dissolução do sujeito

Enquanto os analíticos buscavam precisão lógica, o estruturalismo europeu, influenciado pelo linguista Ferdinand de Saussure, desenvolveu uma abordagem mais cultural e antropológica da linguagem¹⁸⁹. Para Saussure, o significado de um signo não depende de

^{xx} Embora inserido na tradição analítica, Quine rompe com o positivismo lógico ao rejeitar a separação entre observações empíricas e proposições analíticas. Seu projeto epistemológico adere a uma forma de realismo naturalista, onde as crenças científicas formam uma rede ajustável pela experiência, mas sem fundamentos absolutamente seguros. Assim, desloca-se da ideia de certeza lógica para uma sobrevivência teórica adaptativa — o que abala, de forma discreta, a antiga esperança de uma filosofia fundada sobre verdades autoevidentes.

uma correspondência direta com a realidade, mas da diferença entre signos dentro do sistema linguístico. O signo é composto por um significante (a expressão) e um significado (o conceito), cuja relação é arbitrária e convencional.

Esse deslocamento implicou que o sentido das palavras não é garantido por uma referência ao real, mas apenas pela posição relativa no sistema de diferenças. A verdade, nesse modelo, torna-se um efeito interno da estrutura linguística. Essa ideia influenciou diretamente pensadores como Claude Lévi-Strauss¹⁹⁰ (na antropologia), Jacques Lacan¹⁹¹ (na psicanálise) e Roland Barthes¹⁹² (na crítica literária), todos interessados em desvendar as estruturas profundas que moldam nossa percepção e linguagem.

Diferentemente da filosofia analítica, os estruturalistas não buscaram isolar o significado com base em regras formais, mas descrever os sistemas simbólicos que determinam a produção de sentido. A linguagem deixa de ser instrumento de representação da realidade e passa a ser a própria condição de possibilidade do pensamento. Com isso, a identidade humana é reformulada: o sujeito não é mais agente racional autônomo, mas um efeito de estruturas simbólicas inconscientes e históricas.

Essa concepção se aproxima, em certo sentido, do nominalismo, ao negar que haja um conteúdo objetivo fixo associado aos conceitos ou ao próprio sujeito. O *eu*, assim como os universais, é reinterpretado como uma construção linguística e cultural, e não como uma essência¹⁹¹. Com isso, o estruturalismo prepara o caminho para a desconstrução da identidade e da dignidade humanas, aprofundada pelo pós-estruturalismo¹⁹².

Esse movimento não surgiu em um vácuo. O estruturalismo se desenvolveu em uma atmosfera filosófica marcada por resquícios do positivismo, a influência da epistemologia kantiana e o prestígio do formalismo matemático. A busca por estruturas subjacentes universais, imunes à subjetividade, reflete esse desejo de cientificidade rigorosa aplicado ao campo da cultura e da linguagem.

Contudo, à luz da filosofia clássica, esse modelo representa uma inversão radical do papel do símbolo e da linguagem. Enquanto na metafísica tradicional o signo e o símbolo são realidades participativas — ou seja, remetem ao ser e o revelam por analogia, carregando a presença do real na ordem da significação —, para o estruturalismo, o signo não revela nada além de sua posição em uma rede arbitrária de relações. O significado não advém do ser, mas do sistema. O símbolo já não é vestígio de uma realidade superior, mas produto de um jogo de diferenças sem ancoragem ontológica.

Assim, enquanto para a tradição clássica o ser funda o sentido e a linguagem é mediadora da verdade, para o estruturalismo a linguagem funda o mundo — e, com ela, também o sujeito, o sentido, e até mesmo o real.

2.5. Da Estrutura ao Discurso: o Pós-estruturalismo e a Perda do Real

Se o estruturalismo já representava um afastamento da metafísica tradicional, o pós-estruturalismo radicalizou esse distanciamento ao rejeitar qualquer estabilidade semântica ou ontológica. A linguagem deixa de ser um sistema regulado por estruturas estáveis para tornar-se um campo de jogos, deslocamentos e interpretações.

Jacques Derrida, ao propor a desconstrução da tradição metafísica, afirma que não há um significado fixo por trás dos signos. Todo significado está sempre diferido — o termo *différance* captura esse constante adiamento do sentido, que nunca se dá de forma plena, pois cada palavra remete a outras palavras, em uma cadeia interminável de referências. Assim, o significado nunca está presente em si, mas apenas como ausência adiada. Não há presença plena nem fundamento último¹⁹³. A verdade, nesse modelo, deixa de ser descoberta como adequação ao real e passa a ser um efeito temporário e instável do jogo linguístico¹⁹⁴.

Esse adiamento não é uma simples postergação cronológica, mas uma negação estrutural da possibilidade de significação plena. Em contraste, a filosofia tomista reconhece que a apreensão do ser pelo intelecto se dá progressivamente, mas isso não implica que a verdade seja fluida ou indefinida. Pelo contrário: o fato de o intelecto humano conhecer por etapas deve-se à sua condição finita, não à inexistência da verdade. A realidade permanece objetiva e inteligível em si mesma, ainda que acessível por graus. O *verum* é, para a tradição realista, um transcendental do ser — não um produto do discurso.

Michel Foucault, por sua vez, desloca a questão filosófica do ser para o discurso. Sua análise das *epistemes* mostra como os regimes de verdade se constroem historicamente, segundo horizontes inconscientes de saber que moldam, em cada época, aquilo que pode ou não ser pensado. As *epistemes* não são doutrinas explícitas, mas condições de possibilidade do pensamento, estruturas subterrâneas que delimitam o campo do pensável e, com isso, definem os contornos do real para uma civilização. Contra a confiança do racionalismo moderno na transparência da razão, Foucault revela que o pensamento está sempre condicionado por formas históricas de saber que não controlamos plenamente¹⁹⁵.

A verdade, nesse modelo, não é adequação ao ser, mas efeito de discursos regulados por relações de poder. O saber não se dirige à contemplação da realidade, mas à sua produção discursiva. O discurso não espelha o mundo: ele o organiza, ele o fabrica, ele determina as formas de experiência possíveis. O sujeito, por sua vez, não é mais um agente autônomo e racional, mas uma função de práticas discursivas, um ponto de convergência de forças normativas, instituições e discursos. A verdade, portanto, não se refere ao real, mas às condições institucionais, históricas e políticas de sua enunciação¹⁹⁶.

Foucault acerta ao perceber que as atmosferas de pensamento moldam profundamente a experiência individual, e que o discurso, longe de ser neutro, estrutura modos de vida

inteiros. De fato, ninguém nasce fora de uma linguagem, de um tempo, de um horizonte cultural. Contudo, o erro fundamental de sua abordagem está em concluir que não há saída — que somos inteiramente determinados, que o sujeito é apenas um efeito, e que a verdade é sempre relativa a estruturas de poder. Ao abdicar da possibilidade de transcender o discurso, sacrifica-se a liberdade e o acesso ao ser.

Contra essa renúncia, o realismo metafísico clássico recorda que o intelecto humano é capaz de conhecer a verdade do ser, ainda que de forma limitada e progressiva. A linguagem não nos encerra: ela pode nos abrir ao real. O sujeito não é invenção das práticas discursivas — é anterior a elas. A verdade não é uma função do poder, mas um reflexo da ordem ontológica que nos precede e nos sustenta.

Portanto, percebe-se que tanto Derrida quanto Foucault compartilham a rejeição de uma ontologia estável. Derrida desestabiliza o *logos*, Foucault, o sujeito. O que antes se entendia como dignidade humana — enraizada em uma essência racional — é agora dissolvido nas múltiplas redes discursivas. O nominalismo, que outrora questionara os universais, retorna aqui em sua forma mais radical: já não é apenas o conceito que é contestado, mas o próprio ser¹⁸⁰.

2.6. O Relativismo Moral e a Fragmentação da Dignidade Humana

Essas transformações filosóficas tiveram efeitos marcantes sobre a concepção de verdade, identidade e dignidade. Com a linguagem colocada no centro da experiência humana, os fundamentos da moral clássica foram profundamente questionados. A dignidade, que outrora se vinculava à natureza racional e espiritual do ser humano, tornou-se um constructo discursivo, sujeito a negociações culturais e redefinições políticas¹⁷.

A apropriação cultural de paradigmas científicos — como a teoria da relatividade, a mecânica quântica ou os avanços nas ciências da mente — reforçou a percepção de que a verdade é sempre contextual e provisória. Embora esses paradigmas não impliquem relativismo filosófico, foram frequentemente interpretados como metáforas que minam a ideia de uma ordem objetiva e inteligível do ser¹⁹⁷.

Nesse ambiente, o sujeito humano torna-se fragmentado, fluido, e até mesmo dispensável. A identidade pessoal não é mais algo dado, mas construído. A dignidade deixa de ser reconhecida como um valor intrínseco, passando a depender da adesão a determinados discursos normativos¹⁹⁸. A verdade não é descoberta, mas construída; a moral não é fundada, mas performada¹⁹⁹.

2.7. Conceito de Pós-modernidade: Correntes, Influências e Conexão com o Nominalismo

Jean-François Lyotard, em *La condition postmoderne*, oferece uma definição central: a pós-modernidade como o fim das *metanarrativas*, ou seja, dos grandes sistemas explicativos que, como o cristianismo, o iluminismo ou o marxismo, pretenderam oferecer uma leitura universal da realidade¹⁸⁰. Em seu lugar, emerge uma multiplicidade de discursos fragmentários, desconectados de fundamentos absolutos e comprometidos apenas com a legitimidade local, contextual, cultural. Essa fragmentação, que pode parecer libertadora à primeira vista, conduz na prática a uma dissolução dos critérios de verdade e de bem, deixando a subjetividade entregue ao fluxo das convenções. Como observa Roger Scruton, a cultura contemporânea muitas vezes celebra essa ausência de fundamentos como emancipação, mas na realidade tal postura fragiliza a possibilidade de uma vida comum orientada por valores estáveis e universais²⁰⁰. A verdade cede lugar à performatividade.

Outros autores acentuam aspectos distintos dessa transição. Richard Rorty rejeita a busca tradicional pela verdade como correspondência com a realidade, propondo que a filosofia deveria preocupar-se antes com a solidariedade cultural e com os efeitos práticos do discurso¹⁸². Gianni Vattimo, em sua concepção de *pensamento fraco*, vê na pós-modernidade o enfraquecimento dos fundamentos metafísicos do pensamento ocidental, interpretando isso como uma libertação da violência implícita na imposição de verdades absolutas²⁰¹. Zygmunt Bauman, por sua vez, oferece uma leitura sociológica: a pós-modernidade como uma era de *modernidade líquida*, marcada pela fluidez das instituições, dos vínculos afetivos e das identidades pessoais²⁰².

Apesar das diferenças entre esses pensadores, há um ponto de convergência fundamental: *a rejeição da noção de essência*. Para eles, a identidade humana não é algo fixo e substancial, mas um fenômeno relacional, instável, dependente de contextos históricos, linguísticos e culturais. A subjetividade se torna um efeito de linguagem, uma função do discurso, e não mais uma substância metafísica dotada de dignidade ontológica¹⁹⁶.

É nesse ponto que o elo com o nominalismo se revela. O nominalismo, ao negar a existência objetiva dos universais, minou desde cedo a confiança em uma ordem racional e inteligível no ser. Essa ruptura como realismo metafísico, inicialmente limitada ao domínio dos conceitos, abriu caminho para um deslocamento mais radical: da desconfiança nos universais à recusa da própria ideia de ser. O que começou como uma crítica à abstração dos conceitos tornou-se, no século XX, a negação da inteligibilidade do real, da identidade pessoal, da dignidade objetiva.

A modernidade, ao abandonar os universais, instaurou o império do sujeito; a pós-modernidade, ao questionar o sujeito, culmina na sua dissolução. O nominalismo exilou os universais; a pós-modernidade exila o próprio sujeito. Umberto Eco observa, nesse sentido,

que o nominalismo, ao romper com a ideia de significados fixos e universais, antecipa algumas das principais características do pensamento pós-moderno, como a fluidez dos sentidos e a pluralidade interpretativa²⁰³.

2.8. Conclusão: Da Desconstrução ao Vazio Ético

A partir do nominalismo medieval, passando pela virada linguística e chegando ao pós-estruturalismo, delineia-se um percurso em que o vínculo entre linguagem e realidade, sujeito e verdade, foi progressivamente erodido. O ser humano, outrora compreendido como um ente dotado de essência racional e dignidade ontológica, torna-se na pós-modernidade um produto discursivo, um reflexo instável das forças culturais, políticas e simbólicas que o cercam³. A recusa das metanarrativas, o colapso da ontologia e a substituição da verdade pelo discurso não apenas desafiam os alicerces da metafísica clássica, mas também fragilizam os fundamentos da ética, da justiça e da própria noção de humanidade.

Esse movimento, ao mesmo tempo filosófico e cultural, produziu um vácuo normativo em que as categorias de bem, verdade e dignidade já não possuem referência estável. No lugar de uma ética ancorada na natureza humana, emerge um relativismo fluido, adaptável às contingências do poder e da linguagem. O resultado é uma profunda crise de sentido, cujas consequências se fazem sentir em campos decisivos como a bioética, a medicina, a educação e o direito.

É esse cenário que se buscará analisar na próxima seção: como o esvaziamento da metafísica e da noção de essência repercute nas práticas contemporâneas que lidam diretamente com a vida humana, seus limites e seus fundamentos. O que acontece com o conceito de pessoa quando se perde a ideia de natureza humana? Como fundamentar direitos universais em um mundo onde o sujeito é fragmentado e o real, fluido? Tais perguntas exigem ser enfrentadas, pois delas depende a possibilidade de reconstruir um horizonte de sentido para a dignidade humana.

3. Nominalismo, Transumanismo e Inteligência Artificial: O Futuro da Condição Humana

O esvaziamento da metafísica clássica e a fragmentação do sujeito pós-moderno abriram caminho para novas formas de conceber o ser humano, agora moldadas não por uma ontologia objetiva, mas por critérios técnicos, funcionais e mutáveis. Nesse cenário, o transumanismo emerge como uma expressão extrema da mentalidade nominalista moderna: se não há essência, não há limites dados; se não há natureza humana, tudo pode ser redefinido.

Esse novo horizonte antropológico, que dissocia o homem de qualquer essência metafísica, encontra no transumanismo uma de suas expressões mais contundentes. O projeto transumanista não surge do nada: ele é o produto coerente de uma visão de mundo moldada pela tecnociência e pela dissolução dos referenciais ontológicos que sustentaram, por séculos, a dignidade humana. O que antes era compreendido como natureza, hoje se torna variável. O que antes era limite, agora se transforma em desafio técnico. Dentro dessa lógica, a inteligência artificial aparece não apenas como ferramenta, mas como paradigma: ela espelha a redução do humano à sua funcionalidade, e projeta um ideal técnico de existência, capaz de simular, substituir e até transcender a própria condição humana. Por isso, este capítulo abordará também a IA como epílogo filosófico do transumanismo, expressão derradeira da mentalidade nominalista que esvaziou o ser e dissolveu a pessoa^{yy}.

A seguir, examinaremos os desdobramentos filosóficos, antropológicos e bioéticos dessa nova concepção de humanidade.

3.1. A Convergência entre Nominalismo e Tecnologia: O Homem como Projeto

O transumanismo surge como a expressão mais recente e radical de uma *visão antiessencialista* do ser humano, herdada da longa trajetória que se iniciou com o nominalismo medieval. Trata-se de um movimento filosófico, científico e cultural que propõe o uso intensivo das tecnologias emergentes - como biotecnologia, nanotecnologia, inteligência artificial e neuroengenharia - para superar as limitações biológicas da espécie humana, com o objetivo de alcançar formas superiores de cognição, longevidade e capacidade física. Em sua formulação mais extrema, defende-se a transição para uma condição *pós-humana*²⁰⁴.

Essa ideia pressupõe uma antropologia profundamente anti-metafísica. Se não há uma essência humana fixa, mas apenas uma construção histórica, biológica ou linguística, então não existem limites intrínsecos à natureza humana. A espécie humana é vista como um estágio provisório, um ponto intermediário em um processo contínuo de evolução técnica e autorreferente²⁰⁵. Tal concepção se encaixa perfeitamente com o nominalismo, que já havia negado que o termo "homem" corresponda a uma essência universal; aqui, a identidade humana é redefinida como uma variável manipulável²⁰⁶.

A filosofia perene via o homem como um ser dotado de natureza racional e espiritual, ordenado a um fim superior e inscrito numa estrutura ontológica objetiva. O transumanismo, por outro lado, assume que o humano é apenas um ponto na cadeia evolutiva, e que a técnica pode - e deve - dirigir o próximo salto evolutivo³⁰. Nesse sentido,

^{yy} Parte destas reflexões foi também desenvolvida no artigo: *Frantz P. A Fragmentação do Sujeito: Inteligência Artificial, Crise Ontológica e os Limites da Bioética*. Revista Veritas (PUCRS). Submetido e em processo de avaliação.

ele incorpora certas leituras da teoria darwinista em que as espécies não têm essências fixas, mas são apenas resultados provisórios de um processo cego de adaptação. A essência humana torna-se, assim, um construto contingente, passível de ser superado pela técnica³⁰.

A história do transumanismo remonta ao início do século XX, com autores como J. B. S. Haldane, cujo ensaio *Daedalus*²⁰⁷ antecipava o uso da ciência para remodelar a evolução humana, e Julian Huxley — este último cunhou o termo *transhumanismo* em 1957, descrevendo a busca por um *homem além do homem*²⁰⁸. No entanto, foi a partir das últimas décadas do século XX, com os avanços da biotecnologia e da informática, que o movimento ganhou força como proposta filosófica e programa cultural. Organizações como a Humanity+ e pensadores como Nick Bostrom, Ray Kurzweil e Max More articularam os fundamentos do transumanismo como um novo paradigma civilizacional²⁰⁴.

O imaginário cultural também colaborou para a difusão dessas ideias, com obras de ficção científica que anteciparam ou tematizaram questões transumanistas. Filmes como *Gattaca* (1997), *Transcendence* (2014) ou *Her* (2013), e séries como *Black Mirror*, abordam temas como aprimoramento genético, fusão homem-máquina, consciência artificial e manipulação da identidade pessoal. Obras literárias como *Neuromancer* (William Gibson) ou *Brave New World* (Aldous Huxley) anteciparam os dilemas éticos e ontológicos que a tecnociência impõe à compreensão do humano²⁰⁹.

Nesse contexto, o corpo humano é concebido não mais como um dado, mas como um material a ser moldado, melhorado ou até descartado. A interioridade deixa de ser considerada como alma espiritual e se converte em sistema informacional; a consciência, como circuito neuronal; a identidade, como configuração mutável. O homem torna-se um projeto, não um ser com natureza e finalidade própria²¹⁰.

Essa visão técnica da existência representa uma cisão radical com a concepção clássica do ser humano. Enquanto a metafísica tradicional ensinava que agir contra a natureza do ente é agir contra seu bem, o transumanismo redefine o bem como aquilo que maximiza a eficiência, o controle e a autossuperação. A técnica, assim, substitui a contemplação do ser por sua reconfiguração contínua^{zz}.

3.2. A Redefinição da Dignidade Humana: Capacidades, Consciência e o Esvaziamento Ontológico

A visão transumanista do homem como projeto - tratada na seção anterior - não permanece restrita ao campo da especulação científica ou da ficção. Suas implicações já se manifestam

^{zz} Uma versão expandida e adaptada desta reflexão sobre o transumanismo foi submetida como artigo independente à revista *The New Bioethics* sob o título *Reclaiming Human Nature: A Metaphysical Response to the Transhumanist Vision*, em 27 de novembro de 2025. O artigo encontra-se atualmente em processo editorial.

em decisões éticas concretas, especialmente nas áreas da bioética, da biotecnologia e do biodireito²¹¹. Quando a dignidade humana deixa de estar enraizada em uma essência ontológica imutável e passa a ser definida por critérios funcionais, cognitivos ou relacionais, abre-se espaço para uma reconfiguração profunda e perigosa do conceito de pessoa.

A tradição metafísica clássica sempre compreendeu a dignidade humana como um atributo intrínseco, fundado na natureza racional e espiritual do ser humano²¹². Essa dignidade não depende de condições externas, de desempenho biológico ou de níveis de consciência. Mesmo no estado embrionário, em coma ou em deficiência cognitiva profunda, o ser humano permanece portador de uma dignidade ontológica, por ser um ente que participa de uma ordem objetiva do ser²¹³.

Contudo, essa concepção tem sido amplamente substituída, na modernidade e sobretudo na contemporaneidade, por uma perspectiva funcionalista e utilitarista. Autores como Peter Singer representam essa virada ética, ao defender que o valor moral de um ser humano depende de sua capacidade de sofrer, de se comunicar, de antecipar o futuro ou de exercer a autonomia. Em sua obra *Practical Ethics*, Singer afirma que recém-nascidos, portadores de deficiências severas e embriões humanos não podem ser considerados *pessoas* no sentido moral pleno, e que, portanto, o aborto, a eutanásia e o infanticídio poderiam ser moralmente justificáveis sob certas circunstâncias²¹⁴.

Esse tipo de raciocínio deriva diretamente da perda de uma metafísica substancial do ser humano²¹⁵. A dignidade deixa de ser uma qualidade ontológica e passa a ser um status atribuído com base em critérios arbitrários e mutáveis - como a autopercepção, a capacidade de exercer funções mentais superiores, ou mesmo a utilidade social. Essa reconfiguração ética não é neutra: ela legitima práticas antes impensáveis, como o descarte de embriões em processos de fertilização artificial, a eutanásia de pacientes não terminais, ou a seleção genética baseada em critérios de performance²¹⁶.

Outro fenômeno alarmante é o surgimento de tendências disgênicas, em que decisões reprodutivas são orientadas não por critérios de virtude ou responsabilidade parental, mas por interesses estéticos, ideológicos ou mercadológicos³⁰. A lógica do aprimoramento genético, inicialmente apresentada como benéfica, pode dar lugar a uma nova forma de exclusão, em que indivíduos portadores de certas características são progressivamente marginalizados. O que se configura, então, não é apenas um avanço técnico, mas uma regressão ética: a ressurreição, sob roupagens científicas, do antigo ideal eugênico.

Essa tendência é agravada pela crescente comercialização de material bioreprodutivo, como óvulos, espermatozoides e embriões. Tais práticas, frequentemente reguladas por normas de mercado e não por princípios ontológicos, transformam os elementos constitutivos da vida humana em mercadorias²¹⁷. O corpo feminino, em particular, torna-

se alvo de uma exploração sistemática, como ocorre nos casos de aluguel de útero e venda de óvulos em clínicas de reprodução assistida^{aaa}. A dignidade humana, nesse contexto, torna-se vulnerável à lógica da oferta e da demanda, perdendo sua estabilidade ontológica e assumindo um valor de uso.

Outro reflexo desse esvaziamento ontológico é a crescente dissociação entre corpo e identidade, que permite redefinições radicais da própria noção de *homem* e *mulher*. Quando a pessoa é entendida apenas como consciência autorreferente ou desejo subjetivo, o corpo deixa de ser expressão da natureza humana e passa a ser visto como um dado técnico, passível de modificação conforme a vontade individual. Assim, intervenções como a redesignação sexual, que antes exigiam forte respaldo terapêutico, são hoje tratadas como expressão de autodeterminação, mesmo em casos irreversíveis e precoces^{bbb}. Esse fenômeno revela uma antropologia subjacente que separa radicalmente o ser e o aparecer, a natureza e a escolha, enfraquecendo ainda mais a ideia de uma identidade humana fundada em uma essência compartilhada²¹⁵.

Em resposta a esses perigos, instrumentos jurídicos internacionais têm procurado estabelecer limites éticos mínimos. A Convenção de Oviedo, firmada pelo Conselho da Europa em 1997, proíbe expressamente a clonagem de seres humanos com fins reprodutivos, reconhecendo o valor intrínseco da dignidade humana frente aos avanços biomédicos e às pressões tecnológicas²¹⁸. No entanto, tais documentos, embora importantes, permanecem frágeis se não forem sustentados por uma visão filosófica que reconheça o ser humano como portador de uma essência irredutível.

A lógica que sustenta tais práticas não é senão a consequência inevitável de uma visão do ser humano como constructo. Assim como o nominalismo medieval negava que os universais tivessem realidade própria, a filosofia bioética contemporânea^{ccc}, quando

^{aaa} A chamada gestação de substituição — mesmo quando voluntária ou emocionalmente justificada — instrumentaliza o corpo feminino ao dissociá-lo de sua unidade pessoal e finalística.

Independentemente do consentimento, usar o corpo humano como meio de produção viola a ordem objetiva do ser, pois o ser humano jamais pode ser reduzido a função biológica ou utilitária. Além disso, gerar um filho como resultado de um contrato ou demanda de terceiros equivale a tratá-lo como um produto, e não como um dom pessoal incondicionalmente valioso. A dignidade humana exige que ninguém seja fabricado, nem usado.

^{bbb} A redesignação sexual, ao submeter a identidade corporal a processos técnicos irreversíveis, compromete a dignidade humana em seu núcleo metafísico. A dignidade não é um atributo funcional ou emocional, como será tratado no Tomo III, mas decorre da essência do ser humano como unidade substancial de corpo e alma. A técnica, nesse sentido, não pode operar como critério autônomo de verdade ou bem. Quando ela se emancipa da ordem natural e do discernimento moral, tudo o que é tecnicamente possível torna-se permitido — e o resultado é uma instabilidade antropológica permanente, onde o próprio ser se torna instável, negociável e reconstruível ao infinito.

^{ccc} Por “filosofia bioética contemporânea” entendo aqui, especificamente, as correntes utilitaristas e consequencialistas representadas por autores como Peter Singer, Jonathan Glover, Julian Savulescu, John Harris e Michael Tooley, cuja visão da vida humana se estrutura a partir de critérios funcionais e pragmáticos, em detrimento de uma dignidade enraizada na essência ontológica do ser humano.

privada de um fundamento metafísico, nega que exista um “ser humano” enquanto essência partilhada por todos os indivíduos da espécie. Cada caso se torna uma exceção, cada corpo um suporte técnico, cada decisão uma ponderação pragmática. A vida humana passa a ser avaliada como um dado manipulável, submetido à lógica da eficiência, do desejo e do poder.

Em oposição a essa perspectiva, a metafísica clássica - de inspiração aristotélico-tomista - oferece um fundamento sólido e coerente para a dignidade humana. Ela reconhece que a essência do homem não se reduz às suas funções operacionais, mas está enraizada em sua capacidade de conhecer a verdade, amar o bem e abrir-se ao transcendente. Essa dignidade não se perde nem se reduz diante da fragilidade biológica, pois não depende de condições acidentais, mas do próprio ser da pessoa.

Negar essa estrutura ontológica - como faz o transumanismo ou o utilitarismo contemporâneo - não é apenas rejeitar uma tradição filosófica. É, mais profundamente, aceitar um modelo de sociedade no qual os mais frágeis, os dependentes e os silenciosos deixam de ter lugar. O abandono do realismo metafísico gera, nesse sentido, uma ética da exclusão, na qual só é reconhecido como digno aquele que pode justificar sua existência por critérios externos.

3.3. A Ausência de Fundamento Ontológico e o Risco da Redefinição Arbitrária do Humano

A partir da negação de uma essência humana estável - iniciada com o nominalismo e intensificada por correntes modernas e pós-modernas -, abre-se um terreno fértil para a redefinição arbitrária do que significa *ser humano*^{219, ddd}. Quando a dignidade não decorre de uma natureza ontológica, mas de critérios externos e mutáveis, todo o edifício ético torna-se contingente. A tecnociência, nesse contexto, não encontra mais limites morais enraizados no ser: ela passa a operar como força modeladora, capaz de alterar, recriar ou descartar o humano segundo critérios de utilidade, eficiência ou desejo subjetivo²²⁰.

A filosofia clássica afirmava que o agir moral depende de uma conformidade com a natureza do ente - *agere sequitur esse*. Agir bem, portanto, era agir segundo aquilo que uma coisa é em sua estrutura e finalidade própria²²¹. Mas se essa natureza é negada ou diluída em fluxos de linguagem, construções sociais ou parâmetros funcionais, então qualquer intervenção pode ser legitimada, contanto que se apresente como desejável ou

^{ddd} Stefan Lorenz Sorgner é um dos representantes mais expressivos do transumanismo contemporâneo. Inspirado em Nietzsche, ele interpreta a “vontade de poder” como vontade de autossuperação tecnocientífica, defendendo a legitimação moral da modificação genética, da extensão indefinida da vida e da fusão homem-máquina. Segundo ele, o ser humano sempre foi um cyborg, e negar essa condição equivaleria a um retrocesso bioconservador. Sua filosofia elimina qualquer limite essencial à ação técnica, dissolvendo a dignidade em um processo contínuo de autoconstrução aberta.

tecnicamente possível. Conforme Hans Jonas^{eee}, uma intervenção técnica que ignore os limites da responsabilidade ontológica põe em risco a própria condição humana: seu princípio de precaução visa justamente frear o ímpeto da técnica que se pretende ilimitada.¹³⁴

É nesse horizonte que o transumanismo se estabelece não como um acidente cultural, mas como o desenvolvimento lógico e maduro de uma tradição intelectual que já havia descolado o conceito de homem de seu fundamento no ser. O projeto de superar os limites da espécie humana - por meio da fusão com máquinas, da engenharia genética, da extensão indefinida da vida ou da criação de entidades pós-humanas - torna-se não apenas viável, mas inevitável, quando a essência humana é considerada fluida, moldável ou inexistente²²².

Essa lógica atinge seu ponto culminante com o avanço da inteligência artificial (IA). A IA representa o ápice de uma racionalidade técnica moldada pelo nominalismo: tudo o que é humano torna-se passível de simulação, tradução algorítmica ou replicação funcional²²³. Contudo, essa capacidade de replicação técnica obscurece a diferença essencial entre operar e compreender, entre processar informação e conhecer a verdade, entre reagir e assumir responsabilidade. A IA pode imitar funções associadas à mente - como linguagem, reconhecimento de padrões ou até mesmo criação artística -, mas o faz sem consciência, sem intenção e sem responsabilidade. A ausência de *interioridade* e de *finalidade transcendente* revela os limites dessa emulação: nenhuma máquina pode se importar, desejar ou deliberar moralmente.

Além disso, a crescente virtualização da experiência humana, potencializada pelos sistemas inteligentes, contribui para um obscurecimento das fronteiras entre o real e o simulado. A vida encarnada, concreta, sensível - própria da condição humana - dá lugar a existências imersas em interfaces, avatares e realidades aumentadas, em um deslocamento ontológico que dissolve o corpo e a presença²²⁴. O realismo metafísico, ao contrário, afirma a prioridade do ser sobre suas representações, lembrando que a vida não pode ser substituída por simulações. A inteligência artificial, nesse sentido, funciona como um espelho distorcido da inteligência humana: ela é coerente com o padrão lógico, mas é desprovida de alma.

Essa tensão é ilustrada de modo emblemático em representações culturais como o filme *Blade Runner*, de Ridley Scott, em que replicantes indistinguíveis dos humanos desafiam as fronteiras entre máquina e pessoa, e onde a única diferença essencial é a ausência de

^{eee} Cf. Hans Jonas, *O Princípio Responsabilidade*. Jonas propõe uma ética orientada por uma heurística do temor, fundada na responsabilidade para com o ser — especialmente o ser frágil, ainda não realizado, como as futuras gerações. Tal responsabilidade pode ser chamada ontológica, pois não se funda apenas em consequências utilitárias ou desejos subjetivos, mas no dever de preservar a integridade do real. Trata-se, assim, de uma ética do ser, que reconhece a vulnerabilidade da vida humana diante do poder técnico e exige do sujeito moral um agir fundado no respeito à ordem do ser.

memória verdadeira, de origem, de alma²²⁵. A pergunta “o que nos torna humanos?” torna-se, nesse contexto, não apenas filosófica, mas urgente.

Assim, a ruptura inaugurada pelo nominalismo atinge aqui sua culminação: se os nomes já não se referem a essências, então *homem*, *pessoa* e *dignidade* tornam-se termos vazios, prontos para serem preenchidos por qualquer definição operacional. E, sem um critério estável do que é humano, toda ética se torna instável; todo direito, negociável; toda vida, relativizável.

Essa ausência de um fundamento ontológico não gera apenas confusão conceitual. Ela desarma a razão diante dos desafios éticos mais urgentes da contemporaneidade, incapacitando-a de oferecer respostas que transcendam os interesses de ocasião. Só a redescoberta de um realismo metafísico, ancorado na inteligibilidade e na teleologia do ser humano, poderá restaurar os limites e a dignidade da existência pessoal em um mundo cada vez mais disposto a ultrapassá-los.

3.4. Inteligência Artificial e a Culminância da Ontologia Técnica

A inteligência artificial, longe de ser apenas uma ferramenta neutra, representa o ápice de um paradigma técnico fundado sobre a erosão da metafísica clássica²²⁶. Ela não apenas executa funções, mas encarna uma concepção particular do que significa conhecer, agir, decidir e existir. Ao traduzir capacidades humanas em algoritmos e processos operacionais, a IA opera com base na suposição de que não há interioridade que escape à simulação, nem mistério ontológico que resista à análise funcional²²².

Se o nominalismo dissolveu a referência entre os nomes e as essências, e o transumanismo redefiniu o humano como projeto técnico, a inteligência artificial leva esse movimento à sua conclusão lógica. Aqui, o *humano* se torna uma variável computável. Atividades outrora consideradas expressões do espírito — como o raciocínio, a linguagem simbólica, a expressão afetiva e a imaginação criadora — passam a ser tratadas como operações passíveis de replicação algorítmica. Isso reflete uma visão profundamente redutora da realidade: tudo o que pode ser descrito, pode ser simulado — e tudo o que pode ser simulado, pode ser substituído.

Yuval Noah Harari, ainda que alerte para os riscos civilizacionais da simulação da linguagem por sistemas artificiais²²³, não fundamenta sua crítica numa metafísica do ser. Ao contrário, vê o ser humano como resultado contingente da evolução, aberto a ser remodelado por novas formas de inteligência. Para ele, a distinção entre o natural e o artificial, ou entre o humano e a máquina, tende a se dissolver conforme a técnica progride. Isso confirma que a ameaça da inteligência artificial não reside apenas em sua capacidade técnica, mas em sua legitimação filosófica — quando já não há essência que limite, nem natureza que oriente, qualquer modelagem do humano parece justificável.

Essa equivalência entre simulação e presença encarna o núcleo da ontologia técnica²²⁴. O real, nesse horizonte, é aquilo que pode ser operacionalizado. A linguagem deixa de ser expressão de uma alma racional e espiritual, tornando-se mera manipulação de signos. A mente não é mais um princípio vital unitivo, mas uma coleção de funções replicáveis. E a dignidade não decorre de uma essência, mas de uma performance - tanto faz se humana ou maquinal.

Além disso, a ascensão da inteligência artificial reconfigura silenciosamente o modo como compreendemos a pessoa humana. Em uma cultura cada vez mais mediada por sistemas inteligentes, os vínculos com o corpo, com a memória encarnada, com a presença concreta e com a alteridade real perdem densidade e continuidade²²⁷. O contato existencial é substituído por fluxos, interfaces e interações filtradas por máquinas. A própria identidade se torna volátil, fragmentada em múltiplos avatares e representações digitais, cada uma adaptada ao meio e ao momento²²⁴. A condição humana, outrora enraizada na corporeidade e na interioridade, cede lugar a uma forma de vida estatística, desmaterializada e tecnicamente maleável — uma antropologia do fluxo, e não da substância.

A ética, nesse cenário, sofre uma reconfiguração paralela. A deliberação moral, que exige interioridade, consciência e responsabilidade, é substituída por decisões algorítmicas baseadas em padrões estatísticos. O juízo, antes expressão de prudência fundada na contemplação da verdade e na consideração da finalidade última do agir, cede lugar a modelos preditivos ajustados por critérios de eficiência e utilidade²⁰⁷.

Pode-se compreender essa situação como a culminância da crise inaugurada pelo nominalismo: ao rejeitar a inteligibilidade real do ser, prepara-se o terreno para uma ordem técnica que já não reconhece nem o mistério da pessoa, nem os limites do que pode ou deve ser feito. A inteligência artificial, enquanto instrumento, não é em si destrutiva. Mas enquanto ícone de uma metafísica técnica, ela anuncia um mundo em que o ser humano, já desprovido de essência, se torna dispensável.

3.5. Conclusão: Técnica sem Essência, Liberdade sem Fundamento

O percurso que vai do nominalismo à inteligência artificial delineia não apenas uma transformação no modo como o ser humano é compreendido, mas uma verdadeira mutação na própria noção de humanidade. Ao negar que exista uma essência comum, uma estrutura ontológica estável, ou uma finalidade intrínseca ao ser humano, o pensamento contemporâneo abre espaço para uma concepção em que o homem é, ao mesmo tempo, projeto e produto, artífice e artifício.

O transumanismo, longe de ser uma fantasia marginal, é a expressão consequente de uma civilização que substituiu o contemplar pelo fabricar, o limite pela superação, o ser pela função. E a inteligência artificial, nesse contexto, opera como símbolo e instrumento de

uma ontologia técnica que dissolve a pessoa em processos, a dignidade em utilidade, e a verdade em performance.

Mas esse caminho tem um preço. À medida que o humano é redefinido por critérios externos e técnicos, ele perde o núcleo que sustentava sua dignidade: a participação em uma ordem ontológica anterior a qualquer convenção. Sem essa âncora metafísica, a liberdade se torna capricho, a ética se torna cálculo, e a existência humana se torna um experimento contínuo, mas sem horizonte²²⁸.

A superação da natureza humana, longe de nos elevar, pode nos desfigurar. E a recusa da essência não nos liberta, mas nos entrega à arbitrariedade do poder e da técnica. Só o resgate de uma visão metafísica do homem, como ente dotado de dignidade em virtude de sua natureza racional, espiritual e relacional, poderá recolocar limites à ação e sentido à existência.

É justamente essa dignidade esquecida que será interrogada na próxima seção, ao analisarmos os efeitos de uma nova inversão antropológica: aquela promovida pela cosmovisão ecocêntrica, onde o ser humano não é mais visto como ápice da criação, mas como intruso ou ameaça à ordem natural.

4. O Lugar do Homem numa Cosmovisão Ecocêntrica

4.1. Introdução: Da Crise da Verdade à Crise do Homem

A desconstrução da metafísica clássica e a consequente fragmentação do sujeito humano - descritas nos capítulos anteriores - conduziram não apenas à perda de fundamentos objetivos para a dignidade, mas também à dissolução de qualquer critério ontológico estável capaz de orientar a ação moral. O pós-modernismo, ao recusar a existência de um bem comum e de uma verdade universal, abriu espaço para abordagens que buscam reorganizar o mundo a partir de novos paradigmas, frequentemente marcados por uma ética horizontal, desprovida de hierarquia e desconectada da natureza humana. É neste contexto que se insere a cosmovisão ecocêntrica, apresentada como alternativa ao antropocentrismo moderno, mas que, ao negar a centralidade ontológica do ser humano, corre o risco de reduzir sua dignidade e dissolver sua identidade. Esta seção buscará analisar como essa visão, aparentemente reparadora, na verdade aprofunda as consequências filosóficas do nominalismo, do relativismo moral e da tecnocracia contemporânea.

4.2. A Desvalorização Ontológica do Ser Humano na Visão Ecocêntrica

A crítica ao antropocentrismo moderno - com sua exaltação desordenada da razão e sua instrumentalização da natureza - forneceu as bases para o surgimento de uma visão ecocêntrica que pretende restituir equilíbrio e justiça ao cosmos²²⁹. No entanto, o remédio

oferecido por essa corrente se revela muitas vezes mais nocivo do que o próprio erro que denuncia. Ao propor a igualdade ontológica entre todos os seres vivos, o ecocentrismo reduz o homem à condição de mero organismo, dissolvendo sua singularidade metafísica²³⁰.

Essa visão é sustentada por uma releitura nominalista da teoria darwinista, na qual não há essências fixas nem hierarquia ontológica entre as espécies - apenas fluxos evolutivos, adaptações funcionais e mutações casuais. A espécie humana, nesse esquema, não ocupa mais o ápice da criação, mas é apenas um entre tantos produtos contingentes da evolução, surgido por acaso e fadado ao desaparecimento²³¹. A dignidade humana, outrora vinculada à sua natureza racional e espiritual, é rebaixada à mera função biológica ou ecológica.

Esse rebaixamento ontológico encontra expressão em autores como Arne Naess²³² e Baird Callicott²²⁹, defensores da Ecologia Profunda, para quem os indivíduos humanos são apenas manifestações locais e transitórias do fluxo energético do universo. Em sua ética, o valor de um ser não se mede por sua racionalidade ou capacidade de conhecer o bem, mas por sua inserção funcional no equilíbrio ecológico. Paul Ehrlich, em obras como *The Population Bomb* (1968), chegou a defender a redução drástica da população humana para preservar o planeta, sugerindo que o ser humano age como uma *praga ecológica*²³³.

O imaginário cultural pós-moderno reforça essa percepção. Em algumas narrativas literárias e cinematográficas, o homem é visto como inimigo da natureza, e sua extinção como possibilidade salutar para o planeta. O ser humano, assim, já não é mais o centro do cosmos nem mesmo o guardião da criação, mas o invasor, o destruidor, o supérfluo.

4.3. Ética Sem Hierarquia: A Despersonalização da Moral entre Ecocentrismo e Panteísmo

4.3.1. Panteísmo e Nivelamento Ontológico: A Herança Invisível de Spinoza

Antes de adentrarmos as implicações morais e ecológicas da ética ecocêntrica, é necessário retornar à sua base ontológica profunda. A dissolução da centralidade do ser humano não é apenas um produto de discursos ambientalistas ou de avanços técnico-científicos, mas está enraizada numa visão metafísica que nega a alteridade e a hierarquia no ser. Essa visão encontra sua formulação mais coerente — e perigosa — na filosofia de Spinoza.

Ao propor uma única substância infinita e necessária, Spinoza eliminou toda distinção real entre Deus e criatura, entre espírito e matéria, entre pessoa e mundo⁸⁰. No lugar da analogia do ser, legada pela tradição metafísica, estabeleceu-se uma unidade absoluta em que todas as coisas são modos de uma mesma substância impessoal. Isso significa que o homem não possui dignidade própria, mas apenas uma variação de potência entre outras expressões da natureza.

Essa ontologia absorvente inaugura um nivelamento radical: não há mais hierarquia no ser, apenas extensão e necessidade. Essa visão reaparece, embora sob novas roupagens, nas teorias éticas contemporâneas que propõem uma igualdade absoluta entre o homem e os demais seres vivos. O panteísmo spinozista — ainda que não nomeado — fornece o solo filosófico sobre o qual se ergue uma ética que recusa a singularidade da pessoa.

Ao negar a transcendência, o panteísmo destrói também a vocação. Onde tudo é necessário, não há liberdade. Onde tudo é Deus, nada é distinto o suficiente para ser amado ou elevado. Essa herança invisível percorre as correntes ecocêntricas modernas e desemboca em uma moral sem sujeito, sem fim e sem juízo.

4.3.2. Ecocentrismo, Especismo e o Vazio Axiológico

Ao dissolver a identidade humana na horizontalidade dos sistemas biológicos, o ecocentrismo substitui a noção clássica de dignidade por um relativismo funcional²³¹. Essa ética não se ancora mais na natureza do ente, mas em critérios mutáveis, como sensibilidade à dor, capacidade de comunicação ou função ecológica. Nesse sentido, aprofunda-se a separação com a metafísica perene, que ensinava que o agir moral devia ser conforme a essência das coisas³.

Peter Singer em *Practical Ethics*, como já abordado, defende que os direitos morais não se aplicam igualmente a todos os humanos, mas apenas àqueles capazes de sofrer, desejar ou planejar²¹⁴. Isso implica, por exemplo, que um primata adulto possa ter mais valor moral do que um recém-nascido com deficiência severa. Sua crítica ao *especismo* - análogo ao racismo ou sexismo - propõe que distinguir os seres com base na espécie é uma forma de preconceito arbitrário²³⁴. O resultado dessa lógica é o colapso de qualquer fundamento universal da dignidade.

Essa ética da sensibilidade promove também uma visão de saúde integrada sob o lema *One Health*, que busca harmonizar as esferas humana, animal e ambiental²³⁵. Contudo, ao insistir em uma horizontalidade absoluta entre os três domínios, o movimento silencia sobre as diferenças ontológicas que definem o ser humano como ente capaz de responder por suas ações e de ordenar-se livremente a um bem superior. A saúde humana já não é mais vista como o florescimento integral de uma natureza racional, mas apenas como a manutenção funcional de um sistema biológico integrado ao meio. Tudo se reduz a equilíbrio, adaptação e sobrevivência.

Essa ética, sem eixo e sem essência, não encontra em si mesma um critério para julgar o bem. O marco axiológico da pós-modernidade - como visto anteriormente - é precisamente a ausência de um bem comum claro, de um princípio ordenador. A dignidade, nesse cenário, torna-se fluida, negociável e reversível¹³⁴.

4.4. Além do Antropocentrismo e do Ecocentrismo: A Urgência de um Eixo Vertical

Nem o antropocentrismo moderno, com sua pretensão de domínio absoluto sobre a natureza, nem o ecocentrismo contemporâneo, com sua negação da dignidade ontológica do homem, são capazes de oferecer uma visão ordenada e verdadeira do cosmos²³⁶. Ambos pecam por esquecer a dimensão vertical da existência - o referencial ao *summum bonum*, fundamento último da dignidade, da justiça e da vida moral²³⁷.

A proposta que se segue, derivada do artigo publicado pelas autoras^{fff}, consiste em recuperar esse eixo vertical, enraizado na metafísica clássica e na tradição perene. O ser humano, neste horizonte, não é o centro em razão de seu poder, mas em razão de sua abertura ao transcendente. Ele é o único ente natural capaz de conhecer a ordem do ser, de refletir sobre sua finalidade e de agir segundo um bem superior — mesmo quando essa ordem é negada por filosofias que obscurecem sua inteligibilidade. Isso confere ao homem não um direito de dominação, mas uma responsabilidade de custódia - uma posição de mediação entre o mundo sensível e o mundo espiritual.

A verdadeira superação do conflito entre antropocentrismo e ecocentrismo exige, portanto, a restauração de uma hierarquia metafísica do real: os seres se ordenam não por força ou função, mas por participação no ser e capacidade de conhecer e amar. Só esse modelo, que integra natureza, finalidade e dignidade, é capaz de fornecer uma base ética estável para as questões ambientais, tecnológicas e antropológicas contemporâneas.

4.5. Conclusão: A Crise da Dignidade Humana no Horizonte Ecocêntrico

A cosmovisão ecocêntrica, ao pretender corrigir os abusos do antropocentrismo moderno, termina por repetir - em outro registro - os mesmos erros filosóficos que denuncia: ausência de essência, relativização da verdade e dissolução da dignidade humana. Sua crítica à centralidade do homem ignora que a verdadeira medida da dignidade está em sua abertura ao ser e ao bem. O colapso da metafísica, iniciado com o nominalismo e radicalizado pela pós-modernidade, encontra aqui mais uma de suas consequências: o desaparecimento do homem enquanto sujeito moral e ontológico. Somente um retorno à estrutura real do ser, à sua ordem e teleologia, poderá restituir à ecologia e à ética o seu fundamento perdido - e ao homem, o seu verdadeiro lugar no cosmos.

A dignidade humana, outrora compreendida como um reflexo da participação na ordem do ser, corre o risco de ser dissolvida entre as forças impessoais da técnica, da linguagem e da ecologia. O ecocentrismo pós-moderno, ao negar a singularidade ontológica do homem, não corrige os excessos do antropocentrismo moderno - antes, os aprofunda sob nova

^{fff} Patrícia Frantz, Francisca Rego e Stela Barbas, *Ecocentrism vs. Anthropocentrism: To the Core of the Dilemma to Overcome It*, *The Linacre Quarterly*, publicado online em 10 de junho de 2025, <https://doi.org/10.1177/00243639251339844> (ver Anexo A)

roupagem, propondo uma ética sem eixo vertical, sem finalidade última e sem fundamento metafísico. Em um mundo onde já não se reconhece uma essência humana, qualquer hierarquia torna-se opressão, qualquer limite, arbitrário, e qualquer verdade, construção provisória. A reintegração do homem no cosmos, porém, só será possível se for acompanhada pela redescoberta de sua vocação superior: ser ponte entre o visível e o invisível, entre a criação e o Criador, entre o tempo e o eterno. Para restaurar a dignidade do mundo, será preciso, antes, restaurar a dignidade do homem.

TOMO III. RESTAURAÇÃO DA PESSOA E DEFESA DA DIGNIDADE

Após percorrer os caminhos que levaram ao esvaziamento da metafísica clássica e ao obscurecimento da essência humana, este terceiro Tomo se dedica à reconstrução. Nele, não se pretende apenas identificar os sintomas da crise, mas oferecer uma resposta filosófica enraizada no realismo ontológico. A dignidade humana, tantas vezes invocada e tantas vezes esvaziada, só poderá ser resgatada com a recuperação do ser como fundamento. Por isso, este Tomo articula a ontologia da pessoa, seus desdobramentos axiológicos e gnosiológicos, bem como os limites das abordagens contemporâneas^{ggg}. Ao final, buscar-se-á demonstrar que sem uma metafísica da pessoa, a ética se fragmenta, e a dignidade se torna um conceito vulnerável - precisamente onde deveria ser inviolável.

CAPÍTULO 5

A Dignidade da Pessoa Humana: Fundamento Ontológico e Implicações Bioéticas

Tendo analisado nas seções anteriores o esvaziamento da metafísica clássica, a ascensão de uma ética tecnocrática e o colapso da dignidade humana sob o peso do nominalismo, do funcionalismo e do relativismo, este capítulo propõe uma reconstrução. O objetivo é recuperar o fundamento ontológico da pessoa humana a partir da tradição aristotélico-tomista, integrando-lhe as contribuições da fenomenologia, da axiologia e da gnosiologia, sem ceder às reduções da modernidade. Em um tempo em que a técnica tende a substituir o ser, e a função tende a eclipsar a substância, reafirmar a centralidade ontológica da pessoa é uma necessidade teórica e prática.

A pergunta “O que é o ser humano?” não é apenas metafísica; ela é bioética, jurídica, política e cultural. Em questões como o aborto, a eutanásia, a engenharia genética e os direitos das pessoas com deficiência, o modo como se define o ser humano determina quem é incluído ou excluído da comunidade moral. Apesar de sua onipresença nos documentos e discursos públicos, o conceito de *dignidade* tem sido empregado com imprecisão, frequentemente desconectado de um arcabouço filosófico sólido. Por isso, pensar a dignidade humana exige mais do que apelos emocionais ou consensos sociopolíticos: exige uma antropologia robusta, enraizada no ser.

^{ggg} Algumas das reflexões desenvolvidas neste capítulo foram aprofundadas no artigo: Frantz P, Rego F, Barbas S. *Human Dignity and Ontological Foundations: A Philosophical Perspective for the Health Professions*. Philosophy, Ethics and Humanities in Medicine. Aceito para publicação em novembro de 2025.

A tradição clássica, culminando no pensamento de Boécio e Tomás de Aquino, define a pessoa como “substância individual de natureza racional”. Esta definição implica uma dignidade inerente e não derivada, anterior a qualquer reconhecimento social ou desempenho funcional. Trata-se de uma dignidade ontológica, que pertence ao ser humano por aquilo que ele é - uma unidade substancial de corpo e alma, dotada de razão, liberdade e capacidade de transcendência. Tal visão contrasta fortemente com abordagens contemporâneas, nas quais o conceito de *pessoa* é separado do de *ser humano* com base em critérios cognitivos, levando à exclusão ética de indivíduos em estados de vulnerabilidade^{hhh}.

As rupturas introduzidas pelo pensamento moderno - como o dualismo cartesiano, o positivismo e o materialismoⁱⁱⁱ - provocaram um deslocamento do foco ontológico para o funcional. Embora a ciência tenha proporcionado avanços extraordinários, inclusive com o mapeamento do genoma humano, ela não respondeu à pergunta fundamental: o que é o ser humano? A multiplicação de saberes não eliminou o enigma do ser; antes, tornou-o mais agudo. Como advertiu Max Scheler, quanto mais a ciência progride, mais difícil parece ser compreender o ser humano em sua totalidade.

Neste contexto, a filosofia retoma seu papel fundamental. Diferente das abordagens empíricas e pragmáticas, a filosofia é movida pela admiração e pela busca do sentido último das coisas. É ela que permite integrar os diversos níveis da existência - físico, psíquico, espiritual - em uma visão coerente. Ao abordar a dignidade humana sob o prisma do ser, este capítulo pretende oferecer uma resposta profunda e atual à crise antropológica do nosso tempo.

Nosso percurso se inicia com a fundamentação ontológica da pessoa, explorando sua essência, sua estrutura e suas potências. Em seguida, contrastamos essa visão com abordagens contemporâneas que fragmentam ou relativizam a noção de dignidade. Por fim, indicamos as consequências dessa metafísica da pessoa para os debates atuais em bioética, reafirmando que sem um conceito forte de ser humano, toda ética se torna instável.

^{hhh} Artigo – submetido (novembro/2025): The Contemporary Dispute over the Concept of Person: Ontological Foundations and Implications for Human Dignity – Medicine, Health Care and Philosophy (Q1 JCR)

ⁱⁱⁱ Por *materialismo*, entende-se aqui a concepção filosófica segundo a qual apenas a realidade físico-quantificável possui existência objetiva e valor epistemológico. Essa visão, consolidada a partir do iluminismo, reduziu a inteligibilidade do real àquilo que pode ser mensurado, manipulado ou verificado empiricamente, excluindo dimensões metafísicas, simbólicas e espirituais. Ao marginalizar tudo o que transcende o sensível, o materialismo contribuiu para uma visão empobrecida da dignidade humana, subordinando-a a critérios funcionais ou biológicos.

1. Fundamentos Ontológicos da Pessoa no Realismo Clássico

1.1. O Ato de Ser como Fundamento da Pessoa

Toda a metafísica tomista se ergue sobre a distinção entre essência (*quidditas*) e existência (*esse*), que Tomás de Aquino denomina como *actus essendi*. Trata-se da chave de abóbada do edifício metafísico do realismo clássico: enquanto a essência responde à pergunta “o que é?”, o ato de ser responde à pergunta “se é” e “em que grau é”²³⁸. O ser não é algo que se possui, mas aquilo que atualiza e sustenta a própria essência, conferindo-lhe realidade concreta e participação no ato puro de ser.

No ser humano, a essênciaⁱⁱⁱ - constituída pela unidade substancial de corpo e alma - é atualizada pelo ato de ser, que transcende suas determinações empíricas e fundamenta sua dignidade ontológica. O homem não vale por aquilo que pode fazer ou expressar, mas por participar no ser de modo singular, enquanto criatura racional aberta à verdade e ao bem²¹⁵. Assim, a dignidade humana é anterior a qualquer funcionalidade ou reconhecimento social: ela se enraíza na participação do ente humano no ser, fundamento último de toda perfeição ontológica.

Santo Tomás afirma que o *esse* é o “ato de todos os atos e a perfeição de todas as perfeições” (*actus omnium actuum et perfectio omnium perfectionum*)²³⁹. Essa formulação permite compreender porque a dignidade da pessoa não se reduz à sua consciência, racionalidade ou autonomia: ela decorre do fato de que a pessoa é um ente que subsiste por si e está ordenado ao fim último. O *actus essendi* é, assim, o que funda ontologicamente a unicidade, a interioridade e a transcendência da pessoa humana.

ⁱⁱⁱ Em Aristóteles, a *essência* (οὐσία, *ousia*) refere-se primariamente à *forma*, isto é, ao princípio inteligível que define o ente e responde à pergunta “o que é isto?” (*ti estin*). No caso das substâncias compostas (como os seres vivos), a substância é composta de matéria e forma, mas a essência é identificada com a forma enquanto princípio determinante.

Já em Tomás de Aquino, no desenvolvimento da metafísica cristã, o termo “essência” assume um sentido mais amplo: nas substâncias compostas, designa o composto de matéria e forma, enquanto que nas substâncias simples (como os anjos), identifica-se apenas com a forma. Além disso, Tomás distingue entre *essência* (*quidditas*) e *ato de ser* (*esse*), o que não está presente de forma explícita na metafísica aristotélica.

1.2. Essência e Substância

Como já exposto de forma introdutória no Capítulo 1, os conceitos de essência e substância constituem a espinha dorsal da ontologia clássica. Retomamos agora tais categorias em profundidade, a fim de evidenciar seu papel no fundamento da dignidade pessoal.

A filosofia clássica, especialmente em sua vertente aristotélico-tomista, inicia a compreensão do ente humano a partir da distinção fundamental entre essência e substância. Tais conceitos não são meras abstrações conceituais, mas instrumentos que permitem apreender a inteligibilidade intrínseca do ser. A essência é aquilo que faz com que um ente seja o que é; é a estrutura formal que confere identidade e inteligibilidade. A substância, por sua vez, é o sujeito último do ser: aquilo que existe por si e subsiste enquanto unidade indivisível.

Em Aristóteles, a substância é o princípio de identidade e permanência ao longo das mudanças⁵⁴. A essência do ser humano, nesse contexto, refere-se à sua capacidade racional, à sua abertura ao bem, à verdade e à transcendência. Boécio contribui com a célebre definição da pessoa como *substantia individua rationalis*, isto é, uma substância individual de natureza racional²³. Essa definição, retomada e aprofundada por Tomás de Aquino, torna-se o fundamento ontológico da dignidade humana, por expressar a singularidade, interioridade e finalidade própria da pessoa.

No ser humano, composto de matéria e forma, a essência e o *esse* coexistem em tensão: a alma racional (forma) informa a matéria (corpo), atualizando-a como organismo humano, enquanto o *esse* confere realidade efetiva a essa composição substancial. É essa estrutura metafísica que permite afirmar a unidade substancial do ser humano, resistindo tanto ao dualismo cartesiano quanto ao fisicalismo contemporâneo. O ser humano é, assim, uma unidade substancial indivisível, cuja dignidade decorre do fato de que ele é alguém, e não apenas algo.

Essa estrutura ontológica, porém, é rejeitada pelas correntes pós-modernas, marcadas por um antiessencialismo sistemático. Ao negar a existência de formas substanciais, essas teorias reduzem o real a fluxos materiais, relações de poder ou construções linguísticas. Contudo, tal recusa da essência e da forma compromete a própria inteligibilidade da realidade: como explicar, então, que a matéria se organize de maneira recorrente, gerando entes semelhantes entre si - como humanos, árvores, cavalos ou estrelas? A ontologia clássica, ao reconhecer a forma como princípio de inteligibilidade e unidade, oferece uma resposta robusta: a semelhança entre os entes não é fruto do acaso ou da linguagem, mas de uma estrutura formal partilhada. Sem esse fundamento metafísico, resta apenas a diversidade bruta da experiência, incapaz de justificar por que falamos em espécies, categorias e natureza comum. A dignidade humana, enraizada na forma racional que define a pessoa, torna-se, nesse contexto, incompreensível ou dispensável.

1.3. As Quatro Causas Aplicadas à Pessoa

Para Aristóteles, compreender verdadeiramente um ente é compreender suas causas. A teoria das quatro causas - material, formal, eficiente e final - fornece o modelo explicativo por excelência da metafísica clássica²⁴⁰. Aplicada à pessoa humana, essa teoria revela a riqueza e complexidade do ser pessoal.

1. A causa material da pessoa é seu corpo físico, composto de elementos biológicos e genéticos. No entanto, a matéria por si só é incapaz de conferir identidade: ela é potência que só adquire forma e sentido ao ser informada pela alma.
2. A causa formal é a alma racional, princípio vital que unifica e organiza o corpo, conferindo-lhe unidade substancial e finalidade intrínseca. A alma, nesse sentido, é o princípio de identidade e continuidade da pessoa ao longo da vida, mesmo em meio às transformações físicas e psíquicas.
3. A causa eficiente compreende os fatores externos que influenciam a constituição e desenvolvimento da pessoa: educação, cultura, relações familiares, ambiente social e experiências históricas. Embora condicionantes, esses fatores não determinam a essência da pessoa, mas sua atualização no mundo.
4. A causa final, por fim, é o fim último da existência humana: a realização plena da natureza racional por meio da virtude, da verdade e do bem. Para Aristóteles, esse fim é a *eudaimonia*, traduzida como felicidade ou plenitude, alcançada por meio da vida virtuosa e do cultivo das potências superiores do ser.

A aplicação das quatro causas à antropologia filosófica permite superar visões reducionistas, como o materialismo mecanicista ou o dualismo espiritualista. A pessoa é um ser integrado, cuja dignidade e valor não se reduzem a nenhuma de suas dimensões isoladamente, mas emergem da totalidade ordenada do seu ser.

1.4. O Modo de Ser dos Viventes

Todos os entes compartilham um *modo de ser* que os distingue em níveis de perfeição ontológica. Os seres inanimados carecem de vida; os vegetativos são capazes de crescer, nutrir-se e reproduzir-se; os sensíveis, como os animais e os humanos, possuem sensação e emoções; por fim, os racionais - unicamente os seres humanos - são dotados de *logos*, isto é, razão e linguagem²⁴¹.

A distinção entre entes vivos e não vivos é marcada pela presença de um princípio intrínseco de movimento e atividade: a vida. Enquanto os seres inertes são movidos por causas externas, os viventes atuam a partir de um princípio interior de ação e finalidade. A vida, portanto, não é mero funcionamento mecânico, mas expressão de uma interioridade que se manifesta pela atividade imanente e pela abertura ao transcendente²⁴².

Dois critérios fundamentais definem o grau de perfeição dos viventes: imanência e transcendência. A imanência se refere à capacidade de realizar ações que permanecem no próprio sujeito - como a digestão, a memória ou o pensamento. A transcendência, por sua vez, diz respeito à capacidade de ultrapassar os próprios limites e alcançar realidades exteriores: por meio da razão, da linguagem, da arte ou da religião²⁴³. O ser humano, único entre os viventes, possui essa dupla capacidade em grau máximo, integrando e superando os níveis vegetativo e sensitivo.

Além disso, os seres vivos se caracterizam por sua unidade e organicidade. Essa unidade não é homogênea, mas articulada: cada parte possui uma função específica, mas está ordenada ao bem do todo. Essa integração dinâmica - que se verifica em todos os organismos vivos - atinge sua expressão mais elevada no ser humano, cuja estrutura biológica serve de suporte para atividades espirituais, como o conhecimento, a liberdade e o amor.

1.5. A Alma como Forma Substancial

Aristóteles define o ser humano como um *animal racional* (*zoon logikon*), dotado de alma (*psyche*) capaz de razão e inteligência²⁴⁴. A alma, nesse horizonte, não é um princípio extrínseco nem um mero epifenômeno, mas a *forma substancial* do corpo, ou seja, o princípio que *atualiza* a matéria e lhe confere *unidade, finalidade e identidade*^{kkk}.

Segundo a teoria hilemórfica, todo ser natural é composto de matéria (*hylé*) e forma (*morphé*). A alma é, portanto, a forma do corpo: ela organiza a matéria e a atualiza *como* um ser vivo humano. A vida não é explicável apenas por processos físico-químicos, pois exige um princípio vital que transcende as interações materiais e *dirige* a totalidade do organismo para o seu fim próprio⁴².

A alma, segundo Tomás de Aquino, é simples (indivisível), incorpórea (não se identifica com a matéria), não espacial (não ocupa lugar) e única (cada ser possui uma única forma substancial)²⁴⁵. Essa alma é responsável por todas as operações vitais: desde as funções vegetativas até as mais elevadas atividades intelectuais.

^{kkk} Aristóteles define a alma como “o ato primeiro de um corpo natural organizado que tem a vida em potência” (*ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος*) — uma forma substancial que atualiza a matéria viva²⁴⁶. Cf. Aristóteles. *De Anima*, II, 1, 412a27. O termo grego *ἐντελέχεια* (*entelecheia*) foi interpretado na tradição latina — especialmente por Tomás de Aquino — como equivalente à *anima rationalis*, isto é, a alma racional como forma substancial do ser humano. Embora *anima* seja, estritamente, a tradução de *ψυχή* (*psyché*), a escolástica reconheceu que, no contexto antropológico aristotélico, a alma é a entelecheia do corpo humano, ou seja, o princípio que o atualiza, unifica e ordena ao seu fim próprio. Essa identificação foi central para a metafísica clássica e para a doutrina da dignidade humana fundada na unidade substancial de corpo e alma.

Aristóteles distingue três níveis na alma:

- A alma vegetativa, comum a todos os seres vivos, responsável pela nutrição, crescimento e reprodução.
- A alma sensitiva, própria dos animais, que adiciona a percepção sensorial, o movimento e o instinto.
- A alma racional, exclusiva do ser humano, que permite a abstração, o juízo moral e a liberdade.

No homem, esses três níveis coexistem em unidade: *bios* (vida biológica), *psyché* (vida sensível) e *nous* (vida racional-espiritual). Essa estrutura tríplice confere ao ser humano a capacidade de integrar o mundo material e o espiritual, exercendo um papel de mediação ontológica entre os dois domínios²⁴⁷.

1.6. As Faculdades da Alma

No pensamento aristotélico-tomista, a alma é a sede das faculdades, ou potências, pelas quais o ser humano realiza suas atividades vitais e espirituais. Estudar essas potências é compreender a estrutura dinâmica da pessoa, que não é uma substância estática, mas uma realidade em ato, orientada ao conhecimento e à realização do bem²⁴¹.

Entre essas faculdades, destaca-se o sentido comum, que unifica os dados sensoriais e permite ao sujeito perceber objetos como totalidades coerentes. A percepção não é um simples acúmulo de estímulos, mas uma síntese realizada pela alma sensível, base da atenção, da memória e da imaginação²⁴⁸.

A faculdade cogitativa, exclusiva do homem, permite avaliar os dados sensíveis de maneira não meramente instintiva, mas racional e deliberativa. Ao contrário do *sensus aestimativus* dos animais, que opera por instinto, a cogitativa humana pondera consequências, distingue valores e antecipa fins. Essa faculdade está na base da consciência moral e da intencionalidade ética²⁴⁹.

A alma racional, portanto, não é uma substância isolada, mas um princípio integrador: ela unifica os níveis inferiores e os ordena a um fim superior. Essa estrutura hierárquica da alma revela a centralidade do homem na ordem da criação, não como um dominador, mas como um ser chamado à sabedoria, à virtude e à comunhão.

1.7. Intelecto e Vontade

Enquanto as faculdades sensíveis estão confinadas às condições materiais, o conhecimento intelectual é inteiramente imaterial, permitindo ao ser humano apreender a essência das coisas para além de suas manifestações físicas. Esse processo se inicia com a abstração,

por meio da qual o intelecto extrai os conceitos universais a partir das experiências particulares, possibilitando o acesso a verdades imutáveis e essenciais²⁵⁰.

O intelecto opera segundo três atos fundamentais: a conceituação, que dá origem às ideias; o juízo, que afirma ou nega proposições; e o raciocínio, que estabelece conexões lógicas entre os conceitos e permite a formulação de conclusões. Essas operações distinguem o ser humano de todos os outros seres, conferindo-lhe a capacidade de buscar a verdade, reconhecer o bem e ordenar sua ação conforme a razão²⁵¹.

Além do intelecto, a vontade é a faculdade racional orientada à realização do bem. Embora esteja iluminada pelo intelecto, ela atua com liberdade, não como uma indiferença passiva, mas como uma potência de autodeterminação em direção à excelência. Na ética aristotélico-tomista, a verdadeira liberdade consiste em agir segundo a natureza racional do ser humano, que é ordenada à virtude e à plenitude moral²⁵².

Essa integração entre intelecto e vontade torna o ser humano capaz de escolher com responsabilidade, agir com consciência e moldar sua trajetória ética. Ele não apenas conhece o bem, mas é capaz de desejá-lo e de realizá-lo por meio de atos voluntários e conscientes. Por isso, mais do que um organismo biológico, o ser humano é um ser moral, dotado de dignidade ontológica e chamado à comunhão com o bem¹⁷.

2. A Alma e a Consciência: Esclarecendo uma Confusão Contemporânea

No debate contemporâneo sobre o estatuto da pessoa, é frequente que os termos *alma* e *consciência* sejam tratados como sinônimos ou intercambiáveis. Essa confusão semântica, embora compreensível no discurso cotidiano, carrega implicações filosóficas e bioéticas significativas, especialmente quando a consciência é tomada como critério exclusivo para reconhecer ou negar a dignidade humana. Para a tradição aristotélico-tomista, no entanto, alma e consciência são realidades distintas e hierarquicamente ordenadas.

A alma (*anima*), como abordado, é o princípio vital que estrutura o ser vivo em sua totalidade. É a forma substancial do corpo, aquilo que o anima, organiza e unifica, conferindo-lhe identidade e finalidade. Todas as funções vitais - desde a nutrição e crescimento até a cognição e o amor - são expressões das faculdades da alma. Assim, ela não é uma parte do ser humano, mas seu princípio constitutivo: é por ela que o homem é um vivente racional²⁵³.

Já a consciência, por sua vez, é uma função específica da alma racional, relacionada à experiência reflexiva que o ser humano tem de si mesmo e de seus atos. Ela pressupõe um certo grau de maturidade psicológica e integridade neurológica para se manifestar plenamente, e pode estar ausente ou diminuída em diversas condições - como no sono

profundo, no coma, nas demências ou nos estágios iniciais da vida. No entanto, a ausência de consciência não implica a ausência de alma, nem a perda da dignidade ontológica da pessoa²⁴¹.

Confundir a alma com a consciência leva a sérios erros antropológicos, entre eles a ideia de que um ser humano em estado vegetativo ou sem autoconsciência plena não seria mais uma pessoa - ideia frequentemente mobilizada para justificar práticas como a eutanásia, o aborto ou a manipulação de embriões. Tal perspectiva funcionalista desconsidera que a alma está presente desde a concepção, e que a dignidade humana não se funda na atualização imediata de certas capacidades, mas na *potência* de uma natureza racional, mesmo quando essas capacidades estão adormecidas ou não se manifestam²¹⁵.

Portanto, é essencial restaurar a distinção clara entre esses dois conceitos. A alma é o fundamento ontológico da pessoa humana, presente enquanto houver vida; a consciência é uma manifestação accidental e variável, que pode fluir e refluir ao longo da existência. Reduzir a pessoa à consciência equivale a negar sua profundidade metafísica e sua transcendência. Ao passo que reconhecer a alma como princípio unificador do ser permite sustentar uma ética verdadeiramente humana, fundada no ser e não na mera funcionalidade.

3. O Sentido da Corporeidade

Após examinarmos as faculdades imateriais que definem a interioridade humana, descemos agora - sem solução de continuidade - ao domínio da corporeidade, não como uma dimensão separada, mas como o próprio espaço onde a pessoa humana se torna visível e atuante no mundo. Na filosofia clássica, o corpo não é um simples invólucro ou instrumento, tampouco uma prisão da alma, mas a manifestação concreta de um ser unificado. É a expressão da alma na matéria e a recepção da forma por parte da matéria. Compreender o corpo humano é, portanto, contemplar a unidade entre espírito e carne, na qual a pessoa existe não como um fantasma dentro de uma máquina, mas como uma substância única composta de corpo e alma. Essa visão oferece uma correção tanto ao reducionismo materialista quanto à abstração espiritualista, ancorando a dignidade não em uma ideia abstrata, mas na realidade concreta e visível da pessoa encarnada.

3.1. O Corpo

O corpo humano, como dimensão material da pessoa, é intrinsecamente organizado pela alma, que atua como sua forma substancial²⁴⁶. Diferente dos objetos inanimados, definidos por propriedades físico-químicas mensuráveis, os corpos vivos - denominados organismos - possuem uma ordem interna orientada à sua perfeição. Cada parte é estruturada hierarquicamente para contribuir com o bem do todo, não apenas por sua localização, mas, sobretudo, por sua função específica.

A complexidade dessa organização aumenta nas formas de vida superiores, como se observa no corpo humano, onde estruturas como as mãos e o cérebro estão intimamente conectadas, permitindo funções cognitivas avançadas. De modo análogo, o sistema digestivo está ordenado à nutrição, enquanto o sistema reprodutor favorece a complementaridade entre os sexos e a continuidade da vida. Essa interdependência evidencia a cooperação orgânica entre os sistemas corporais, nos quais nenhuma parte atua isoladamente. O sistema nervoso, por exemplo, não apenas integra e coordena processos essenciais, mas interage dinamicamente com os sistemas cardiovascular, digestivo e motor, garantindo a harmonia e funcionalidade do organismo como um todo²⁴¹.

3.2. O Corpo como Expressão da Pessoa

Embora o corpo humano esteja intimamente ligado às suas funções biológicas, ele também transcende as limitações puramente materiais. Como observa Lombo, o corpo permite ao ser humano realizar atividades que não são exclusivamente físicas, como operações cognitivas, volitivas e espirituais²⁴¹. Blanca Castilla enfatiza que o corpo pertence à pessoa, servindo como expressão de seu interior: "o corpo é a expressão da pessoa" - e, por isso, possui uma dignidade inegociável inerente à pessoa²⁵⁴.

Essa perspectiva integral destaca que o corpo humano não está separado da pessoa, mas constitui parte essencial de sua unidade substancial. Ele é, ao mesmo tempo, veículo e manifestação de sua individualidade e subjetividade. Assim, não se trata de uma dualidade entre corpo e pessoa, mas de uma única realidade composta, onde o corpo torna visível a interioridade do sujeito.

3.3. O Corpo e a Dignidade Humana

A complexidade e a integração dos sistemas orgânicos e sensoriais do corpo revelam uma estrutura orientada a finalidades superiores. Ao transcender funções meramente materiais, o corpo humano expressa a unidade e a dignidade da pessoa. Ele não é apenas um instrumento funcional, mas um componente essencial da totalidade do ser humano. Essa visão integral permite compreender o corpo não como um objeto, mas como parte de um composto substancial cuja finalidade última é a plena realização da pessoa em suas dimensões física, cognitiva e espiritual.

3.4. A Dimensão Sexual da Pessoa Humana

A questão da sexualidade na pessoa humana conduz a uma reflexão profunda sobre sua estrutura ontológica, revelando a complexidade de sua identidade e de sua relação com o mundo. Desde tempos antigos, o ser humano tem sido compreendido como um ser sexuado, como expressa a passagem do Gênesis: "homem e mulher os criou" ^{III}. Essa declaração

^{III} Gn 1,27. Bíblia Sagrada. Tradução da CNBB. São Paulo: Edições Paulinas; 2001.

bíblica sublinha a dualidade essencial que caracteriza a condição humana, manifestando-se desde a concepção biológica e perpassando toda a trajetória pessoal.

O processo de determinação do sexo biológico ocorre por meio da contribuição de dois gametas distintos – masculino e feminino – sendo o gameta masculino o fator determinante cromossômico. Essa dualidade genética confirma que o ser humano, desde a concepção, já carrega uma identidade sexuada. Essa perspectiva encontra eco na visão hilemórfica de Aristóteles e Tomás de Aquino, segundo a qual matéria e forma constituem uma unidade inseparável. Nessa ótica, o corpo não é uma prisão da alma, mas sua expressão substancial, como salienta Lombo ao rejeitar o reducionismo dualista que concebe um eu desconectado de sua corporeidade²⁵⁵.

Contudo, a identidade sexual transcende a constituição meramente anatômica ou biológica: ela permeia toda a existência da pessoa. Cada ser humano vive sua corporeidade como um *corpo pessoal*, simultaneamente físico, histórico, relacional e sexuado. A sexualidade humana, diferentemente dos instintos animais, está integrada à razão e à vontade, configurando-se como uma dimensão espiritual e relacional essencial da pessoa²⁵⁶.

3.4.1. Diferença Sexual e Estrutura Esponsal

A tradição judaico-cristã e a filosofia clássica reconhecem a diferença sexual como um dado originário e estruturante da identidade humana. Gregório de Nissa, meditando sobre o Gênesis, observa que a criação do ser humano como *homem e mulher* não é acidental, mas necessária à *realização* da humanidade. Para ele, a dualidade sexual é reflexo da ordem divina e expressão de uma complementaridade ontológica, cuja plenitude se dá no amor e na comunhão²⁵⁷.

Karol Wojtyła, em sua *Teologia do Corpo*, aprofunda essa visão ao afirmar que o ser humano possui uma estrutura sponsal, isto é, uma vocação intrínseca ao dom de si e à comunhão com o outro. A sexualidade, nessa perspectiva, não é elemento periférico, mas expressão central da pessoa, sinalizando sua abertura constitutiva ao outro. A complementaridade entre homem e mulher reflete, assim, não apenas uma união biológica, mas uma comunhão espiritual e metafísica que revela o sentido do amor humano²⁵⁸.

Sob essa ótica, a diferença sexual não pode ser reduzida a uma construção cultural arbitrária. Ela está radicada na própria estrutura do ser humano. Xavier Zubiri observa que a sexualidade possui uma raiz metafísica e que sua diferença é constitutiva da realidade humana – não apenas como fato biológico, mas como expressão da capacidade de transcender, amar e se doar²⁵⁹.

3.4.2. Sexualidade no Contexto Contemporâneo

O debate contemporâneo sobre identidade sexual é marcado por tensões entre o peso da biologia e a influência da cultura. Autores como Paul Wolpe^{mmm} introduzem a ideia de um *eu genético*, que enfatiza o essencialismo biológico na formação da identidade pessoal. Embora reconheça o valor das bases biológicas, essa concepção é limitada, pois ignora a complexidade do sujeito humano, que inclui dimensões afetivas, espirituais e relacionais²⁶⁰.

Por outro lado, as manifestações de migração de gêneroⁿⁿⁿ em contextos históricos e culturais diversos têm levado a interpretações que descartam qualquer enraizamento biológico da identidade sexual. No entanto, questiona-se até que ponto é possível separar completamente essas experiências da realidade corporal sem comprometer a integridade da identidade pessoal. No ser humano, a diferença sexual não se reduz ao biológico nem ao funcional: sua corporeidade é pessoal. Julian Marías adverte que a sexualidade humana é marcada por uma riqueza dual, e que sua neutralização não enriquece, mas empobrece a condição humana ao suprimir a diferença que possibilita a comunhão autêntica²⁶¹. Negar essa diferença não é um ato de igualdade, mas de despersonalização: homem e mulher não são papéis acidentais, mas duas formas ontológicas de ser pessoa. A distinção, aqui, não implica desigualdade de valor, mas revela a complementariedade como estrutura da relação.

3.4.3. Sexualidade como Expressão Metafísica

A unidade pessoal exige o reconhecimento da dualidade sexuada como elemento constitutivo da dignidade humana. Como exposto, o ser humano é uma unidade substancial de corpo e alma, e a comunhão sexual entre homem e mulher é expressão simbólica e ontológica dessa unidade. A diferença sexual, portanto, não é apenas uma categoria empírica, mas uma linguagem do ser – uma manifestação da vocação ao amor, à criação e à alteridade^{255, 256}.

^{mmm} Paul Root Wolpe, referência internacional em neuroética e bioética, alertou para os riscos da instrumentalização tecnocientífica da sexualidade humana, especialmente em contextos de intervenções genéticas e reconfigurações hormonais ou cirúrgicas orientadas por ideologias transumanistas. Segundo ele, há um perigo crescente de que a sexualidade deixe de ser expressão de um sujeito integral para se tornar objeto de engenharia, moldado por critérios de desempenho, desejo ou identidade artificialmente construída.

ⁿⁿⁿ Em algumas culturas tradicionais — como os *hijras* no sul da Ásia ou os *two-spirit* entre povos indígenas da América do Norte — há registros históricos de papéis sociais não conformes à binariedade ocidental. Contudo, o uso contemporâneo dessas referências para justificar paradigmas pós-modernos de identidade muitas vezes desconsidera os contextos simbólicos e religiosos locais, impondo-lhes uma lógica externa. Trata-se, frequentemente, da transposição acrítica de categorias modernas a culturas tradicionais, o que pode descaracterizar seu significado original e promover uma forma sutil de colonização cultural sob a aparência de inclusão.

Blanca Castilla destaca que a sexualidade, enquanto dimensão ontológica, reflete a totalidade da pessoa humana, unindo corpo e espírito em uma só realidade. Essa perspectiva metafísica é fundamental para compreender que a complementaridade sexual não nega a igualdade, mas a enriquece, ao fundar o vínculo intersubjetivo que sustenta a vida familiar e social. Assim, a diferença sexual não implica oposição, mas comunhão: é um chamado ao dom recíproco que revela a vocação transcendente da pessoa humana²⁶².

Como sugeriu Teilhard de Chardin, o ser humano não é apenas habitante do cosmos, mas seu intérprete e consciência. Sua sexualidade, nesse contexto, é expressão não só de sua condição biológica, mas também de sua vocação espiritual para a comunhão e o amor²⁶³.

3.5. Nos Limites da Natureza: Biologia Humana e Transcendência

O ser humano, biologicamente classificado no reino *Animalia*, compartilha estruturas anatômicas e fisiológicas com outras espécies vivas. Assim como os demais mamíferos, possui sistemas de reprodução, nutrição e sensação, marcados por alta complexidade e interdependência funcional. Contudo, essa continuidade com o mundo natural encobre uma diferença essencial: no ser humano, a natureza torna-se consciente de si mesma.

Apesar de compartilhar mais de 98% de seu DNA com outros primatas²⁶⁴, o ser humano transcende o determinismo biológico por meio da emergência da linguagem, da consciência moral, da imaginação simbólica e da reflexão racional. Essas capacidades não são meros desdobramentos do instinto animal, mas indicam uma ordem distinta de ser - uma realidade que não está confinada ao ambiente, mas é capaz de transformá-lo à luz de um significado e de um propósito.

Bipedalismo, polegares opositores e complexidade neural não são, por si só, decisivos; o que importa é como essas estruturas servem à capacidade humana de criar ferramentas, expressar beleza, formular leis e buscar a verdade. A pessoa humana não apenas reage, mas escolhe; não apenas sobrevive, mas interpreta; não apenas se reproduz, mas ama e educa.

Essa diferença ontológica é reconhecida pela tradição aristotélico-tomista, que compreende o ser humano não apenas como organismo biológico, mas como um ente dotado de alma racional que confere sentido e finalidade à sua corporeidade. O corpo, portanto, não é um invólucro ou mero instrumento, mas expressão visível de uma interioridade invisível²⁶⁵.

A biologia humana, nessa perspectiva, não pode ser compreendida separadamente de sua abertura interior à transcendência. Ao contrário dos animais movidos por padrões fixos de comportamento, o ser humano habita um vasto horizonte de possibilidades. Pode agir com generosidade ou crueldade, buscar a justiça ou sucumbir ao desespero - porque sua natureza é marcada pela liberdade, e seu destino pela vocação ao sentido.

Nesse sentido, observa também Teilhard de Chardin²⁶³, que o ser humano representa uma inflexão na história evolutiva: um ser no qual a matéria alcança consciência de si e se volta à eternidade. Ainda não adotemos sua perspectiva evolucionista em todos os aspectos, sua imagem exprime simbolicamente uma intuição verdadeira: há no ser humano uma abertura para além do biológico, um salto ontológico que não pode ser reduzido a causalidades físicas. Tal salto não implica que a matéria tenha “aprendido” algo, mas que desde o princípio, na essência da natureza humana, havia já inscrita a potência para a razão, o amor e a transcendência.

Essa tensão entre natureza e transcendência inaugura um novo caminho de investigação: o da fenomenologia da pessoa. É no modo como o ser humano se manifesta, age, sofre, ama e se projeta no tempo que se revelam os traços mais profundos de sua dignidade e singularidade. Essa abordagem será explorada na seção seguinte.

4. O Fenômeno Humano: Como os Humanos Agem

Ainda que compartilhe quase todo o seu material genético com os chimpanzés, a análise fenomenológica revela dimensões que distinguem radicalmente o ser humano - particularmente suas capacidades intelectuais, morais, culturais e espirituais. Essas facetas não apenas moldam sua essência, como também desvelam a complexidade profunda de sua constituição ontológica. A antropologia filosófica, como enfatiza Blanca Castilla, busca precisamente captar essa singularidade a partir da ação humana. Ela afirma: “Ainda que seja verdade que o ser é conhecido pelas suas ações, a lógica ontológica se dá ao inverso: se algo age de determinada maneira, é porque está dotado de estruturas que tornam essa ação possível. Portanto, se um ser, em determinadas condições, não age, isso não nega sua constituição ontológica”²⁶².

A partir dessa perspectiva, somos convidados a contemplar as modalidades da ação humana como expressões exteriores de uma realidade interior - uma realidade que revela o lugar singular da pessoa humana na ordem da criação.

4.1. Comunicação e Linguagem

Uma das capacidades mais notáveis do ser humano é a comunicação por meio de uma linguagem articulada e complexa. Como destacou Martin Heidegger, a linguagem não é apenas um instrumento de expressão, mas “a morada do Ser”²⁶⁶. É por meio da linguagem que o ser humano revela a realidade e habita um mundo dotado de sentido. A capacidade de abstrair conceitos, transmitir conhecimento, estabelecer acordos - como juramentos e promessas - reflete não apenas organização racional, mas também abertura ao outro e à

transcendência. A linguagem conecta o ser humano ao passado e ao futuro, permitindo-lhe construir narrativas, perpetuar culturas e buscar significado⁰⁰⁰.

A introspecção é outro aspecto essencial da condição humana. A capacidade de refletir sobre a própria existência, avaliar o passado e projetar o futuro revela a dimensão histórica da pessoa. O ser humano não é apenas um ente *no* tempo, mas alguém que vive a temporalidade como estrutura constitutiva do existir. Como descreve Heidegger em *Ser e Tempo*, o *Dasein* humano está sempre já *lançado* em um contexto histórico, sendo seu ser moldado por sua relação com o tempo enquanto cuidado e antecipação¹⁷⁵.

4.2. Homo Faber: O Fazedor de Ferramentas

Outro traço definidor do fenômeno humano é sua inventividade. O conceito de *homo faber* (homem que fabrica) destaca a capacidade humana de criar ferramentas e moldar o mundo à sua volta²⁶⁷. Aristóteles referia-se à mão como o “instrumento dos instrumentos”, enfatizando seu papel na manipulação de objetos e na produção de artefatos que transcendem necessidades imediatas²⁴⁶. Essa inventividade, no entanto, não se limita à funcionalidade prática. Os seres humanos usam sua criatividade para produzir obras artísticas, técnicas e simbólicas que expressam estados interiores, revelando uma dimensão espiritual sem paralelos em outras espécies.

4.3. Rituais e a Busca de Sentido

Os seres humanos também se distinguem por suas práticas rituais, que transcendem qualquer funcionalidade biológica. O ato de enterrar os mortos, por exemplo, simboliza respeito e sugere uma crença na continuidade da existência após a morte - um gesto ritual que expressa o reconhecimento da transcendência e constitui um marco da busca humana por sentido²⁶⁸. Outras práticas, como a criação de música, narrativas, sistemas éticos e religiões, refletem o esforço humano de compreender a si mesmo e o universo. A capacidade de louvar, agradecer e fazer promessas aponta para um horizonte de sentido que ultrapassa as limitações físicas. Como observou Julián Marías, negar essa dimensão transcendente empobrece a essência humana, reduzindo-a a funções meramente biológicas ou sociológicas²⁶¹.

⁰⁰⁰ Ao afirmar que “a linguagem é a morada do Ser”, Heidegger não propõe uma dissolução do real em construções linguísticas — como fazem certas correntes estruturalistas ou pós-modernas —, mas uma compreensão hermenêutica e existencial da linguagem como o lugar onde o ser se revela. Diferente de um instrumento lógico ou técnico, a linguagem, para Heidegger, acolhe o ser, dando-lhe possibilidade de aparecer, de ser compreendido e nomeado. Nesse sentido, o homem não apenas usa a linguagem: ele habita nela, como quem caminha por um território simbólico carregado de presença. A morada do ser é, portanto, o espaço onde o ser se oferece ao pensamento e se deixa significar. Tal concepção preserva, em sua raiz, uma intuição ontológica, que, embora expressa em linguagem fenomenológica, pode ser lida à luz da tradição clássica como uma confirmação da abertura do intelecto humano ao ser real, e não a uma cadeia fechada de signos arbitrários.

4.4. Temporalidade e Narrativa

O ser humano é um ser temporal cuja existência se desdobra no tempo como estrutura essencial do seu ser. Como argumenta Heidegger, a temporalidade (*Zeitlichkeit*) não é apenas uma sucessão de eventos, mas o horizonte mesmo dentro do qual o *Dasein* compreende a si¹⁷⁵. O *Dasein* — literalmente, o "ser-aí" — designa o ente que está lançado no mundo e que se relaciona com seu próprio ser. Ele não é uma substância fechada, mas uma abertura: uma clareira onde o ser pode manifestar-se. Viver autenticamente, para Heidegger, é assumir essa abertura radical ao ser, o que implica reconhecer a finitude, acolher a angústia como sinal de transcendência e resistir à tentação da alienação no cotidiano impessoal. O ser humano não simplesmente existe no tempo: ele é constituído por ele — projeta-se para o futuro, retorna ao passado e interpreta o presente à luz de ambos.

A partir das reflexões de Heidegger, Paul Ricoeur desenvolveu o conceito de identidade narrativa, mostrando como os indivíduos atribuem sentido à sua existência temporal ao integrar ações, experiências e escolhas em uma história coerente²⁶⁹. Essa construção narrativa, embora ausente na análise existencial original de Heidegger, a complementa ao revelar como o ser humano interpreta sua vida como um percurso moldado por sentido e responsabilidade.

Na antropologia aplicada, especialmente nas humanidades médicas, essa dimensão temporal e narrativa revela-se essencial. A medicina narrativa reconhece que escutar a história do paciente não é apenas uma técnica clínica, mas um modo de acolher sua história pessoal, seu sofrimento e sua esperança^{PPP}. Práticas como a confissão - em contextos religiosos, psicoterapêuticos ou pessoais - tornam-se veículos pelos quais o sujeito confronta suas verdades mais profundas e reconfigura o sentido de sua existência.

4.5. Liberdade, Culpa e Responsabilidade Moral

Uma característica fundamental da existência humana é a liberdade de escolher. Ao contrário de uma pedra, que *simplesmente existe*, o ser humano é chamado a decidir - a responder às possibilidades e a moldar sua própria existência por meio da ação e da reflexão. A liberdade, nesse contexto, não é um privilégio externo, mas a própria estrutura do ser humano.

Entretanto, essa liberdade é acompanhada daquilo que Heidegger chama de culpa existencial (*Schuld*) - não no sentido de transgressão moral, mas como uma condição

^{PPP} A medicina narrativa, formulada por Rita Charon²⁷⁰, propõe a escuta da história do paciente como um ato clínico essencial e uma forma de reconhecer o sofrimento humano em sua complexidade. Para Charon, a prática médica exige competência narrativa — isto é, a capacidade de interpretar a trajetória do paciente com empatia, atenção e sensibilidade ao tempo vivido. Cf. Charon R. *Narrative Medicine: Honoring the Stories of Illness*. Oxford University Press; 2006.

ontológica. Trata-se da consciência de que se está sempre já lançado na existência, vinculado a possibilidades não escolhidas e, ainda assim, responsável por apropriá-las. Ser humano é ser culpado, no sentido de dever a si mesmo uma resposta autêntica ao próprio ser¹⁷⁵.

Assim, o ser humano não é apenas aquele que age, mas aquele que assume responsabilidade por seu ser, enfrentando o chamado silencioso a tornar-se aquilo que é vocacionado a ser. É nesse espaço interior que se realiza um diálogo implícito com o Absoluto, orientando suas escolhas para verdades e sentidos que transcendem a utilidade imediata.

5. A Dimensão Gnoseológica e Axiológica da Pessoa Humana

5.1. Conhecimento e Orientação pelos Valores

Do ponto de vista gnoseológico, o ser humano se distingue pela capacidade de conhecer não apenas o mundo sensível, mas também realidades transcendentais e abstratas. Essa abertura ao conhecimento vai além da mera apreensão de fenômenos, permitindo alcançar a essência das coisas. Aristóteles descreve o intelecto humano como a faculdade de compreender o universal a partir do particular, enquanto Tomás de Aquino afirma que a verdade é o fim próprio da inteligência humana²⁷¹.

Nesse contexto, é relevante reconhecer que o aparato neurológico, embora necessário, não é a fonte formal do conhecimento, mas apenas sua condição material. A atividade cerebral, com toda sua complexidade bioquímica, não cria o real, mas o recebe; não é origem da verdade, mas instrumento que permite sua apreensão. O intelecto, como faculdade espiritual, transcende a matéria: ele não projeta formas arbitrárias sobre o mundo, mas se deixa formar pela realidade mesma. Conhecer não é construir um mundo interno, mas abrir-se ao que é. Portanto, compreender o funcionamento neurológico não anula a capacidade humana de conhecer o ser; ao contrário, pressupõe que há um ser a ser conhecido.

O real não é moldado pelo cérebro, mas impõe-se ao intelecto por sua própria inteligibilidade. Se a razão humana funciona, é porque há uma ordem a ser encontrada, não fabricada^{qqq}. Essa perspectiva preserva a dignidade do conhecer como participação no logos universal, e não como simples epifenômeno cerebral.

Contudo, essa busca pela verdade não ocorre de maneira neutra ou isolada; ela está profundamente enraizada em uma dimensão axiológica, na qual o conhecimento se orienta por valores.

^{qqq} Cf. Pieper J. *A Realidade e o Bem*. São Paulo: É Realizações; 2012. Especialmente os capítulos iniciais, onde o autor argumenta que o real é acessível ao intelecto por sua própria estrutura de ser, e que a inteligência humana participa dessa ordem, não a impõe²⁷².

O ser humano não apenas reconhece o que é, mas também avalia o que deveria ser, ordenando sua conduta segundo ideais de bondade, justiça e beleza. Max Scheler ressalta que o ser humano é único em sua capacidade de apreender objetivamente os valores e integrá-los à sua existência, conferindo sentido à vida²⁷³. A fenomenologia, ao desvelar a riqueza da experiência humana, reconhece que os horizontes gnoseológico e axiológico são indispensáveis para compreender a singularidade do ser humano enquanto ente que busca a verdade e se orienta por valores que transcendem o mundo empírico.

5.2. Autoconsciência e Identidade

A capacidade humana de autoconsciência e identidade pessoal é um traço definidor que distingue a pessoa de todos os outros seres. No livro do Êxodo, a revelação de Deus a Moisés - “Eu sou aquele que sou” - aponta para a essência do ser como subsistência e plenitude. Ainda que criado e contingente, o ser humano é o único ente visível capaz de afirmar *eu sou*. Paulo VI reconheceu essa capacidade como central para a dignidade humana²⁷⁴.

Essa autopercepção não se reduz a processos biológicos: trata-se da expressão de uma faculdade reflexiva que permite ao indivíduo voltar-se sobre si mesmo, reconhecer-se como autor de seus atos e contemplar sua própria existência. Santo Agostinho descreve esse movimento interior como o caminho mais curto para a verdade: “Não saias de ti, entra em ti mesmo: no homem interior habita a verdade”²⁷⁵.

A ciência moderna muitas vezes atribui a consciência aos processos materiais do cérebro; no entanto, tanto a filosofia quanto a neurociência reconhecem a dificuldade de explicar como mecanismos físicos poderiam dar origem à subjetividade e à autoconsciência²⁷⁶. A filosofia aristotélico-tomista enfrenta esse desafio ao considerar a alma racional como o princípio vital que unifica corpo e espírito em uma unidade substancial. Para Aristóteles e Tomás de Aquino, a consciência - entendida como a capacidade de *ser um eu* - não pode ser reduzida à materialidade, mas emerge da união inseparável de corpo e alma, sendo o fundamento último da dignidade da pessoa.

Entretanto, a identidade pessoal não se constitui de forma isolada: ela se forma através das relações e dos papéis que o indivíduo assume na sociedade. A pessoa é reconhecida não apenas pela autoconsciência, mas também por suas interações com os outros, assumindo papéis como mãe, professor, médico ou amigo. Esses papéis não são simples construções sociais, mas expressões da identidade única e dos compromissos éticos de cada um. Como sugeriu Shakespeare, a vida apresenta os indivíduos como atores sobre um palco, mas esses papéis não são máscaras superficiais - eles revelam dimensões mais profundas da personalidade e da vocação.

Por meio dessas relações e responsabilidades, a pessoa humana não apenas afirma sua identidade, mas também atualiza seu potencial, engajando-se num processo contínuo de autoconhecimento e doação de si.

6. Rumo ao Conceito de Pessoa

O percurso trilhado até aqui revelou aspectos essenciais do ser humano: a unidade corpórea e espiritual, a fenomenologia da ação e as dimensões gnoseológica e axiológica que definem a vida humana. Essas explorações, no entanto, apontam para além de si mesmas, em direção a uma síntese mais profunda - uma que transcende faculdades e funções para alcançar o próprio fundamento da dignidade humana.

Voltamo-nos agora ao conceito de pessoa, a mais elevada categoria da antropologia filosófica. Enraizada em perspectivas metafísicas, históricas e teológicas, essa noção busca expressar a singularidade irrepetível de cada ser humano como sujeito de ser, de relação e de vocação.

6.1. O Conceito de Pessoa: Definição Clássica e Transformação Cristã

A definição clássica de pessoa, herdada de Boécio como substância individual de natureza racional, tornou-se um marco do pensamento ocidental. Essa concepção reflete uma continuidade com a reflexão agostiniana, ao mesmo tempo em que se distancia do platonismo por valorizar a singularidade individual em detrimento da essência universal. Como afirmou Agostinho em *De Trinitate*, “o termo pessoa não designa a espécie, mas algo singular e individual”²⁷⁷. Tal definição teve um papel decisivo nos debates teológicos do início da era cristã, especialmente em resposta às heresias nestorianas e monofisitas, ao preservar a unidade da pessoa de Cristo²⁴¹.

Tomás de Aquino aprofundou essa noção ao afirmar que a dignidade pessoal não se fundamenta nas capacidades ou nas ações, mas na própria essência do ser²⁷⁸. Para ele, “o termo pessoa designa aquilo que há de mais nobre no universo, ou seja, aquilo que subsiste em uma natureza racional”^{rrr}. Ele sintetizou esse entendimento na expressão *subsistens rationale*, ressaltando a autonomia, a inteligência e a vontade como características constitutivas da pessoa.

Apesar da duradoura influência da definição boeciana, Leonardo Polo argumenta que ela ainda não esgota a profundidade existencial da pessoa. Para Polo, a pessoa não é apenas um sujeito racional, mas um ser marcado por uma abertura ao transcendente e à

^{rrr} “*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura.*” Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 29, a. 3, *corpus*.

comunhão²⁷⁹. Essa visão supera a compreensão funcional ou categorial da pessoa, enfatizando sua dimensão ontológica e relacional.

Historicamente, o conceito de pessoa passou por significativas transformações semânticas e filosóficas. Na Grécia antiga, o termo *ánthropos* designava o homem como um ser genérico, enquanto Aristóteles definiu o ser humano como um animal racional e político. Já o termo latino *persona*, derivado do grego *prosopon*, referia-se inicialmente às máscaras teatrais que identificavam os personagens. Etimologicamente, *persona* provém de *personare* - aquilo por onde o som ressoa - e, no contexto jurídico romano, passou a designar sujeitos com *status* cívico e legal reconhecido²⁴¹. Assim, nas sociedades clássicas, a individualidade era frequentemente subordinada aos ideais de virtude e cidadania, como no modelo do *spoudaios*, o homem virtuoso.

O Cristianismo provocou uma virada paradigmática ao afirmar a dignidade intrínseca da pessoa humana como criatura e filha de Deus. Essa nova concepção não apenas redefiniu o valor do indivíduo, mas teve implicações práticas decisivas, como a emancipação de escravos e o reconhecimento de seus vínculos familiares durante os períodos de Constantino e Justiniano²⁴¹. O modelo ideal de humanidade deixou de ser o cidadão virtuoso e passou a ser o próprio Cristo - a segunda Pessoa da Trindade - revelando o sentido pleno do que é ser pessoa.

Os padres da Igreja do século IV, como Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa, desempenharam um papel fundamental ao desvincular o conceito de *prosopon* de sua conotação teatral. Eles o reinterpretaram como sinônimo de *hypostasis*, expressão da individualidade subsistente, distinta mas inseparável da essência comum^{280, 281}. Essa evolução teológica foi decisiva para aprofundar a compreensão da pessoa como ser relacional, dotado de abertura à comunhão com Deus e com os outros²⁴¹.

Ao longo da história, contudo, essa dignidade intrínseca nem sempre foi reconhecida. Em diversos contextos, a pessoa foi reduzida a funções econômicas, sociais ou políticas, obscurecendo sua transcendência²⁴¹. Foram precisamente os debates teológicos - especialmente os que abordam a Trindade e a Encarnação - que aprofundaram e refinaram o conceito de pessoa como *hipóstase*, ou seja, uma individualidade subsistente, única, mas sempre em relação^{277, 282}.

A compreensão cristã da pessoa como ser criado *imago Dei* reafirma essa dignidade inalienável - não apenas como ser racional ou autônomo, mas como vocacionado à relacionalidade e à doação de si. Essa vocação à comunhão reflete a própria vida íntima da Trindade divina, à imagem da qual o ser humano foi formado^{sss}. Como explicou

^{sss} Na teologia cristã, a Trindade é compreendida como uma única substância divina — isto é, uma única natureza plenamente compartilhada — subsistindo em três hipóstases distintas: Pai, Filho e Espírito Santo. O termo “substância” designa aquilo que existe em si, o fundamento ontológico do ser;

Boaventura, a pessoa não é apenas *algo* entre outros entes, mas um *alguém* - um sujeito concreto e insubstituível, cuja dignidade é irreduzível. Suas distinções metafísicas entre essência (a humanidade em geral), substância (o indivíduo em si), hipóstase (a identidade particular) e pessoa (o agente único e autoconsciente) revelam a profundidade e o mistério da existência humana em relação com os outros e com o Transcendente²⁸³.

Nessa perspectiva, a reflexão teológica sobre a pessoalidade está longe de ser uma especulação abstrata: ela constitui um alicerce robusto para a antropologia e a ética, sustentando a convivência num mundo composto não por unidades intercambiáveis, mas por pessoas irreduzíveis - cada uma portadora de um nome, uma vocação e um lugar único na ordem do ser.

6.2. As Qualidades Essenciais da Pessoa

O *ato de ser*, como enfatizam Lombo e Russo, é o fundamento metafísico que torna a pessoa verdadeiramente real. Enquanto substância subsistente, a pessoa humana possui um *ato de ser* único e inalienável, que permanece constante ao longo de todas as etapas do seu desenvolvimento ontológico, apesar das renovações celulares e dos acidentes contingentes que marcam a existência²⁴¹. Tal permanência não significa imutabilidade fenomênica, mas continuidade substancial^{ttt}. A pessoa humana, ainda que passe por inúmeras alterações físicas, psicológicas e relacionais, permanece a mesma no mais íntimo do seu ser. Essa estrutura ontológica permite afirmar que a criança, o adulto e o idoso são a mesma pessoa, embora expressem diferentes atualizações de uma única essência. A filosofia clássica compreende o tempo não como algo que dissolve o ser, mas como o meio próprio pelo qual ele se realiza. Assim, as mudanças não negam a identidade pessoal — antes, a manifestam. Essa subsistência confere à pessoa qualidades essenciais, como a inalienabilidade - isto é, a pessoa existe por si mesma e não pode ser reduzida a nenhuma instância exterior - e a irrepetibilidade, segundo a qual nenhum indivíduo pode ser replicado sem que se perca sua singularidade intrínseca. A espécie humana se propaga, mas a pessoa permanece única. Essa distinção se opõe às visões panteístas que dissolvem a individualidade na natureza ou na divindade²⁴¹.

“hipóstase”, por sua vez, refere-se ao “quem” concreto, ao modo individual de subsistir de uma natureza comum. Toda pessoa é uma hipóstase, mas nem toda hipóstase é uma pessoa: animais, por exemplo, são hipóstases (seres concretos subsistentes), mas não possuem a interioridade racional e relacional própria da pessoa. Já os seres inanimados não são hipóstases, pois não subsistem por si mesmos, mas existem como partes ou acidentes de algo maior. Essa distinção, desenvolvida por Boaventura²⁸¹ e outros pensadores da tradição escolástica, permite compreender a dignidade pessoal não como uma função ou atributo externo, mas como enraizada no próprio modo de ser do ente racional.

^{ttt} Sobre a continuidade da identidade pessoal ao longo do tempo, cf. Spaemann R. *Pessoas: Ensaios sobre a diferença entre algo e alguém*. São Paulo: É Realizações; 2012. O autor destaca que a pessoa é idêntica a si mesma em virtude de sua subsistência espiritual, que se mantém apesar de toda variação accidental, tornando possível a imputação moral e a responsabilidade²¹⁵.

O teólogo italiano Romano Guardini sintetiza essa verdade ao afirmar: “Pessoa significa que ninguém pode habitar em mim; sou apenas comigo mesmo”²⁸⁴. A dignidade da pessoa, portanto, não repousa exclusivamente em suas faculdades espirituais - como a inteligência ou a vontade - mas em seu próprio ser, irreduzível e singular.

Nesse sentido, Immanuel Kant estabelece que a pessoa deve ser sempre tratada como um fim em si mesma, jamais como um mero meio⁵. Esse princípio rejeita tanto o evolucionismo materialista, que vê o ser humano como um instrumento da espécie, quanto as ideologias coletivistas, que anulam a autonomia pessoal. Embora completa em sua essência, a pessoa não é ontologicamente autossuficiente: sua realização se dá no encontro com os outros e na abertura ao transcendente²⁸⁵.

Essa essência pessoal, longe de ser uma estrutura estática ou fechada, possui dinamismo próprio. Contempla uma capacidade de autoconstrução segundo os limites e possibilidades de sua natureza. Propriedades como intencionalidade e relacionalidade definem mais profundamente o ser pessoal. Diferente dos animais, cuja conduta é regida por instintos, o ser humano molda seu destino mediante decisões conscientes. Essa autonomia, no entanto, não significa isolamento, mas abertura - à realidade, aos outros e a Deus. Como destaca Lombo, na pessoa, a natureza está subordinada à individualidade: suas ações lhe pertencem de maneira autêntica, revelando sua liberdade e autodeterminação²⁴¹.

Em consonância com essa perspectiva, Xavier Zubiri afirma que o ser humano possui uma essência aberta - não por falta de definição, mas por estar orientada à realização progressiva por meio da inteligência, da ação e da comunhão²⁵⁹. Diferente das estruturas rígidas do universo físico, a natureza humana é criativa, dinâmica e projetada para o crescimento, para o vínculo e para a transcendência.

Essa visão integral da pessoa, que a coloca no centro do cosmos, encontra ressonância tanto nas tradições filosóficas quanto nas teológicas, de São Boaventura a Heidegger. A passagem da mera existência ôntica — o simples fato de existir como ente individual — à realização ontológica plena — tornar-se aquilo que se é em profundidade — constitui um traço distintivamente humano. Essa realização é possibilitada pela capacidade de refletir, de doar-se e de transcender.

Assim, a relacionalidade não é uma característica accidental da pessoa, mas um elemento constitutivo de sua essência. A pessoa se integra, assim, em um horizonte mais amplo de sentido e autenticidade²⁸³.

6.3. A Dimensão Ontológica e Espiritual^{uuu} da Pessoa

No século XX, a filósofa judia alemã canonizada pela Igreja Católica, Edith Stein, ofereceu uma síntese magistral entre a fenomenologia moderna e a tradição escolástica, iluminando o ser humano como uma unidade indivisível de corpo e espírito. Em sua obra *Ser Finito e Ser Eterno*, Stein não apenas explora a dignidade e a singularidade da pessoa humana, mas também a insere dentro do mais amplo horizonte ontológico do Ser¹⁷⁷. Para ela, a pessoa não é apenas um sujeito de experiências, mas um verdadeiro *universo* de sentido singular, cuja identidade se revela plenamente em sua relação com o Ser divino. Essa relação ontológica com Deus confere à pessoa uma dignidade inalienável, pois os atos de conhecer e amar - características centrais da existência humana - refletem a ordem inteligível e amorosa do Criador.

Assim, a pessoa não apenas possui um eu autoconsciente, mas também *participa* da própria estrutura do Ser, atingindo sua realização mais elevada na abertura ao transcendente. Por meio dessa visão integrada, Stein enriquece o legado da teologia e da filosofia cristã, ao mesmo tempo em que dialoga profundamente com as questões existenciais de sua época. Suas reflexões demonstram que a dignidade humana está intrinsecamente ligada ao chamado à comunhão com o Eterno - um chamado que eleva, em vez de alienar, o ser humano rumo a uma compreensão mais plena de si mesmo.

Se, como demonstra Stein, a dignidade humana encontra sua plenitude na relação com o Ser eterno, essa mesma relação revela um paradoxo profundo: embora participe do Ser divino, o ser humano tem plena consciência de sua finitude e contingência. O filósofo judeu-alemão Hans Jonas, ao afirmar que “o ser é animado por um dever-ser que luta perpetuamente contra o não-ser”, ilustra vividamente essa angústia ontológica¹²⁰. O ser humano, embora dotado do *ato de ser*, percebe que não se criou a si mesmo e que sua existência não é necessária. Diferentemente das leis imutáveis e necessárias da matemática ou da lógica, a existência humana é marcada pela contingência: poderíamos não ter existido. Essa consciência, que confronta a criatura com o vazio ontológico, a impele a buscar o fundamento último que sustenta sua existência.

Edith Stein aprofunda essa reflexão ao mostrar que a pessoa humana não apenas possui um eu, mas subsiste como um universo único de sentido, cuja identidade se realiza plenamente na relação com o transcendente¹⁷⁷. A angústia de perceber que não nos demos a existência inevitavelmente nos aponta para a realidade divina, que não apenas dá origem ao nosso ser, mas também o preenche de significado. Assim, a pessoa humana, enquanto hipóstase,

^{uuu} Neste trabalho, o termo “espiritual” é compreendido em sentido filosófico amplo, e não exclusivamente teológico. Refere-se à interioridade, liberdade, singularidade e abertura existencial da pessoa ao sentido, ao outro e ao transcendente. Trata-se de uma espiritualidade ontológica e pessoal, que abrange a totalidade do ser humano em sua profundidade, vocação e relação com o ser.

experimenta sua individualidade como uma abertura ao divino -um chamado a responder aos movimentos da graça e à presença de Deus.

Esse entrelaçamento entre o humano e o divino transforma a angústia em caminho de transcendência, onde a fragilidade da criatura é acolhida pela plenitude do Criador. Dessa forma, a contingência humana não é apenas um sinal de limitação, mas também uma ponte que conduz à comunhão com o Ser absoluto, que sustenta, ordena e plenifica a existência.

6.4. Singularidade e Pessoaalidade: Respondendo ao Chamado do Ser

A angústia ontológica descrita por Hans Jonas revela não apenas a finitude e a contingência do ser humano, mas também a consciência de sua singularidade irreduzível. Essa consciência, marcada pela fragilidade de não nos termos criado a nós mesmos e pela abertura ao transcendente, conduz naturalmente à pergunta: “Quem sou eu?” Essa indagação, que ultrapassa o essencialista “O que sou?”, não busca apenas definir a natureza universal do ser humano, mas penetrar no mistério da identidade pessoal e da individualidade. Nesse contexto, o nome próprio emerge como um símbolo poderoso dessa singularidade irreduzível. Ele não é meramente um identificador funcional, mas um testemunho de que cada pessoa é única, chamada a existir e a ocupar um lugar insubstituível no horizonte do Ser. Um nome significa que a pessoa não é uma abstração, mas um “quem” concreto, dotado de uma dignidade que a distingue de todas as outras formas de existência.

Xavier Zubiri aprofunda essa distinção ao introduzir os conceitos de *pessoaalidade* (*personalidad*) e *personalidade* (*personalidad activa*)²⁵⁹. A pessoaalidade, que é constitutiva e ontológica, confere ao ser humano seu caráter único e próprio, enquanto a personalidade refere-se ao modo dinâmico e concreto pelo qual essa pessoaalidade se manifesta e evolui no tempo. A pessoaalidade, nesse sentido, é a capacidade de apropriar-se de si mesmo — de tomar posse consciente de seu ser — e integrar, livremente, sua existência. A angústia de ser contingente e, no entanto, consciente, encontra sua resolução na pessoaalidade: é ela que capacita o ser humano a transcender sua finitude - não ao negá-la, mas ao vivê-la como um caminho para o Absoluto.

Viktor Frankl complementa essa visão ao afirmar que todo ser humano possui um papel único e insubstituível, moldado por uma combinação irrepetível de predisposições e experiências²⁸⁶. Essa singularidade destaca a pessoa humana como um ser cuja existência é rica de significado, em contraste com categorias de seres como os animais ou objetos, cuja individualidade é mínima. Como observa Blanca Castilla, os atos que moldam a personalidade também influenciam a pessoaalidade, ampliando a compreensão ontológica do que significa ser pessoa²⁸⁷.

Assim, a angústia inicial, que aponta para nossa finitude e abertura ao transcendente, encontra sua plenitude na pessoaalidade, capacitando-nos a atualizar nossa singularidade dentro do horizonte do Absoluto.

7. A Dignidade da Pessoa: Entre Coletivismo e Relação

A frase frequentemente atribuída a Stalin, “A morte de uma pessoa é uma tragédia; a de milhões é uma estatística”, ainda que de origem incerta, sintetiza simbolicamente a mentalidade desumanizante típica dos regimes totalitários. Essa lógica reduz os indivíduos a meros números, apagando sua singularidade e negando sua dignidade irrepetível. Em contrapartida, a visão cristã e personalista reconhece que a dignidade humana é intrínseca, inalienável e se funda em uma relação essencial com os outros e com Deus. Como contraponto à lógica totalitária, o poeta inglês John Donne afirmou: “Nenhum homem é uma ilha”²⁸⁸, sublinhando a interconexão entre todos os seres humanos e o valor de cada vida singular.

Seguindo essa intuição, torna-se evidente que nenhum ser humano pode ser compreendido em isolamento, pois a interdependência constitui um aspecto essencial da existência humana. A vida humana é caracterizada por uma tensão constante entre dependência e autonomia, do nascimento à morte. A pessoa não se cria a si mesma; ela é ontologicamente dependente, primeiramente de seus pais, que fornecem o substrato material da vida por meio das células reprodutivas. Como observam Lombo e Russo, as relações primordiais de filiação, maternidade e paternidade são constitutivas e impõem exigências éticas fundamentais²⁴¹. Há enfim uma relação ontológica radical entre a pessoa humana e Deus, pois é Ele quem confere não apenas a essência, mas sobretudo o ato de ser que funda e sustenta continuamente a existência pessoal.

Essas relações revelam portanto que a existência humana é essencialmente relacional, aberta ao outro. A presença do outro não é um mero fato social ou acidental, mas uma exigência intrínseca da pessoa. Karol Wojtyła, refletindo sobre a ação humana, afirma que a pessoa se realiza como sujeito ético precisamente ao assumir a responsabilidade por si e pelos outros. A estrutura da ação, segundo ele, manifesta a vocação da pessoa à comunhão: “O homem, como pessoa, é relacional por essência, porque sua liberdade encontra sentido na doação de si ao outro”²⁸⁹.

Acrescentando a isso, Wojtyła desenvolve o conceito de pessoa como *ser-para-o-outro*, expressão da sua liberdade interior orientada ao amor. Na sua antropologia personalista, ser livre não é estar isolado ou desvinculado, mas poder doar-se a outro em um ato voluntário de comunhão. Essa doação não implica perda de si, mas atualização da própria subjetividade, pois, como ele afirma, “o homem só se realiza plenamente quando se doa sinceramente a outro”²⁸⁹. A relacionalidade, portanto, não é apenas uma característica social ou afetiva, mas a própria forma existencial da pessoa como sujeito de comunhão.

É preciso, então, reconhecer a pessoa como relação subsistente, um *ser-com*, um *ser-em-coexistência*. À luz disso, a clássica definição boeciana da pessoa como “substância individual de natureza racional”, embora fundacional, acaba não abarcando aspectos

essenciais como a liberdade e o amor, que compõem as dimensões mais profundas da personalidade. A ideia de uma pessoa como entidade completamente autônoma e autossuficiente é insustentável. Embora a pessoa humana seja irrepetível em sua essência, ela não pode ser compreendida como uma mônada fechada. O termo *indivíduo*, embora apropriado em contextos lógicos ou jurídicos, é insuficiente para expressar a plenitude da personalidade humana, que inclui racionalidade, relacionalidade e abertura ao transcendente.

O filósofo francês Jacques Maritain advertiu que o pensamento moderno frequentemente confunde dois conceitos que a sabedoria antiga já distinguia: individualidade, compartilhada com outras formas de vida, e personalidade, exclusiva dos seres humanos e que implica uma singularidade aberta à relação²⁹⁰. Essa distinção é fundamental para compreender que a pessoa, diferente de um indivíduo isolado, é chamada à comunhão e ao dom.

Além disso, como observa Emmanuel Mounier, o personalismo resgata a ideia de que a pessoa é “uma presença espiritual que se afirma em um mundo de relações”²⁹¹. Mesmo em processos tecnicamente orientados, como a fertilização *in vitro*, a dimensão relacional da pessoa permanece - seja no âmbito biológico, ontológico ou espiritual. Por definição, a pessoa é relacional e racional; sua constituição ontológica não pode ser compreendida sem essa dimensão de abertura ao outro e ao absoluto.

Reconhecer a natureza relacional do ser humano permite compreender melhor a pessoa e sua intimidade - essa “profundidade insondável e misteriosa” que o filósofo espanhol Jacinto Chozza chama de profundidade ontológica²⁹². Há sempre mais a ser descoberto sobre a pessoa, cujas possibilidades transcendem os papéis sociais visíveis e as limitações impostas pela condição contingente. Esse mistério ontológico convida à reflexão sobre a vontade e a liberdade humanas, que constituem o núcleo dinâmico da personalidade.

Como observou a filósofa alemã Hannah Arendt, a pessoa, única e irrepetível, é um enclave radical de inteligência e liberdade²⁶⁷. Essa combinação de racionalidade, singularidade e liberdade reforça que a pessoa jamais pode ser reduzida a uma função ou meio, mas deve ser reconhecida como um fim em si mesma - portadora de uma dignidade que transcende qualquer lógica utilitarista e a coloca em relação direta com o transcendente.

8. Liberdade, Autodeterminação e o Horizonte Ético da Pessoa

No século XX, a reflexão sobre a pessoa humana foi profundamente influenciada pelo existencialismo, que enfatizou a necessidade de considerar as dimensões existenciais para uma compreensão mais completa do ser humano. Além dos aspectos materiais, psíquicos e relacionais, o ser humano deve ser compreendido a partir de sua capacidade de *realizar-se a si mesmo*. Como afirmou São Gregório de Nissa: “Todos os seres sujeitos ao devir não permanecem jamais idênticos a si mesmos... ser sujeito de mudança é nascer

continuamente”²⁹³. Essa perspectiva, ao destacar o dinamismo da pessoa, não anula sua base ontológica, mas a complementa, revelando que, embora a essência humana seja fixa, sua existência é moldada pelo processo contínuo de autoformação. A abertura da existência ao devir não é algo meramente accidental, mas também essencial à condição pessoal: o ser humano *se cria* ao longo da vida, em um movimento que combina liberdade e responsabilidade. A liberdade, assim, emerge como uma característica essencial desse processo, pois é através dela que cada pessoa constrói sua história e atribui sentido à sua existência.

Santo Agostinho aprofunda essa concepção ao sublinhar que, embora a idade física seja uma condição alheia à vontade, o desenvolvimento espiritual está intimamente ligado às escolhas individuais²⁷³. Essa autodeterminação, embora dialogando com fatores biológicos, psicológicos e socioculturais, nunca se reduz a eles, como recorda Lombo²⁴¹. O ser humano encontra-se continuamente imerso em dilemas existenciais, enfrentando a *encruzilhada* do questionamento “o que devo fazer?”. Sua cosmovisão, ou a ausência dela, exerce uma profunda influência sobre essas decisões. Uma visão de mundo que considera a existência humana um mero fruto do acaso, destituída de propósito transcendente, contrasta fortemente com a concepção de que a vida busca um bem maior, como sustentado por diversas tradições religiosas e filosóficas. Nesse contexto, a busca por sentido transcende a mera sobrevivência, apresentando-se como uma necessidade fundamental da condição humana.

A liberdade humana, contudo, carrega consigo a consciência da indeterminação da vontade, frequentemente conduzindo a complexos dilemas morais. O anseio por autonomia, combinado à responsabilidade pelos próprios atos, é um traço distintivo da condição humana. Como Viktor Frankl destaca, a liberdade não é apenas um direito, mas também uma responsabilidade que exige escolhas éticas e existenciais²⁸⁶. A experiência da liberdade nasce do reconhecimento de que a própria ação é resultado da própria agência – um ato de autoria da pessoa sobre sua vida. Essa faculdade de escolha e deliberação constitui a essência da pessoa, que opera a partir de um *centro decisório*, um núcleo racional e espiritual que dirige sua existência em conformidade com seus valores e propósitos. A dinâmica contínua de liberdade e responsabilidade revela, assim, a profundidade da pessoa humana, que, embora finita, é chamada a transcender seus próprios limites em direção a um horizonte de plenitude e sentido.

Entretanto, a liberdade humana, núcleo da dignidade e da autodeterminação, também é uma fonte de conflitos e desafios. Como observa Emmanuel Mounier, no personalismo, o indivíduo “toma nas mãos sua existência”, e suas ações nunca são moralmente neutras²⁹¹. Nesse processo, a pessoa, enquanto ente espiritual, é guiada por uma hierarquia de valores que orienta sua conduta e sustenta seu compromisso com o bem. Esse compromisso, alinhado à visão kantiana do imperativo categórico, implica agir segundo o dever, transcendendo interesses pessoais e fundamentando-se na universalidade da razão. Em

contraste, na perspectiva de David Hume, a moralidade emerge dos sentimentos e desejos, refletindo a sensibilidade como base da nossa natureza moral²⁹⁴. Essa tensão entre o dever racional e o desejo emocional revela uma dialética intrínseca à agência moral humana, na qual razão e emoção, longe de se oporem, encontram-se entrelaçadas na busca de um bem maior. É nessa dinâmica que se enraíza a pergunta fundamental: por que nos tornamos agentes morais? Essa questão reflete a aspiração humana por um sentido ético mais elevado, guiado e modulado por juízos de valor.

Assim, a liberdade, que dá forma à ação humana, não apenas possibilita escolhas éticas, mas também confronta a pessoa com o desafio de harmonizar os múltiplos vetores que orientam sua conduta. Nesse horizonte, a liberdade humana não é um fim em si mesma, mas um meio para que o ser humano alcance sua realização integral, integrando suas potencialidades e transcendendo os limites impostos pela existência.

Na tradição da filosofia clássica, destaca-se que a mais elevada realização humana advém da condução das ações por valores superiores, dotados de uma permanência que transcende a fugacidade do mundo empírico. Valores como a verdade, a bondade e a beleza são reconhecidos como transcendentais, refletindo a dignidade intrínseca e a nobreza da pessoa humana. Para pensadores como Max Scheler, esses valores possuem uma autonomia ontológica, existindo de forma objetiva e universal, independentemente das vivências ou emoções individuais²⁷³. Essa perspectiva sublinha uma ordem axiológica que convoca a humanidade a aspirar a ideais que ultrapassam as contingências da existência e oferecem um horizonte ético para a liberdade humana. Com isso, torna-se necessário reafirmar que a liberdade, longe de ser um fim em si mesma, é um meio para a realização da verdade e do bem. O ser humano é livre precisamente porque é racional: sua razão é capaz de reconhecer o bem, e sua vontade, de se orientar voluntariamente a ele. Por isso, a dignidade da pessoa não se fundamenta na autonomia em si, mas no ser da pessoa como ente dotado de inteligibilidade e finalidade. A liberdade não cria o valor; ao contrário, é chamada a submeter-se a uma ordem objetiva que precede a vontade individual e assegura sua realização plena. A autonomia, quando desvinculada dessa ordem do ser, degenera em arbitrariedade e pode comprometer justamente a dignidade que busca afirmar. Contudo, no cenário do relativismo pós-moderno, tal noção enfrenta resistências, frequentemente percebida como incompatível com a ênfase contemporânea na subjetividade e na pluralidade de perspectivas. Essa tensão evidencia o desafio de sustentar uma concepção robusta de liberdade que seja enraizada em valores universais.

Paul Ricœur contribui para esse debate ao destacar que o ser humano transcende o papel de mero autor de suas ações, assumindo a responsabilidade inerente aos seus atos, como desenvolve em sua obra *O si-mesmo como um outro*²²⁷. Para Ricœur, a responsabilidade emerge da interação entre o si-mesmo e o outro, refletindo a dimensão relacional e ética da existência humana. Essa responsabilidade não se limita ao indivíduo isolado, mas é fundamentalmente relacional: uma resposta do sujeito ético à interpelação do outro,

ancorada na busca pela justiça e pela equidade. Além disso, Ricœur conecta a responsabilidade à identidade narrativa, argumentando que o ser humano constrói sua identidade ao integrar suas ações, escolhas e relações em uma narrativa coerente, pela qual também deve responder.

Essa perspectiva dialoga, mas também contrasta, com a liberdade radical proposta por Sartre em *O Ser e o Nada*²⁹⁵. Para Sartre, o ser humano é absolutamente livre, uma vez que sua existência precede sua essência, e, por isso, ele é “condenado à liberdade”. Contudo, essa liberdade radical é acompanhada por uma responsabilidade absoluta, pois o indivíduo, em suas escolhas, é inteiramente responsável por tudo o que faz e por aquilo que se torna. Diferentemente de Ricœur, Sartre não reconhece uma fundamentação relacional ou valores transcendentais que orientem as escolhas; para ele, os valores são criados pelo próprio ato de escolher.

Em contraste, São Paulo oferece uma visão mais equilibrada da liberdade ao afirmar: “Posso tudo, mas nem tudo me convém”²⁹⁶. Essa reflexão evidencia que a liberdade não é um absoluto isolado, mas encontra limites éticos e orientações que ancoram a existência humana. Essa tensão entre a autonomia absoluta e os valores que fundamentam a realização da pessoa conduz à pergunta central: o que ocorre quando se age em desacordo com aquilo que é fundamental à própria natureza humana? A resposta a essa questão revela que a verdadeira liberdade é inseparável do compromisso com valores que respeitem e promovam a dignidade e o bem humano.

9. Autotranscendência e Fundamentos Ontológicos da Pessoa

9.1. O Núcleo Ontológico e a Autotranscendência da Pessoa

Por isso, embora a liberdade seja um traço essencial da pessoa humana, não se pode negligenciar o núcleo ontológico que a define. Como observa Lombo, cada indivíduo possui uma identidade ontológica permanente que sustenta sua dignidade enquanto ser pessoal²⁴¹. Na filosofia clássica, a substância – entendida como a unidade de matéria e forma, corpo e alma – não é um substrato inerte, mas a fonte da autonomia e do ato de ser. A alma, concebida como a forma substancial do ser humano, orienta-se naturalmente para sua perfeição, uma inclinação que deriva da essência do indivíduo.

Contudo, no ser humano, essa propensão intrínseca é mediada pela inteligência, pelos valores e pela liberdade, possibilitando uma flexibilidade de escolhas e ações que o diferencia dos instintos rígidos dos animais. A vontade, como destaca Lombo, é uma tendência espiritual orientada para o bem reconhecido pela inteligência, integrando-se organicamente à essência humana²⁴¹.

Assim, a liberdade não é uma abstração desconectada da realidade nem tampouco ilimitada: ela está condicionada pelas circunstâncias, pelos valores e pela busca de um bem que seja racionalmente adequado, conforme apontou Tomás de Aquino²⁹⁷. Essa capacidade de deliberar, transcender a si mesmo e orientar a existência em direção a ideais superiores é o que caracteriza a pessoa humana e fundamenta sua dignidade, como elucidaram os pensadores personalistas do século XX.

Leonardo Polo aprofunda esse horizonte ao destacar que a pessoa não se reduz à sua essência, tampouco pode ser compreendida apenas pelas potências que possui. Em continuidade com Tomás de Aquino, Polo retoma o princípio do *actus essendi* como o núcleo mais íntimo do real, sublinhando que o ser humano participa do ato de ser de forma única, livre e irrepetível²⁹⁸. Essa participação pessoal no ser distingue-se tanto do ato de ser do cosmos, determinado e ordenado por leis necessárias, quanto do ato de ser divino - absoluto e infinito. No humano, o ato de ser é dotado de abertura e liberdade, e se atualiza não de modo automático, mas por meio de hábitos espirituais e escolhas deliberadas.

A partir dessa concepção, Polo identifica três transcendentais próprios da pessoa: sabedoria, liberdade e amor²⁹⁹. Esses não são meros atributos psicológicos ou morais, mas expressões do modo de ser da pessoa enquanto co-subsistente em relação ao Absoluto. A sabedoria manifesta a abertura da pessoa à totalidade do real; a liberdade revela sua não-determinação e capacidade de agir por si; e o amor expressa sua vocação à doação. Esses transcendentais não apenas qualificam a existência pessoal, mas são constitutivos de sua estrutura ontológica, reafirmando que a dignidade da pessoa está enraizada não apenas em sua essência racional, mas na profundidade de seu modo próprio de ser. É *precisamente essa maneira pessoal de participar do ser* – livre, aberta e irrepetível – que funda sua dignidade, pois não decorre de funções, atributos ou capacidades mutáveis, mas do próprio fato de existir como um “alguém” subsistente.

Nesse sentido, como sublinha Nicolai Berdyaev, a pessoa transcende as categorias meramente biológicas ou psicológicas, pertencendo, antes, a uma ordem ética e espiritual³⁰⁰. Essa concepção reforça que a dignidade humana não se reduz à soma de características observáveis, mas encontra sua verdadeira essência na profundidade metafísica que constitui o ser. Mesmo quando o indivíduo não alcança plenamente a autotranscendência, sua dignidade permanece firmemente ancorada em um substrato ontológico que fundamenta sua identidade e seu valor intrínseco.

É essa raiz metafísica que assegura a irredutibilidade da pessoa e sua centralidade na ordem moral. Embora condicionada por fatores biológicos, psicológicos e socioculturais, a liberdade humana é o meio pelo qual a pessoa busca a realização do bem e a revelação da verdade. Essa liberdade não deve ser concebida como um exercício arbitrário de vontades, mas como um caminho que, em última instância, transcende as limitações individuais e conecta a pessoa a um horizonte mais amplo de sentido e valor.

Assim, a busca pelo bem e pela verdade não é meramente uma aspiração ética, mas uma expressão da natureza espiritual da pessoa. Em sua capacidade de autotranscendência, a pessoa projeta-se para além de si mesma, dialogando com realidades superiores. Dessa maneira, a autotranscendência não é um ideal inalcançável, mas uma manifestação potencial da liberdade humana, orientada por princípios que a elevam acima do contingente e do efêmero, reafirmando a dignidade e o propósito transcendente da pessoa.

9.2. Antropologia Transcendental e a Vocação ao Infinito

Avançando no entendimento do que é o ser humano, ou seja, de seus fundamentos ontológicos, parte-se da capacidade de autotranscendência para explorar sua dimensão transcendental – a participação no Ser transcendente, cuja livre vontade está na origem de cada pessoa. Essa perspectiva nos conduz a uma reflexão mais profunda sobre a essência humana, não apenas como uma realidade finita e contingente, mas como um ente cuja abertura ao infinito manifesta sua vocação a transcender os próprios limites.

A exploração da dimensão espiritual do ser humano remete ao resgate de uma antropologia metafísica e, mais além, de uma antropologia transcendental. Enquanto a antropologia metafísica compreende o ser humano em termos de sua substância – corpo e alma –, a antropologia transcendental investiga a relação essencial do humano com o Ser Absoluto, reconhecendo-o como um ser cuja existência só se compreende plenamente em referência ao transcendente. Nesse sentido, a dimensão transcendental não é um atributo accidental, mas uma estrutura essencial que revela o ser humano como um *ser em relação* com o Absoluto.

Essa abordagem é corroborada por pensadores que identificaram, ao longo da história, uma vocação intrínseca do ser humano ao transcendente. Edith Stein descreve a pessoa como uma unidade dinâmica de corpo, alma e espírito, cuja essência está orientada para a comunhão com Deus¹⁷⁷. Leonardo Polo, em sua antropologia transcendental, sublinha que a pessoa não é uma realidade intramundana, mas uma entidade constituída em sua relação com o Criador, participando do Ser em um movimento contínuo de doação e retorno²⁹⁹. Tal perspectiva nos convida a reconhecer o ser humano como um mistério que transcende o plano empírico e exige uma abordagem que contemple sua profundidade ontológica e sua abertura ao infinito.

A obra de Bruno Snell, *A Descoberta do Espírito*, reforça essa visão ao evidenciar que o ser humano é fundamentalmente um ser espiritual³⁰¹. Sua capacidade de transcendência permite que acesse ideias eternas e busque significados que ultrapassam o sensorial e o material. Essa transcendência distingue-o dos seres puramente animais, conferindo-lhe a singularidade de se relacionar com a ordem do eterno. Essa percepção é essencial para compreender a vocação humana ao transcendente e a dimensão espiritual que fundamenta sua singularidade ontológica.

Viktor Frankl, ao analisar a dimensão noética do ser humano, complementa essa abordagem ao demonstrar que as fontes de sentido vão além do prazer ou da mera sobrevivência. O sentido, segundo Frankl, reside na realização de tarefas significativas, no amor por alguém e até na experiência do sofrimento, quando vinculado a um propósito²⁸⁶. Essa busca por sentido, expressão essencial da dimensão espiritual, é um testemunho da autotranscendência humana. O sofrimento, quando integrado a um propósito maior, transforma-se em um veículo de dignidade e transcendência.

Xavier Zubiri aprofunda essa visão ao destacar a diferença transcendental entre o cosmos e as pessoas. Enquanto o cosmos é caracterizado por uma essência fechada, a pessoa possui uma essência aberta, marcada por um ato de ser único e autônomo²⁵⁹. Essa distinção ontológica não apenas reafirma a singularidade da pessoa, mas também evidencia sua incomparável dignidade e nobreza ontológica: como afirmou Tomás de Aquino, a pessoa é “aquilo que há de mais nobre no universo”, justamente por subsistir em uma natureza racional. Nesse sentido, a pessoa não é apenas parte do cosmos, mas o supera em dignidade, pois é capaz de transcender o determinismo da natureza, abrindo-se livremente à verdade, ao bem e ao belo. Tal vocação transcendental revela que, mais do que um ente entre outros, o ser humano é um ponto culminante do ser, em quem a realidade alcança consciência de si.

Embora a antropologia transcendental mais universalmente conhecida seja a de Kant, opta-se aqui pela abordagem de Leonardo Polo, que amplia a compreensão da pessoa ao integrá-la à dimensão ontológica. Para Polo, todos os seres possuem um ato de ser, mas nem todos participam do Ser divino da mesma forma. Ele distingue três níveis de ato de ser: o do cosmos, o de cada indivíduo e o de Deus. Ao contrário do cosmos, que participa de um único ato de ser determinado por leis fixas, o ser humano possui um ato de ser único e livre, atualizado por meio de hábitos e escolhas. Para Polo, Deus cria não apenas as essências, mas também os atos de ser das criaturas, conferindo-lhes autonomia ontológica e dignidade própria²⁷⁹.

Blanca Castilla complementa essa visão ao enfatizar que o ato de ser humano é pessoal e irrepetível. Ao contrário do cosmos, cujo ato de ser é comum e determinado, o ser humano molda sua essência pela autodeterminação, revelando sua singularidade ontológica e sua liberdade²⁸⁷. Para Blanca, essa liberdade expressa a dignidade humana em sua relação com o transcendente, corrigindo as limitações de uma visão substancialista que reduz a pessoa a uma determinação última da essência.

A antropologia transcendental, assim, ilumina a totalidade da pessoa como um composto de corpo e alma, ambos participantes da pessoalidade. Segundo Blanca, mesmo na separação entre corpo e alma após a morte, a pessoalidade da pessoa não se dissolve, mas mantém-se como uma identidade singular, apontando para sua vocação à eternidade. Essa

visão reafirma que a dignidade humana não se limita ao plano material, mas encontra seu fundamento em sua abertura ao transcendente e sua capacidade de autotranscendência.

10. Conclusão: O que é o ser humano e o seu fundamento ontológico

Ao longo desta investigação sobre o ser humano, buscou-se resgatar as raízes ontológicas e transcendentais que conferem singularidade à pessoa. Desde a visão clássica aristotélico-tomista, que reconhece o homem como unidade substancial de corpo e alma, até as contribuições mais contemporâneas de pensadores como Edith Stein, Xavier Zubiri e Leonardo Polo, tornou-se evidente que a dignidade humana está ancorada em algo que transcende o plano material ou meramente funcional. O ser humano, enquanto *pessoa*, revela-se não apenas como um ente no mundo, mas como um ser em relação – consigo mesmo, com os outros e com o transcendente.

A concepção realista, que se enraíza no reconhecimento da pessoa como substância individual de natureza racional (Boécio), mostra-se a mais completa para fundamentar a dignidade da pessoa, pois não reduz o humano a categorias sociológicas ou psicológicas, nem o dissolve em abstrações coletivistas. Ao contrário, ilumina a pessoa como um ser dotado de núcleo ontológico próprio, capaz de liberdade, sabedoria e amor, e chamado a viver em abertura ao infinito.

A antropologia transcendental destacou que a pessoa não se esgota nas categorias biológicas, psicológicas ou sociais. Sua abertura ao infinito, sua liberdade radical e sua capacidade de autotranscendência indicam que o ser humano não apenas participa do cosmos, mas possui uma identidade única, fundada em um ato de ser próprio. É essa singularidade que fundamenta a sua dignidade inalienável, independentemente de suas circunstâncias ou capacidades.

Sob a perspectiva fenomenológica, gnoseológica e axiológica, emergiu a compreensão do ser humano como aquele que conhece e se relaciona com a verdade, o bem e a beleza – valores transcendentais que iluminam sua existência e orientam suas escolhas. Assim, sua história de vida não é apenas um desenrolar de acontecimentos, mas a expressão de um sujeito que busca, em liberdade, realizar o sentido de sua existência. Essa realização é inseparável de sua capacidade de amar, de reconhecer no outro um igual e de abrir-se ao eterno.

Essa compreensão teológica e filosófica da pessoa ilumina não apenas sua dignidade intrínseca, mas também inspira práticas que valorizam a integralidade do ser humano. Áreas como o cuidado à saúde podem se beneficiar dessa visão, ao reconhecer que a pessoa, em sua totalidade, transcende os limites da biologia ou da funcionalidade. A dignidade humana encontra sua expressão mais plena na comunhão com o outro e na abertura ao

transcendente, resgatando a dimensão integral do ser humano, que não pode ser reduzido a uma soma de partes ou a uma mera função social. Dessa forma, o arcabouço filosófico e teológico que sustenta a noção de pessoa não apenas fundamenta a ética, mas também orienta práticas concretas que buscam promover a dignidade e o bem comum. Reconhecer a pessoa como um ser único, relacional e transcendente é um passo fundamental para construir uma sociedade que valorize a justiça, a solidariedade e a verdade.

Por fim, este percurso filosófico reafirma que o ser humano é, simultaneamente, finito e capaz de participar do infinito. Ele é chamado a viver em comunhão com o transcendente, enquanto responde ao desafio de integrar sua dimensão corporal, espiritual e relacional em harmonia. Essa visão holística da pessoa humana não apenas contribui para a compreensão de sua dignidade, mas também para a construção de uma ética sólida, capaz de enfrentar os desafios do relativismo contemporâneo. A reflexão sobre o ser humano, portanto, não é apenas um esforço teórico, mas um compromisso com a verdade e com o bem, que molda tanto o pensamento quanto a prática na sociedade e na cultura contemporâneas.

CAPÍTULO 6

O Debate Bioético Atual sobre a Dignidade e o Estatuto Ontológico da Pessoa

1. Introdução: Fragmentação do Conceito de Dignidade

O percurso desenvolvido até aqui destacou que a dignidade humana encontra seu fundamento último na ontologia da pessoa, em sua singularidade irrepetível e na abertura ao transcendente. Essa concepção, enraizada no realismo clássico e aprofundada por contribuições contemporâneas como as de Edith Stein, Xavier Zubiri e Leonardo Polo, revelou que o ser humano não é apenas um ente entre outros, mas um ser cuja existência está ancorada em um *ato de ser* pessoal, livre e relacional.

No entanto, quando se observa o debate bioético atual, percebe-se uma distância crescente dessa fundamentação ontológica. O termo *dignidade*, outrora portador de uma evidência quase imediata, tornou-se objeto de controvérsia e disputa semântica. Hoje, fala-se em dignidade em múltiplos sentidos, muitas vezes divergentes entre si: como autonomia, como reconhecimento social, como capacidade funcional, ou ainda como valor jurídico positivo. Essa pluralidade de definições, longe de enriquecer a compreensão, tem frequentemente gerado uma fragmentação conceitual que compromete sua força normativa³⁰².

A crise do conceito de dignidade é particularmente visível na bioética. Ao ser invocado em debates sobre o início da vida, o fim da vida, a deficiência ou a pesquisa biomédica, o termo se mostra ambíguo, ora servindo como fundamento para proteger a vida humana em todas as suas fases, ora sendo mobilizado para justificar práticas que relativizam esse mesmo valor³⁰³. Como observam analistas do debate contemporâneo, o risco é que a dignidade se torne uma *noção elástica*, moldada de acordo com interesses culturais ou políticos momentâneos, sem referência a um núcleo ontológico estável³⁰⁴.

Essa situação evidencia a necessidade de recuperar a dimensão filosófica do conceito. Sem uma fundamentação realista, a dignidade corre o risco de se dissolver em pura retórica. A própria história recente mostra como a perda de um fundamento ontológico consistente abre espaço para reduções perigosas: desde concepções utilitaristas, que subordinam a pessoa ao cálculo de interesses, até leituras nominalistas, que dissolvem a universalidade do humano em construções sociais contingentes²¹⁵.

Neste capítulo, buscar-se-á, portanto, mapear as principais teorias contemporâneas da dignidade, com especial atenção ao debate bioético. O objetivo não é desqualificar suas contribuições, mas mostrar seus limites quando desconectadas da ontologia da pessoa. Além disso, será abordada a questão crucial do estatuto ontológico na pesquisa científica, campo no qual a fragmentação conceitual se revela de maneira particularmente aguda,

como no caso da definição do embrião humano. Dessa forma, será possível compreender em que medida o realismo oferece não apenas um fundamento mais completo da dignidade, mas também um horizonte mais fecundo para enfrentar os dilemas éticos do presente.

2. Principais Teorias Contemporâneas da Dignidade

A fragmentação do conceito de dignidade manifesta-se nas diferentes tentativas contemporâneas de fundamentá-lo^{vvv}. Essas abordagens, ainda que ofereçam contribuições relevantes, revelam também limitações estruturais quando confrontadas com os dilemas bioéticos mais radicais. A seguir, analisam-se algumas das correntes mais influentes.

2.1. Teorias do reconhecimento

Autores como Charles Taylor e Axel Honneth desenvolveram modelos de dignidade centrados na categoria do reconhecimento. Para Taylor, há dois momentos centrais em sua trajetória intelectual. No primeiro, ele analisa a formação da subjetividade moderna, mostrando como o ideal do “eu autônomo” emerge historicamente com o enfraquecimento das referências ontológicas e transcendentais¹⁷. No segundo, engaja-se com o debate multicultural contemporâneo, defendendo que a ausência de reconhecimento adequado das identidades culturais constitui uma forma de opressão. O reconhecimento, nesse contexto, torna-se não apenas um imperativo moral, mas uma exigência de justiça cultural³⁰⁵.

Axel Honneth, por sua vez, relança a tradição da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, propondo uma filosofia social do reconhecimento³². Em sua perspectiva, a dignidade não é um dado ontológico prévio, mas se constitui nas relações sociais que fornecem estima, respeito e amor. Para ele, os indivíduos desenvolvem sua identidade pessoal e autoestima a partir de experiências intersubjetivas de reconhecimento mútuo, e a negação desse reconhecimento constitui uma forma de injustiça social que deve ser superada por meio da crítica e da transformação institucional.

Essas abordagens têm o mérito de sublinhar a dimensão relacional da pessoa, destacando que ninguém alcança sua plena identidade isoladamente, e que a desvalorização cultural pode gerar profundas feridas sociais. Ao enfatizar os impactos da exclusão e da falta de reconhecimento, Taylor e Honneth contribuem para ampliar a compreensão ética e política da dignidade humana. Contudo, apresentam uma fragilidade estrutural: ao desvincular a dignidade de um fundamento ontológico, correm o risco de reduzi-la a um status concedido ou retirado por dinâmicas históricas, afetivas ou institucionais. Grupos vulneráveis – como os nascituros, pessoas em coma ou portadores de deficiências graves – ficariam, assim,

^{vvv} Cf. Patrícia Frantz, Francisca Rego, Stela Barbas, *Reclaiming Human Dignity: A Critical Review of Contemporary Theories in Light of Ontological Foundations*, Medicine, Health Care and Philosophy, published online ahead of print, August 2, 2025. DOI: 10.1007/s11019-025-10290-7

desprovidos de dignidade precisamente quando mais necessitam de proteção. Em uma perspectiva ontológica, o reconhecimento é uma consequência da dignidade, mas não seu fundamento: a pessoa é digna não por ser vista ou valorizada pelo outro, mas porque é — e é enquanto pessoa, portadora de um modo único e irrepetível de participar do ser.

2.2. Teoria das capacidades

Martha Nussbaum³⁰⁶ e Amartya Sen³⁰⁷ propõem compreender a dignidade humana por meio das capacidades fundamentais que permitem às pessoas florescer em sociedade. A dignidade estaria assegurada quando cada ser humano tem condições reais de desenvolver tais capacidades — como saúde, educação, participação política, integridade física e liberdade de expressão.

A proposta de Amartya Sen se destaca por vincular diretamente a dignidade à liberdade real de funcionamento no mundo. Para ele, pobreza não é apenas ausência de renda, mas carência de liberdade substantiva: a impossibilidade de exercer funções humanas elementares, como alimentar-se, comunicar-se ou participar da vida coletiva. Dignidade, portanto, seria a possibilidade concreta de “funcionar” no mundo como ser humano. Já Nussbaum, ao expandir esse modelo, elenca um conjunto de capacidades centrais que devem ser garantidas por qualquer sociedade justa. A teoria das capacidades, como formulada por ambos os autores, tem o mérito de incorporar fatores sociais, econômicos e políticos na definição de uma vida digna.

Contudo, embora seja louvável por buscar garantir condições concretas para uma existência humana minimamente plena, essa abordagem apresenta fragilidades do ponto de vista filosófico. Primeiro, porque se apoia numa concepção funcionalista da pessoa, onde a dignidade é medida pela aptidão para exercer certas capacidades, e não por aquilo que o ser humano é em si. Isso levanta dois problemas fundamentais: exclui ou fragiliza a dignidade daqueles que, por condição biológica ou circunstância extrema, não exercem essas funções — como embriões, comatosos, idosos em declínio profundo. Segundo, não há um fundamento claro para delimitar o que entra ou não na lista: sem uma hierarquia objetiva de valores, baseada numa antropologia sólida, a noção de capacidade corre o risco de se diluir em desejos subjetivos — e então, tudo pode virar “capacidade essencial”: ter acesso a bens de consumo, expressar identidades voláteis, afirmar estilos de vida.

Minha tese parte de um outro princípio: a dignidade não está no que se tem ou no que se faz, mas no que se é. E por isso, ela não depende da funcionalidade, mas da ontologia — ou seja, da participação no ser. Uma vida digna não é aquela que corresponde a um ideal de bem-estar subjetivo ou de funcionalidade plena, mas aquela que conserva a sua referência ao ser — ao fato de que cada pessoa, mesmo em estado de vulnerabilidade absoluta, é portadora de valor por sua simples existência. A dignidade não é o adorno de

uma vida satisfatória — é a raiz de toda vida humana, mesmo quando sofrida, silenciosa ou invisível.

O modelo das capacidades tem grande impacto no campo dos direitos humanos e das políticas sociais, pois articula dignidade com justiça distributiva e condições concretas de vida. No entanto, enfrenta dificuldades teóricas: a dignidade aparece vinculada ao grau de desenvolvimento de capacidades funcionais, o que gera a tentação de hierarquizar seres humanos. Além disso, permanece a questão sobre aqueles que, por deficiência congênita ou doença terminal, nunca poderão desenvolver plenamente certas capacidades. Se a dignidade depende de tais critérios, corre-se novamente o risco de excluir os mais frágeis.

2.3. Procedimentalismo e racionalismo normativo

Outra vertente influente associa a dignidade ao consenso normativo obtido em sociedades democráticas. Juristas e filósofos como Jürgen Habermas ou Ronald Dworkin^{www}, embora críticos do positivismo clássico, defendem que a dignidade deve ser entendida como um princípio regulador, derivado de processos racionais de deliberação e positivado em constituições ou tratados internacionais³⁰⁸.

Essa abordagem tem a virtude de fornecer uma base jurídica e política para a proteção da dignidade, tornando-a operacional em contextos plurais. No entanto, ao depender do consenso procedimental, a dignidade corre o risco de perder sua universalidade objetiva. Em sociedades que validem práticas contrárias à integridade humana – como o aborto seletivo ou a eutanásia – a dignidade poderia ser reinterpretada de modo a justificar tais práticas. Nesse sentido, o formalismo jurídico não é capaz de salvaguardar por si só a irredutibilidade da pessoa³⁰⁸.

2.4. Críticas pós-modernas e desconstrutivistas

Abordagens pós-modernas e desconstrutivistas, como as de Judith Butler e Giorgio Agamben, dirigem críticas incisivas à noção moderna de dignidade, questionando sua pretensa universalidade.

Butler, a partir da teoria de gênero, argumenta que as identidades humanas são construções discursivas instáveis, formadas por práticas culturais contingentes¹⁹⁸. A dignidade, nessa visão, não decorre de uma natureza humana comum, mas de processos de reconhecimento político e performatividade social. Agamben, por sua vez, denuncia o modo como o poder moderno captura a vida biológica,

^{www} Embora Ronald Dworkin seja crítico do positivismo jurídico no sentido tradicional, sua proposta ainda mantém o vínculo entre dignidade e a racionalidade procedimental, ancorada na autonomia individual e nos princípios normativos de uma comunidade liberal. Nesse sentido, ele permanece dentro do horizonte moderno que separa o direito da ontologia, e portanto, ainda que oponha-se ao legalismo estrito, não propõe um fundamento metafísico da dignidade humana.

esvaziando a pessoa de qualquer valor intrínseco e reduzindo-a à condição de “vida nua” — uma existência biológica exposta, vulnerável, fora da proteção jurídica¹²⁰.

Essas críticas possuem o mérito de revelar como o discurso da dignidade pode ser instrumentalizado por sistemas de exclusão ou poder. No entanto, ao rejeitarem qualquer fundamento ontológico para a pessoa, substituindo-o por construções linguísticas ou categorias políticas, tais abordagens acabam por comprometer a própria possibilidade de uma dignidade objetiva e incondicional. O resultado é um relativismo radical, no qual os critérios de reconhecimento se tornam voláteis, e a defesa dos mais vulneráveis — como o embrião, o doente inconsciente ou o deficiente severo — perde seu amparo mais profundo: o fato de que a pessoa humana possui dignidade não por convenção, mas por participação no ser.

2.5 Conclusão

As teorias contemporâneas da dignidade oferecem contribuições valiosas – ressaltam a importância do reconhecimento, das condições concretas de vida, do consenso democrático e da crítica aos abusos. Contudo, todas compartilham de um mesmo limite: ao não enraizarem a dignidade em uma estrutura ontológica do ser humano, tornam-na vulnerável a reduções e exclusões. O desafio, portanto, é recuperar a dignidade como dado ontológico e universal, de modo que tais contribuições parciais encontrem um fundamento sólido e não se convertam em justificativas para práticas desumanizantes.

3. Implicações Práticas na Bioética

A fragmentação do conceito de dignidade não permanece apenas no plano teórico, mas se reflete em decisões práticas de grande impacto na vida humana. A bioética contemporânea constitui o campo privilegiado onde essa pluralidade de concepções se torna visível, revelando tanto sua fecundidade quanto suas limitações. Questões como o início e o fim da vida, a deficiência e a pesquisa biomédica mostram como a ausência de um núcleo ontológico sólido abre espaço para interpretações divergentes e, muitas vezes, excludentes.

3.1. Início da vida

A questão do início da vida é um dos pontos mais sensíveis e controversos do debate bioético contemporâneo. Diversas correntes buscam definir em que momento o embrião humano pode ser considerado pessoa: alguns defendem que a pessoalidade se inicia apenas com o desenvolvimento de certas funções cognitivas; outros, que a vida humana merece respeito desde a concepção, independentemente de suas potencialidades atuais.

O reducionismo funcional, que define a pessoa a partir de critérios de consciência ou autonomia, leva inevitavelmente à exclusão ética do nascituro, dos portadores de

deficiência ou dos que se encontram em estado de inconsciência^{214, 309}. Essa perspectiva compromete a universalidade da dignidade humana, transformando-a em privilégio de alguns.

Em contraste, a tradição personalista sustenta que a dignidade da pessoa é inerente desde a concepção, independentemente de qualquer capacidade atual de agir ou expressar-se. Sgreccia, em seu *Manual de Bioética*, sublinha precisamente esse ponto: o embrião humano não é uma *pré-pessoa*, mas já um sujeito portador de dignidade ontológica, merecedor de respeito e proteção em todas as fases de sua existência²¹³.

Essa visão recupera o fundamento ontológico da dignidade, reforçando que a vida humana não pode ser reduzida a critérios utilitaristas, funcionais ou pragmáticos. O respeito à pessoa, desde a sua concepção, constitui não apenas uma exigência ética, mas também a base para a construção de uma sociedade justa, que reconheça o valor absoluto de cada ser humano.

3.2. Fim da vida

A discussão sobre a eutanásia e o suicídio assistido também evidencia os limites de concepções que reduzem a dignidade à autonomia individual. Quando se entende a dignidade como mera capacidade de autogoverno, a vida perde valor intrínseco e passa a ser medida pela qualidade subjetiva atribuída pelo indivíduo³¹⁰. Essa lógica conduz a situações paradoxais: um paciente gravemente doente pode ser considerado digno apenas se puder escolher livremente sua morte, mas deixa de sê-lo se, por sua condição, perde essa capacidade de decidir. O resultado é a legitimação de práticas que instrumentalizam a vida humana, colocando em risco sobretudo os mais frágeis - doentes, idosos e deficientes - que se tornam suscetíveis à pressão social ou institucional para não “pesarem” sobre os outros³¹¹.

Nesse contexto, Daniel Callahan advertiu que, ao transformar a autonomia em critério absoluto, corre-se o risco de medicalizar a morte e de converter a medicina em instrumento de legitimação do suicídio assistido, deslocando o valor da vida para a lógica de escolha individual e fragilizando a solidariedade social³¹². Essa perspectiva secular reforça, por outro caminho, a mesma preocupação expressa pelo personalismo: a de que a dignidade não se reduz à funcionalidade nem à capacidade de decidir. Como afirma Sgreccia, a vida humana possui uma dignidade ontológica que antecede qualquer condição física ou psicológica, e não pode ser relativizada por critérios externos²¹³.

Em contraste com essa visão reducionista da dignidade, os cuidados paliativos oferecem uma abordagem ética e clínica que promove o valor intrínseco da vida até seu termo natural. Longe de antecipar a morte ou instrumentalizar a autonomia, os cuidados paliativos buscam integrar os aspectos físicos, emocionais, espirituais e relacionais do paciente, respeitando sua singularidade. Seu objetivo não é apenas aliviar a dor, mas afirmar a dignidade do paciente por meio de um cuidado personalizado, solidário e centrado na pessoa,

promovendo sua autonomia real — não como autossuficiência, mas como capacidade de participar conscientemente do próprio processo de cuidado²¹³. Nessa perspectiva, dignidade e vulnerabilidade não se opõem: a fragilidade humana é acolhida com reverência, e não descartada como indignidade. Como ressalta Leon Kass, a defesa da vida não se limita à sua manutenção biológica, mas requer uma cultura do cuidado que reconheça o valor da existência mesmo quando ela se encontra obscurecida pelo sofrimento²⁷.

3.3. Deficiência e exclusão social

A dignidade também se vê ameaçada quando vinculada à plena funcionalidade biológica ou social. Em modelos que privilegiam a produtividade ou a autonomia, pessoas com deficiências físicas ou cognitivas podem ser consideradas “vidas de menor valor”³¹³. Essa perspectiva contradiz o princípio fundamental da bioética – a igualdade moral de todos os seres humanos – e revela como certas concepções de dignidade, ao invés de incluir, acabam legitimando a exclusão.

Em contraste, uma concepção ontológica da dignidade reconhece que o valor da pessoa não depende de sua utilidade ou desempenho. Cada ser humano, independentemente de suas capacidades, é portador de um núcleo de dignidade que não pode ser retirado ou diminuído. Apenas essa perspectiva garante a proteção plena dos mais vulneráveis.

3.4. Pesquisa biomédica e instrumentalização da vida

A bioética contemporânea também enfrenta dilemas relacionados à biotecnologia e à pesquisa científica. Experimentos com células-tronco embrionárias, clonagem ou manipulação genética colocam em questão se a vida humana inicial pode ser usada como meio para fins terapêuticos³¹⁴.

Se a dignidade é entendida apenas em termos jurídicos ou consensuais, práticas como essas podem ser justificadas com base em sua utilidade social ou na aprovação legal. No entanto, essa abordagem instrumentaliza o ser humano, reduzindo-o a material biológico manipulável. A ausência de um fundamento ontológico sólido conduz, nesse caso, a uma ética de resultados que relativiza a inviolabilidade da pessoa³⁰². Como observa Rui Nunes, a dignidade da pessoa humana deve permanecer como referência normativa fundamental, sem a qual a bioética se converte em mero cálculo de interesses³¹⁵. A centralidade da pessoa, e não da técnica, é o que garante que o avanço biomédico não se faça à custa da violação dos mais frágeis.

Os exemplos acima mostram que a fragmentação do conceito de dignidade tem consequências práticas profundas. Ao desvincular a dignidade de seu fundamento ontológico, abre-se espaço para exclusões sistemáticas: do embrião, do idoso dependente, do deficiente, do doente incurável. Em todos esses casos, a pessoa deixa de ser considerada em sua totalidade, sendo reduzida a funções, capacidades ou consensos sociais.

A bioética, que nasceu como um esforço para proteger a vida humana diante dos avanços tecnológicos, corre assim o risco de perder sua força crítica. Apenas uma concepção ontológica da dignidade, enraizada na realidade do ser humano enquanto pessoa, pode oferecer critérios universais e estáveis para enfrentar os dilemas contemporâneos e proteger os mais vulneráveis.

4. Estatuto Ontológico da Vida Humana na Pesquisa Científica

A questão do estatuto ontológico do embrião humano ocupa um lugar central no debate bioético contemporâneo. As discussões em torno da pesquisa biomédica, da reprodução assistida e das terapias com células-tronco revelam, de forma aguda, a fragmentação do conceito de dignidade. A definição de quando começa a vida pessoal não é apenas uma disputa científica ou jurídica, mas sobretudo uma questão filosófica, que envolve diretamente o núcleo da dignidade humana.^{xxx}

4.1. Perspectivas gradualistas e funcionalistas

Diversas correntes defendem que a dignidade e a titularidade de direitos morais emergem apenas em determinados estágios do desenvolvimento embrionário. Assim, a pessoa não existiria desde a concepção, mas apenas a partir da implantação no útero, da aquisição da senciência, da formação do córtex cerebral ou da viabilidade extrauterina³¹⁶. Nessa perspectiva, o embrião inicial seria um “pré-pessoa”, passível de utilização em pesquisas biomédicas.

Embora esse gradualismo encontre respaldo em argumentos científicos parciais, ele introduz uma distinção ontológica arbitrária. O ser humano passaria de “não-pessoa” a “pessoa” em função de marcos contingentes, como se a dignidade fosse algo adquirido e não inerente³¹⁷. Isso conduz a paradoxos: gêmeos idênticos, por exemplo, não teriam dignidade antes da clivagem embrionária que gera a duplicação celular, e embriões anencéfalos poderiam ser instrumentalizados sem restrições.

4. 2. Perspectivas jurídicas e consensuais

Outra linha de abordagem situa o estatuto do embrião no plano do direito positivo. Para muitos ordenamentos jurídicos, o embrião adquire proteção gradativa conforme se desenvolve, variando de acordo com tradições culturais, religiosas ou legislativas³¹⁸. Embora essa via busque oferecer critérios operacionais, acaba por reforçar o caráter

^{xxx} Este trecho foi desenvolvido a partir de uma revisão sistemática inédita do estatuto ontológico do embrião humano, intitulado *Human Embryo Personhood: A Systematic Review*, de minha autoria, atualmente em segunda rodada de revisão para publicação em *The New Bioethics*.

relativo da dignidade, que deixa de ser uma qualidade ontológica universal para tornar-se um estatuto conferido por convenções legais.

Essa dependência do consenso social ou legislativo torna a dignidade vulnerável às mudanças políticas. Se uma sociedade decide, por maioria, que a vida embrionária pode ser instrumentalizada, isso não significa que o valor intrínseco da pessoa tenha desaparecido, mas apenas que foi ignorado³¹⁹. O risco é evidente: a dignidade torna-se refém de maiorias circunstanciais.

4.3. Perspectiva ontológica e personalista

Em contraste, a abordagem personalista sustenta que a dignidade não depende de funções desenvolvidas nem de consensos jurídicos, mas decorre da própria constituição ontológica do ser humano²¹⁵. Desde a concepção, já está presente um indivíduo da espécie humana, dotado de uma identidade genética própria e em processo contínuo de desenvolvimento. Esse ser não se tornará humano em algum momento futuro, mas já o é desde o início de sua existência.

Leonardo Polo reforça essa visão ao destacar que a pessoa participa de um ato de ser próprio e irrepetível, não redutível às categorias funcionais do cosmos. O embrião, mesmo em sua fase mais inicial, já possui esse ato de ser pessoal, que fundamenta sua dignidade²⁹⁹. Edith Stein e Blanca Castilla acentuam que a pessoalidade não se dissolve nas condições biológicas, mas permanece como identidade única, orientada ao transcendente. Nessa mesma linha, Francisca Rego mostra que o personalismo fornece os fundamentos mais sólidos para a bioética clínica: ao reconhecer a pessoa como um ser integral - corpo, psique e espírito - a dignidade é respeitada não apenas em termos abstratos, mas na concretude das situações de vulnerabilidade e cuidado em saúde³²⁰.

4.4. Desdobramentos Éticos e Científicos da Perspectiva Ontológica

A adoção de um fundamento ontológico tem implicações diretas na prática científica. A pesquisa biomédica, ainda que orientada por fins terapêuticos legítimos, não pode instrumentalizar a vida embrionária sem negar a dignidade intrínseca da pessoa. Reconhecer o embrião como portador de dignidade implica buscar alternativas éticas – como o uso de células-tronco adultas ou induzidas – que respeitem a integridade da vida humana desde a concepção³²¹.

Essa perspectiva não rejeita o avanço científico, mas o orienta para um horizonte ético que preserva a universalidade da dignidade. Como argumenta Xavier Zubiri, a essência aberta da pessoa impede que o humano seja reduzido a mero objeto do cosmos; sua abertura ao transcendente exige reconhecimento incondicional em todas as fases de sua existência³²². No mesmo sentido, Stela Barbas sublinha que a proteção do genoma humano constitui uma

exigência ética e jurídica, justamente porque a dignidade da pessoa não pode ser fragmentada ou instrumentalizada pelos avanços da biotecnologia³²³.

O debate em torno do estatuto ontológico do embrião revela, em escala paradigmática, a crise contemporânea do conceito de dignidade. Ao depender de critérios funcionais, jurídicos ou consensuais, corre-se o risco de legitimar a instrumentalização da vida humana em suas fases mais frágeis. Somente uma concepção ontológica e personalista, enraizada no ato de ser, pode oferecer uma base universal e estável para a proteção da dignidade, assegurando que nenhum ser humano seja excluído do círculo moral em razão de sua condição de desenvolvimento.

5. Recuperando o Fundamento Ontológico

A análise das teorias contemporâneas da dignidade e das implicações bioéticas decorrentes de sua fragmentação mostra um quadro de grande complexidade, mas também de incerteza conceitual. O reconhecimento, as capacidades, os consensos jurídicos e as críticas desconstrutivistas oferecem contribuições relevantes para a compreensão da pessoa e de sua proteção ética. Todavia, nenhuma dessas perspectivas, tomada isoladamente, é capaz de assegurar a universalidade e a incondicionalidade da dignidade humana.

Sem um núcleo ontológico que garanta a irredutibilidade da pessoa, a dignidade torna-se vulnerável a redefinições arbitrárias. Quando vinculada ao reconhecimento social, corre o risco de ser negada a quem não goza de estima cultural. Quando associada ao desenvolvimento de capacidades, exclui os frágeis e dependentes. Quando identificada ao consenso jurídico, torna-se refém das maiorias circunstanciais. E quando relativizada por críticas pós-modernas, dissolve-se em pura contingência discursiva.

Em contraste, a perspectiva realista e personalista resgata a dignidade como um dado fundado no próprio ser da pessoa. Como vimos, o ser humano não é apenas um conjunto de funções biológicas ou psíquicas, mas um ato de ser livre, relacional e aberto ao transcendente. É esse núcleo ontológico que garante que cada vida humana - desde a concepção até a morte natural, independentemente de sua condição ou funcionalidade - possua um valor intrínseco, que não pode ser concedido nem retirado por nenhum poder externo.

Essa visão encontra eco no pensamento de Edmund Pellegrino, um dos principais nomes da bioética personalista contemporânea. Para ele, a medicina — e, por extensão, toda a bioética — deve estar fundada em uma antropologia filosófica que reconheça a pessoa como um ser dotado de valor intrínseco, anterior a qualquer função ou utilidade social³²⁴. A dignidade humana, em sua perspectiva, não decorre da autonomia ou da capacidade de decisão, mas da própria condição ontológica do ser humano como fim em si mesmo. Reduzir o valor da vida a critérios funcionais ou contratuais compromete a própria racionalidade moral da prática médica e ética.

Uma recuperação do fundamento ontológico não significa desprezar as contribuições das abordagens contemporâneas, mas integrá-las em um horizonte mais amplo. O reconhecimento, as capacidades, os consensos democráticos e a crítica aos abusos são dimensões legítimas da vida ética e social, mas encontram sua estabilidade somente quando enraizadas na realidade da pessoa. A dignidade, assim compreendida, não é mera retórica nem construção cultural, mas expressão de uma verdade metafísica: a pessoa é um ser único, insubstituível e orientado ao infinito.

Essa conclusão abre caminho para a etapa seguinte desta investigação. No Capítulo 7 será mostrado de forma mais direta como os erros de fundamento - em especial o nominalismo e suas variantes contemporâneas - conduzem à crise atual da dignidade. Ao mesmo tempo, buscar-se-á evidenciar como a antropologia realista oferece não apenas a base mais consistente, mas também a mais fecunda para enfrentar os dilemas éticos contemporâneos, sem ingenuidade e sem reduzir a complexidade da experiência humana.

CAPÍTULO 7

Argumentação

Os capítulos anteriores demonstraram que a dignidade humana só pode ser plenamente compreendida quando enraizada em um fundamento ontológico realista. Ao explorar a tradição clássica, a contribuição dos personalistas e as teorias contemporâneas, verificou-se que, sempre que a dignidade é reduzida a critérios funcionais, jurídicos ou consensuais, sua força normativa se fragiliza, abrindo espaço para exclusões e instrumentalizações.

Neste capítulo, a investigação assume um caráter mais diretamente argumentativo. O objetivo é mostrar que os principais dilemas contemporâneos acerca da dignidade da pessoa decorrem, em grande medida, de erros de fundamento antropológico. A comparação entre a tradição realista e a deriva nominalista permitirá evidenciar que não se trata apenas de uma disputa conceitual, mas de uma divergência com consequências práticas profundas para a bioética, o direito e a vida social.

O argumento será desenvolvido em três etapas. Primeiramente, serão apresentados exemplos históricos, filosóficos e contemporâneos que ilustram como diferentes concepções de ser humano moldaram a prática cultural e política. Em seguida, será feita a comparação direta entre antropologias, mostrando como o realismo oferece uma base sólida para a dignidade, enquanto o nominalismo, ao dissolver a universalidade do ser humano, conduz inevitavelmente ao relativismo. Por fim, será demonstrado como os erros de fundamento repercutem na crise atual da dignidade, manifestada em debates bioéticos e sociais, reforçando a necessidade de recuperar o núcleo ontológico da pessoa.

Dessa forma, o presente capítulo constitui a defesa central da tese: somente a antropologia realista, ancorada no ato de ser da pessoa, é capaz de fundamentar de maneira consistente a dignidade humana em toda a sua extensão e universalidade.

1. Exemplos históricos, filosóficos e contemporâneos

A discussão sobre a dignidade da pessoa não é apenas um exercício abstrato, mas encontra expressão concreta na história da filosofia e da cultura. Diversos momentos ilustram como a maneira de compreender o ser humano molda a ética, a política e a própria organização social. Os exemplos a seguir já foram analisados nos capítulos anteriores; aqui são retomados apenas em chave de síntese.

O surgimento do nominalismo, especialmente nas formulações de Guilherme de Ockham, representou uma inflexão decisiva em relação à tradição metafísica realista. Ao negar a existência objetiva dos universais - reduzindo-os a nomes sem realidade extramental - o

nominalismo fragilizou a noção de natureza humana como fundamento compartilhado⁴. Em vez de serem compreendidas a partir de uma essência estável e comum, as pessoas passaram a ser vistas, sobretudo no plano teórico, como indivíduos isolados, sem ancoragem necessária em um horizonte universal. Essa mudança abriu espaço para um voluntarismo ético, no qual os critérios do bem e do mal deixaram de derivar da ordem do ser e passaram a depender exclusivamente da vontade - seja a vontade divina, concebida como um poder arbitrário, seja a vontade humana, erigida em critério último da norma moral²¹⁵. As consequências históricas desse deslocamento tornaram-se visíveis no enfraquecimento da lei natural e na fragmentação posterior das concepções modernas de dignidade.

Na modernidade, autores como Descartes e Hobbes acentuaram a primazia do sujeito e da razão individual^{70, 87}. Embora tenham oferecido contribuições importantes para a afirmação da liberdade e dos direitos, também reforçaram uma concepção de dignidade desvinculada de um fundamento ontológico. Hobbes, por exemplo, reduziu a dignidade a uma função atribuída pelo pacto social, dependente do reconhecimento político. David Hume, por sua vez, levou ao extremo a desconfiança quanto ao universal: ao reduzir a indução a um hábito psicológico⁹⁵, e não a uma via racional para alcançar a verdade, fragilizou ainda mais a possibilidade de afirmar uma natureza humana comum. Se não há passagem segura do particular ao universal, também a dignidade se torna um constructo contingente, dependente de expectativas e costumes. Consolidou-se assim um paradigma no qual a dignidade se torna relativa às condições jurídicas e sociais, perdendo a universalidade assegurada pela tradição clássica.

Kant, por sua vez, buscou resgatar essa universalidade ao fundamentar a dignidade na racionalidade prática⁵. Seu imperativo categórico conferiu grande força normativa à ideia de pessoa como fim em si mesma. No entanto, ao situar a dignidade apenas na autonomia da razão, deixou em aberto a questão do fundamento ontológico que torna a pessoa racional. A dignidade aparece, assim, como uma exigência moral absoluta, mas sem raiz metafísica explícita, o que permitiu que correntes posteriores reinterpretassem a autonomia em termos relativistas.

O século XX ofereceu exemplos dramáticos das consequências da perda desse fundamento. Regimes totalitários, como o nazismo e o stalinismo, reduziram a pessoa a instrumento do Estado ou a número em estatísticas. Sem um núcleo de dignidade inalienável, milhões foram eliminados em nome da utilidade, da pureza racial ou da revolução social. Esses episódios mostram que, quando a dignidade é reduzida a critérios funcionais, biológicos ou políticos, os mais vulneráveis se tornam as primeiras vítimas da exclusão.

No presente, dilemas bioéticos revelam a continuidade do problema. A manipulação de embriões, a eutanásia e a exclusão dos deficientes ilustram como concepções fragmentadas de dignidade influenciam decisões práticas. O desenvolvimento tecnológico intensifica ainda mais essa urgência: sem referência a um fundamento ontológico, prevalecem critérios de utilidade ou consenso momentâneo, que relativizam o valor da vida humana. A biotecnologia, ao ampliar a capacidade de intervenção sobre a existência, exige

parâmetros éticos sólidos; sem eles, a pessoa corre o risco de ser instrumentalizada em nome do progresso científico.

Assim, do nominalismo medieval à bioética contemporânea, percebe-se uma linha de continuidade: sempre que o fundamento ontológico da pessoa é negado ou relativizado, a dignidade perde sua universalidade e se torna vulnerável a exclusões. Em contrapartida, quando é enraizada no ser, como na tradição realista, a dignidade oferece um critério estável para a ética e para a política, capaz de proteger a pessoa mesmo nos momentos de maior fragilidade histórica.

2. Comparação entre antropologias: realismo e nominalismo

A crise contemporânea da dignidade humana não pode ser compreendida sem considerar suas raízes antropológicas. Entre essas raízes, destacam-se duas matrizes filosóficas antagônicas que moldaram a cultura ocidental: o realismo metafísico, herdeiro de Aristóteles e Tomás de Aquino, e o nominalismo, sobretudo na linha de Guilherme de Ockham. Cada uma delas representa um modo diverso de compreender o que é o ser humano e, conseqüentemente, de definir o que se entende por dignidade.

Na concepção realista, a dignidade da pessoa está enraizada em sua essência ontológica⁶. O ser humano é uma substância racional, portador de uma natureza comum, encarnada de maneira irrepetível em cada indivíduo. Essa essência confere um valor intrínseco, anterior a qualquer convenção social ou desempenho funcional. A dignidade não depende de critérios mutáveis, como autonomia, consciência ou utilidade, mas decorre da participação da pessoa no ato de ser, que a constitui livre, relacional e aberta ao transcendente.

Essa perspectiva sustenta uma visão integradora: corpo, alma, razão, liberdade e amor não são atributos externos, mas expressões da unidade substancial do ser humano. Em termos éticos, o realismo ancora o valor da vida em algo universal e objetivo: a própria realidade da pessoa. Dessa forma, permite construir uma ética da dignidade que transcende preferências culturais ou decisões jurídicas, preservando um fundamento comum sem cair no relativismo.

O nominalismo, ao contrário, introduz uma ruptura entre o indivíduo e qualquer essência universal. Negando a existência real dos universais, a pessoa passa a ser concebida como ente singular definido apenas por atributos contingentes. A dignidade torna-se, então, um título conferido por reconhecimento social ou jurídico, e não uma realidade anterior ao discurso. Essa crítica é desenvolvida por León Florido, que demonstra como o nominalismo compromete a possibilidade de um fundamento ontológico da dignidade³²⁵. Nesse horizonte, ela é frequentemente vinculada a critérios subjetivos ou operacionais, como autonomia, autoconsciência ou racionalidade funcional. Daí decorrem exclusões práticas: fetos, embriões, pessoas com deficiências cognitivas profundas ou em estados de inconsciência prolongada podem ser considerados *não-pessoas* por não satisfazerem tais critérios.

Essa antropologia reducionista é sintoma da perda de confiança na realidade como fundamento ético. Quando a natureza humana deixa de ser reconhecida como real e compartilhada, os direitos deixam de ser universais e passam a depender de convenções políticas ou maiorias circunstanciais. A dignidade, sem raiz ontológica, corre o risco de tornar-se um conceito retórico, vulnerável a manipulações ideológicas e técnicas.

A comparação revela, portanto, que o realismo oferece um alicerce sólido e coerente para sustentar a dignidade humana em todas as fases da vida, enquanto o nominalismo, ao deslocá-la para o plano do discurso ou da vontade, fragiliza os fundamentos éticos universais^{yyy}. Em tempos de crise bioética, essa diferença não é apenas especulativa: repercute em legislações, políticas públicas e práticas clínicas, determinando quem é reconhecido como pessoa e quem é excluído da comunidade moral. Reconhecer isso é essencial para reconstruir uma concepção de dignidade que resista às fragmentações contemporâneas e recupere a centralidade da pessoa como ser portador de valor intrínseco e relacional.

3. Ligação entre o erro no fundamento e a crise da dignidade

A dignidade humana, enquanto valor universal, só mantém sua força normativa e protetiva quando enraizada em fundamentos ontológicos sólidos. O progressivo esvaziamento da metafísica da pessoa, promovido sobretudo pelas correntes nominalistas e construtivistas, não representa apenas uma mudança teórica: inaugura uma crise ética de grandes proporções⁴. Quando se perde o fundamento do ser, perde-se também o critério objetivo capaz de sustentar a dignidade em todas as situações e fases da vida.

A rejeição da essência humana como algo real e compartilhado abre caminho para abordagens fragmentadas e funcionais da pessoa. A dignidade deixa de ser reconhecida como intrínseca e inalienável, passando a depender de atributos externos - consciência, produtividade, aparência, capacidade de autodeterminação ou de comunicação. Tal deslocamento é visível em debates bioéticos contemporâneos, nos quais indivíduos em situações de fragilidade, como embriões, pacientes com demência avançada ou pessoas com deficiências severas, têm sua dignidade contestada ou relativizada²¹³.

Esse quadro mostra que o erro no fundamento não é neutro: ele gera exclusões concretas. A partir do momento em que o ser humano deixa de ser reconhecido como um “quem” dotado de valor pelo simples fato de existir, e passa a ser avaliado como um “o quê” definido por critérios externos, abre-se espaço para formas de descarte e instrumentalização. O aborto seletivo, a eugenia embrionária, a eutanásia por critérios de utilidade ou o desprezo pela vida dos vulneráveis revelam, de modo dramático, essa erosão silenciosa do reconhecimento da dignidade.

^{yyy} Ver também o artigo da autora: *Human Dignity and the Metaphysical Crisis in Postmodern Ethics*, aceito para publicação em *The Linacre Quarterly* (no prelo).

A ausência de um referencial ontológico rompe ainda o elo entre verdade e justiça. A dignidade passa a ser tratada como construção cultural, privilégio jurídico ou projeção subjetiva, e já não serve como critério para julgar as leis, mas como produto delas. Essa inversão fragiliza os direitos humanos fundamentais e submete o valor da pessoa à instabilidade dos consensos sociais.

A crise torna-se ainda mais evidente no contexto atual da inteligência artificial. A crescente sofisticação dos sistemas algorítmicos, capazes de simular linguagem, raciocínio e até criatividade, alimenta confusões conceituais que denunciam o colapso de categorias ontológicas básicas. Discursos que falam em *consciência artificial*, *agência algorítmica* ou *direitos das máquinas* revelam que a noção de pessoa está sendo deslocada do plano do ser para o plano do parecer²⁷.

Quando se perde o critério ontológico, a diferença entre sujeitos e artefatos se dissolve. A dignidade passa a ser medida pela performance, e não pela substância. Uma IA generativa que imita a linguagem humana é tratada como interlocutora; algoritmos de decisão são investidos de autoridade moral; a capacidade de processar dados é confundida com a capacidade de compreender e amar. Esse antropomorfismo ontológico revela, em última análise, uma crise no reconhecimento da própria humanidade.

A metafísica realista oferece, em contraste, critérios claros e firmes. Apenas aquele que possui um ato de ser próprio, espiritual e relacional, pode ser considerado pessoa. A máquina não conhece a si mesma, não busca a verdade, não ama nem se doa. Preservar essa distinção é essencial para evitar tanto o inflacionamento do artificial quanto o esvaziamento do humano. O realismo não é, portanto, uma teoria entre outras, mas a única via capaz de garantir que a dignidade se mantenha universal e incondicional, mesmo diante das transformações tecnológicas do presente e do futuro.

CAPÍTULO 8

Contra-argumentação

Ao longo desta tese, defendeu-se que a dignidade humana encontra seu fundamento último em uma concepção realista da pessoa, enraizada em seu ato de ser e em sua constituição ontológica irrepetível. No entanto, é preciso reconhecer que as críticas contemporâneas à tradição metafísica - sobretudo ao realismo ontológico - não surgiram de modo gratuito. Alimentam-se de tensões históricas, de lacunas conceituais e de experiências concretas de exclusão que, se ignoradas, comprometeriam a força e a credibilidade da própria proposta realista.

Este capítulo tem, portanto, um duplo propósito. Em primeiro lugar, dar lugar à contra-argumentação, examinando com seriedade os questionamentos levantados contra a concepção clássica de dignidade: a suspeita de essencialismo excludente, o risco de abstração diante da historicidade da vida humana, as críticas ao universalismo e a dificuldade de aplicar o conceito em situações-limite. Em segundo lugar, reafirmar o realismo não como doutrina fechada, mas como horizonte capaz de integrar, sem se perder, contribuições da fenomenologia, da hermenêutica e da ética do cuidado. Assim, a dignidade pode ser compreendida como enraizada no ser e, ao mesmo tempo, encarnada na existência concreta.

1. A crítica contemporânea, quando válida

A crítica contemporânea à noção clássica de dignidade não deve ser descartada como simples expressão de relativismo ou ceticismo. Muitas vezes, nasce de experiências históricas de exclusão, de silenciamento e de violência simbólica perpetradas justamente em nome de supostos “fundamentos universais”. É necessário, por isso, distinguir entre o núcleo verdadeiro da tradição e os usos equivocados que dela se fizeram.

Uma primeira crítica aponta para o risco de essencialismo. Em algumas formulações realistas, confundiu-se essência com modelos culturais fixos, o que levou a naturalizar papéis e identidades em benefício de estruturas de dominação. A filosofia feminista, por exemplo, mostrou como concepções universalistas do humano, formuladas quase sempre a partir da experiência masculina, desconsideraram a diversidade da corporeidade e da subjetividade³²⁶. Essa crítica é legítima na medida em que lembra que a essência da pessoa não se confunde com modelos culturais históricos - e que reduzi-la a tais modelos seria trair a própria metafísica^{zzz}.

^{zzz} A crítica feminista ao essencialismo, representada por autoras como Iris Marion Young, alerta para o risco de confundir categorias ontológicas com modelos culturais fixos. Tal confusão levou, em certos contextos, à naturalização de estruturas históricas de poder sob o pretexto de fundamentos universais. Esta crítica, quando separada do relativismo, pode ajudar a purificar a metafísica de seus

Outra crítica sublinha a historicidade do ser humano. Ao concentrar-se na estrutura estável da natureza, certas formulações metafísicas obscureceram a dimensão biográfica, temporal e relacional da existência¹⁷⁵. Daí a suspeita de que a dignidade seria um conceito abstrato demais para enfrentar realidades como a pobreza, a desigualdade estrutural ou a deficiência²⁶⁹. Correntes como a ética do cuidado³²⁷ e a bioética relacional³²⁸ recolocaram, com razão, a vulnerabilidade e a interdependência no centro da reflexão moral.

Há ainda a acusação de que a tradição nem sempre ofereceu critérios claros para definir quem é titular de dignidade em situações-limite: o embrião, a pessoa com deficiência cognitiva profunda, o paciente em estado vegetativo, os marginalizados das narrativas dominantes. Esses casos exigem um refinamento conceitual que preserve o princípio ontológico, mas saiba aplicá-lo com discernimento²¹³.

Por fim, questiona-se a abstração de uma ontologia desvinculada da práxis³²⁹. Uma dignidade proclamada em tese, mas negligenciada na política e na vida social, torna-se contraditória. Essa crítica, longe de enfraquecer o realismo, o fortalece, ao exigir coerência entre o que se afirma como essência e o que se promove como prática. É precisamente aqui que o diálogo com a fenomenologia, a hermenêutica e o personalismo mostra sua fecundidade: ajudam a pensar a pessoa como ser encarnado, situado e relacional, sem negar a solidez de sua estrutura ontológica.

Em síntese, a crítica contemporânea, quando movida pela busca sincera da justiça e da verdade, não destrói a tradição realista, mas a purifica. Impede que a ontologia se converta em ideologia e recorda que o ser da pessoa, fundamento da dignidade, deve ser reconhecido não apenas em teoria, mas em cada gesto e em cada estrutura de convivência.

2. Análise dos limites do realismo: mostrando sua força sem ingenuidade

Assumir uma perspectiva realista na fundamentação da dignidade da pessoa humana implica reconhecer que há uma estrutura ontológica que antecede e sustenta os fenômenos da existência. No entanto, isso não significa absolutizar modelos históricos ou cristalizar categorias filosóficas como se fossem impermeáveis ao tempo, à cultura e à experiência. Um realismo autêntico não é dogmático nem inflexível: ele reconhece a tensão entre o universal e o singular, entre a essência e a história, entre a natureza e a liberdade.

Reconhecer a força do realismo exige também reconhecer seus limites. Um dos riscos está na tentação do racionalismo abstrato. Especialmente em suas versões escolásticas mais sistematizadas, o realismo pode reduzir a pessoa a uma definição conceitual fechada, esquecendo que o ser humano não é apenas inteligível, mas também misterioso, relacional e transcendente³³⁰. A verdade sobre o ser não se esgota no conceito, e a dignidade humana não se resume a uma fórmula. Nesse ponto, é fecunda a contribuição de autores como

usos equivocados, reafirmando a essência da pessoa como base da dignidade sem aprisioná-la em padrões culturais contingentes.

Leonardo Polo²⁹⁹, com sua metafísica da doação, ou Xavier Zubiri²⁵⁹, com a noção de essência aberta, que recordam que o ser humano sempre ultrapassa qualquer definição.

Outro limite surge da tendência, própria da metafísica, de generalizar em busca do que é comum a todos. Tal perspectiva pode deixar de lado o concreto da existência pessoal: narrativas, afetos, histórias, feridas e vínculos que constituem o modo singular de cada pessoa viver sua humanidade. O realismo só se fortalece quando acolhe a contribuição da fenomenologia e da hermenêutica, que lembram que a essência não é abstrata, mas sempre encarnada.

A isso se soma o desafio do pluralismo cultural e ético³³¹. A reivindicação de uma natureza humana universal precisa dialogar com a diversidade de cosmovisões contemporâneas. Um realismo maduro não impõe seus pressupostos como axiomas, mas os apresenta como hipóteses de razão, abertas ao diálogo racional e intercultural. Isso exige humildade epistemológica e capacidade de escuta, sem renunciar à convicção de que há verdade acessível à razão humana.

Também há o risco de uma neutralidade ideológica. Em nome de uma suposta imparcialidade, certas abordagens realistas hesitam em se comprometer com situações concretas de injustiça³²⁹. No entanto, se a dignidade da pessoa está fundada no ser, isso tem implicações éticas e políticas inadiáveis. A afirmação da inviolabilidade da pessoa humana não pode ser neutra frente ao descarte de vidas vulneráveis, à manipulação biotecnológica ou à lógica de eficiência que instrumentaliza o humano.

Por fim, a relação entre realismo e técnica - em particular, com os desafios da inteligência artificial - abre um campo decisivo. O *nominalismo digital*^{aaaa}, ao reduzir a identidade humana a perfis de dados ou padrões estatísticos, desafia frontalmente a ontologia da pessoa^{332, 333}. O realismo pode oferecer aqui um critério sólido para resistir à despersonalização promovida por sistemas que ignoram a interioridade, a liberdade e a transcendência da pessoa humana.

O realismo, portanto, não é um sistema fechado, mas uma tradição viva, capaz de se renovar e se enriquecer no diálogo com outras correntes e com os desafios do presente. Reconhecer seus limites não significa enfraquecer sua validade, mas aprofundá-la com honestidade e coragem filosófica. A dignidade humana, enraizada no ato de ser pessoal, continua sendo o farol mais seguro diante da fragmentação ética e do relativismo contemporâneo.

^{aaaa} A expressão “nominalismo digital” é aqui usada para indicar a fragmentação da identidade pessoal nos ambientes tecnológicos contemporâneos, onde o ser humano é frequentemente reduzido a dados funcionais ou rastros digitais. Cf. Han B-C, *No enxame*; Turkle S, *Alone Together*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente investigação procurou responder, com rigor filosófico e profundidade ontológica, à pergunta fundamental: o que é o ser humano? Partindo da tradição realista, e em diálogo com autores clássicos e contemporâneos, foi possível demonstrar que a dignidade da pessoa humana não se sustenta apenas por convenções sociais, interesses históricos ou pactos jurídicos, mas possui um enraizamento metafísico. A pessoa é um ser que participa do ser - de maneira única, relacional e transcendente - e, por isso, é portadora de uma dignidade que não lhe pode ser atribuída nem retirada arbitrariamente.

Mostrou-se que as tentativas de reduzir a pessoa à funcionalidade, à subjetividade ou à consciência dissolvem os fundamentos últimos da dignidade. Em contraste, a concepção realista resgata a unidade substancial do humano, sua pessoalidade irreduzível e sua abertura constitutiva ao absoluto. A dignidade, nesse horizonte, não é apenas um direito político, mas uma vocação ontológica. Ela é reconhecida, e não concedida.

Ao longo da tese, foi possível percorrer a história das ideias, analisando como a ruptura do nominalismo e do voluntarismo levou, progressivamente, à fragilização do conceito de pessoa e à instrumentalização do humano. As teorias contemporâneas da dignidade, embora muitas vezes bem-intencionadas, revelam sua insuficiência quando carecem de um fundamento ontológico claro. A proposta aqui apresentada sustenta que sem ontologia, a dignidade se torna retórica. O pluralismo, por si só, não é garantia de dignidade, pois pode degenerar em relativismo. E o relativismo, longe de representar a ausência de uma metafísica, constitui ele mesmo uma metafísica implícita — marcada pela fluidez do ser, pela negação da verdade objetiva e pela absolutização da vontade. Não se trata, portanto, de escolher entre uma metafísica ou nenhuma, mas entre uma metafísica sólida, ordenada ao real, e uma metafísica instável, subjetivista e fragmentária. Apenas o reconhecimento de uma estrutura comum, anterior ao consenso, torna possível o verdadeiro diálogo entre culturas e a proteção efetiva do mais frágil.

Em certos círculos filosóficos contemporâneos — como o criticismo kantiano, o positivismo lógico de Comte, a virada linguística de Wittgenstein, ou ainda o pós-modernismo de Lyotard e Rorty — consolidou-se a ideia da “morte da metafísica”: ora por sua suposta inutilidade prática, ora por sua obsolescência diante do progresso científico, ora por seu vínculo com estruturas de dominação. No entanto, este trabalho mostrou que é precisamente a ausência de uma metafísica robusta — e, em particular, de uma ontologia da pessoa — que está na raiz da crise atual da dignidade. A liberdade, tão exaltada pela modernidade, tampouco pode ser compreendida sem essa base: ela não é criação arbitrária de si mesmo, mas resposta consciente de um ser que não se deu a si próprio, expressão de uma interioridade enraizada no ser.

Longe de ser um obstáculo, a metafísica aqui defendida se apresenta como condição de possibilidade para uma ética fundada, para uma antropologia integral e para uma cultura que não sucumba ao relativismo. Diante das objeções contemporâneas, o que se revela não

é a fragilidade da concepção ontológica da dignidade, mas a insuficiência das alternativas. Elas percebem o abismo, mas recusam a ponte; reconhecem a doença, mas rejeitam o remédio - como o enfermo que se recusa à cura pelo amargor do fármaco.

A dignidade humana, enquanto participação no ser, exige uma filosofia que não tema os grandes temas - o ser, a verdade, o bem e o sentido - e que reconheça na pessoa um mistério que não se esgota em categorias funcionais ou descritivas. Assim, em vez de declarar a morte da metafísica, é preciso convocá-la novamente à cena do pensamento, como via de acesso ao real e como fundamento último da justiça, da liberdade e da paz.

Por isso, a resposta à crise da dignidade não é menos filosofia, mas uma filosofia mais profunda, que compreenda o humano como um ser que não se esgota no mundo, mas que o transcende - e é, por isso mesmo, digno. A pessoa é, assim, a medida de toda ética, de toda política e de toda ciência que pretenda servir à vida humana. Por isso mesmo, a filosofia — e em especial a metafísica — não é um discurso paralelo às ciências, mas o seu princípio de unidade. Em tempos de especialização extrema, apenas uma filosofia enraizada no real é capaz de devolver às ciências sua finalidade originária: servir à verdade e ao bem do homem. A interdisciplinaridade, tantas vezes evocada no campo da bioética, permanece vazia se não for sustentada por uma filosofia capaz de articular os diversos saberes segundo a hierarquia do ser.

Em síntese, o que esta tese sustenta é que a dignidade da pessoa humana encontra seu fundamento mais profundo no ato mesmo de *ser pessoa*. Essa pessoalidade — entendida como subsistência espiritual, relacionalidade constitutiva e abertura ao Absoluto — não é um atributo secundário ou adquirido, mas a expressão ontológica mais própria do ser humano. A pessoa não é digna *porque* é racional, autônoma ou funcional; ela é digna *porque é*. Essa densidade ontológica da pessoalidade, resgatada pela tradição metafísica clássica e aqui atualizada, constitui o ponto de convergência de toda investigação séria sobre a dignidade. Ignorá-la é comprometer a inteireza do humano; reconhecê-la é restaurar o valor inviolável de cada vida.

A originalidade desta tese consiste precisamente em recolocar a questão da dignidade humana sobre bases metafísicas sólidas, num tempo em que o discurso filosófico tende a fragmentar-se entre pragmatismos jurídicos, reducionismos biológicos e relativismos culturais. Ao integrar a tradição clássica com os dilemas atuais da bioética e das ciências da saúde, este trabalho oferece à comunidade científica não apenas uma leitura crítica das insuficiências contemporâneas, mas também uma chave de interpretação capaz de orientar novos debates interdisciplinares. Sua relevância está em mostrar que a metafísica, longe de ser um resíduo do passado, permanece como condição de possibilidade para qualquer ética do futuro. Nesse sentido, abre-se também a possibilidade de novos caminhos de investigação, seja no diálogo com a biotecnologia e a inteligência artificial, seja na formulação de políticas públicas e práticas clínicas que reconheçam, na pessoa, mais do

que um organismo ou sujeito de direitos: um ser portador de dignidade ontológica inalienável.

Soma-se a isso o fato de que o resgate da dignidade humana enraizada no ser não exige apenas a revisão dos conteúdos filosóficos, mas também a revalorização dos instrumentos lógicos que permitam à razão retomar seu caminho em direção à verdade. A lógica moderna, ao tornar-se puramente formal e autorreferente, muitas vezes se desconectou da metafísica, contribuindo para o fechamento do pensamento sobre si mesmo. Nesse contexto, a redescoberta da lógica escolástica — mesmo em sua forma tardia — oferece um campo promissor para a reconstrução de um pensamento ordenado ao real, onde a linguagem do ser e a linguagem do pensamento não caminhem em direções opostas. Iniciativas contemporâneas que buscam restaurar essas estruturas lógicas esquecidas não são apenas exercícios de erudição, mas gestos filosóficos profundos: apontam para a possibilidade de reeducar a razão a partir do ser, e assim oferecer à filosofia contemporânea não apenas temas de reflexão, mas estruturas capazes de sustentar o pensamento da dignidade em sua inteireza. A fidelidade à realidade exige também fidelidade às formas adequadas de pensá-la.

Além disso, o avanço das ciências cognitivas e da neurologia contemporânea, frequentemente usado como argumento contra o realismo metafísico, revela, em sua profundidade, justamente o contrário. O fato de que o ser humano possui uma estrutura cognitiva ordenada ao conhecimento, que opera de modo sistemático e com capacidade de apreender a realidade, não compromete o realismo, mas o confirma. A mente humana — com toda sua base biológica — só pode conhecer porque o real se oferece como inteligível, e porque a inteligência foi feita para acolhê-lo. Reduzir o conhecer a processos cerebrais é confundir condição com causa. O que a tradição realista afirma — e que a ciência, corretamente lida, corrobora — é que a dignidade da pessoa humana está fundada na sua abertura constitutiva ao ser, inclusive por meio de sua estrutura racional. Em um tempo que oscila entre reducionismos neurocientíficos e dissoluções pós-metafísicas, este trabalho sustenta que o realismo não é apenas uma opção filosófica entre outras, mas a única via capaz de preservar, com rigor e profundidade, a inteireza da dignidade humana.

Naturalmente, esta investigação possui também suas limitações. Ao concentrar-se na fundamentação ontológica da dignidade, privilegiando o diálogo com a tradição metafísica e com os desafios conceituais da bioética contemporânea, não se aprofundaram aqui de maneira sistemática os aspectos empíricos, socioculturais ou políticos que permeiam a aplicação prática da noção de dignidade em contextos diversos. Além disso, permanece em aberto o aprofundamento da articulação entre a ontologia da pessoa e dimensões como a justiça distributiva, a interculturalidade ou os modelos de cuidado no fim da vida.

Nesse sentido, propõem-se como caminhos futuros de pesquisa: o desenvolvimento de uma bioética personalista aplicada aos cuidados paliativos e à saúde mental; a análise crítica das

implicações éticas da inteligência artificial e da biotecnologia; e o aprofundamento do diálogo entre metafísica, espiritualidade e políticas públicas em sociedades pluralistas. Em todos esses campos, a centralidade da pessoa humana e o reconhecimento de sua dignidade inalienável permanecem como critérios decisivos para o discernimento filosófico e ético.

REFERÊNCIAS

1. Scheler, Max. A posição do homem no cosmos. São Paulo: Paulus, 2003.
2. Aristóteles. Metafísica. Trad. Carlos Nogueira. São Paulo: É Realizações; 2014.
3. Reale G, Antiseri D. História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média. 5. ed. São Paulo: Paulus; 2003.
4. Gilson É. O Ser e a Essência. São Paulo: Martins Fontes; 2002.
5. Kant I. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70; 2010.
6. Tomás de Aquino. Suma Teológica. I, q. 29; I, q. 3. Trad. vários. São Paulo: Edições Loyola; 2001.
7. Platão. A República. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; 2006
8. Maréchal J. O ponto de partida da metafísica: caderno 1: Da Antiguidade ao fim da Idade Média: a crítica antiga do conhecimento. 1ª ed. São Paulo: Vide Editorial; 2024. ISBN 978-85-95072-30-5.
9. Maritain J. *Existence and the Existent: An Essay on Christian Existentialism*. New York: Pantheon Books; 1948. p. 21–34.
10. Fabro C. La nozione metafisica di partecipazione. Torino: Società Editrice Internazionale; 1950.
11. Gilson É. The Spirit of Medieval Philosophy. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press; 1991.
12. Boécio. Comentário à Isagoge de Porfírio. Trad. Fabiano de Souza Barros. São Paulo: Paulus, 2021.
13. Russell B. Problemas da filosofia. São Paulo: Abril Cultural; 1980.

14. Courtenay, W. J. Ockham and Ockhamism: The Development of Nominalist Philosophy. Leiden: Brill, 2008.
15. Ockham W. Ordinatio (formerly Opus Oxoniense), Prologus. In: Opera Philosophica et Theologica. St. Bonaventure (NY): Franciscan Institute Press; 1967.
16. Marenbon J. Medieval Philosophy: An Historical and Philosophical Introduction. London: Routledge; 2007.
17. Vos A. The Philosophy of John Duns Scotus. Edinburgh: Edinburgh University Press; 2006.
18. MacIntyre A. Depois da Virtude. Trad. Maria Lúcia C. Barbosa de Almeida. São Paulo: WMF Martins Fontes; 2001.
19. Taylor C. As Fontes do Self: A Construção da Identidade Moderna. São Paulo: Loyola; 1997.
20. Corção G. Dois amores, duas cidades. 5. ed. Rio de Janeiro: Agir; 2002. p.311
21. Bagnoli C. Dignity. In: Zalta EN, editor. The Stanford Encyclopedia of Philosophy [Internet]. Stanford (CA): Metaphysics Research Lab, Stanford University; 2017 [cited 2025 Sep 11]. Available from: <https://plato.stanford.edu/entries/dignity/>
22. Aristóteles. Ética a Nicômaco. Trad. Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: Martins Fontes; 2009.
23. Boécio. Liber de persona et duabus naturis. In: Patrologia Latina, vol. LXIV, col. 1343. Paris: Migne; 1847.
24. Tomás de Aquino. Summa Theologiae, I, q. 93. Trad. vários. São Paulo: Edições Loyola; 2001.
25. Maritain, Jacques. Os Direitos do Homem e a Lei Natural. São Paulo: É Realizações; 2015.
26. United Nations. Universal Declaration of Human Rights. Paris: United Nations; 1948 [cited 2025 Sep 6]. Available from: <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>
27. Kass L. Life, Liberty and the Defense of Dignity. San Francisco: Encounter Books; 2002.
28. Sêneca. Cartas a Lucílio. Trad. J. M. Sobral. São Paulo: Martin Claret; 2013.
29. Cícero. Dos Deveres. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Escala; 2009.

30. Catecismo da Igreja Católica. São Paulo: Loyola; 2000.
31. Fukuyama F. Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution. New York: Farrar, Straus and Giroux; 2002.
32. Honneth A. Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34; 2003.
33. Parmênides. Sobre a Natureza. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural; 1996.
34. Heráclito. Fragmentos. Tradução de Eduardo Giannetti. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras; 2013.
35. Long AA, Sedley D. The Hellenistic Philosophers. Cambridge: Cambridge University Press; 1987.
36. Anselmo de Cantuária. De Fide Trinitatis. In: Schmitt C, ed. Anselm: Basic Writings. Indianapolis: Hackett; 2006.
37. Abelardo P. Logica Ingredientibus. In: Geyer B, ed. Abelardi Opera. Leipzig: Teubner; 1919.
38. Hames HJ. The Art of Conversion: Christianity and Kabbalah in the Thirteenth Century. Leiden: Brill; 2000.
39. Marenbon J. Medieval Philosophy: An Historical and Philosophical Introduction. London: Routledge; 2007.
40. Leaman O. Averroes and His Philosophy. Oxford: Clarendon Press; 1988.
41. Maurer A. Medieval Philosophy, 2nd ed., Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1982, p. 60–62.
42. Gilson É. A filosofia cristã de São Tomás de Aquino. Trad. Domingos Imbert. São Paulo: Livraria Duas Cidades; 1960.
43. Cross R. Duns Scotus. Oxford: Oxford University Press; 1999.
44. Boler JF. Voluntarism and the Foundations of Ethics in Duns Scotus. In: The Cambridge Companion to Duns Scotus. Cambridge: CUP; 2003.
45. Leff G. William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse. Manchester: Manchester University Press; 1975.
46. Copleston F. A History of Philosophy. Volume III: Medieval Philosophy. New York: Image Books; 1993.

47. Ockham W. *Summa Logicae*. In: Boehner P, Gilson E, eds. *Ockham: Philosophical Writings*. Indianapolis: Hackett Publishing Company; 1990.
48. Spade P. *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals*. Indianapolis: Hackett; 1994.
49. Eliade M. *O mito do eterno retorno: arquétipos e repetição*. Lisboa: Edições 70; 1986.
50. Hesíodo. *Teogonia*. In: *Os Poetas Gregos*. São Paulo: Abril Cultural; 1973.
51. Sófocles. *Antígona*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar; 2001.
52. Vernant J-P. *Mito e Pensamento entre os Gregos*. São Paulo: Difel; 2003.
53. Kirk GS, Raven JE, Schofield M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Loyola; 2001.
54. Aristóteles. *Metafísica. Livro Zeta*. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: Ed. É Realizações; 2014.
55. Aristóteles. *Metafísica. Livro Lambda*. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: Ed. É Realizações; 2014.
56. Pieper J. *Scholasticism: Personalities and Problems of Medieval Philosophy*. South Bend: St. Augustine's Press; 2001.
57. Tomás de Aquino. *Suma Teológica. I, q. 3–7*.
58. Wojtyła K. *The Acting Person*. Dordrecht: Reidel Publishing Company; 1979.
59. Thomas Aquinas. *Quaestiones disputatae de Veritate*. In: *Opera Omnia*, vol. 22. Roma: Commissio Leonina; 1970. q.1, a.3.
60. Cassirer E. *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*. Oxford: Basil Blackwell; 1963.
61. Kristeller PO. *Renaissance Thought and its Sources*. New York: Columbia University Press; 1979.
62. Copérnico N. *De revolutionibus orbium coelestium*. Nuremberg: Petreius; 1543.
63. Galilei G. *Diálogo sobre os Dois Máximos Sistemas do Mundo*. São Paulo: Ed. Unesp; 2001.
64. Des Chene D. *Physiologia: Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*. Ithaca: Cornell University Press; 1996.

65. Koyré A. Do Mundo Fechado ao Universo Infinito. São Paulo: Forense Universitária; 2006.
66. Gilson É. God and Philosophy. New Haven: Yale University Press; 1941.
67. Kepler J. Harmonices Mundi. Linz: Johann Planck; 1619.
68. Gilson É. From Aristotle to Darwin and Back Again: A Journey in Final Causality, Species and Evolution. Notre Dame: University of Notre Dame Press; 1984.
69. Galileo Galilei. Il Saggiatore. Roma: Giacomo Mascardi; 1623.
70. Descartes R. Discurso do Método. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; 1997.
71. Koyré A. Estudos Galilaicos. Lisboa: Gradiva; 1992.
72. Dear P. Revolutionizing the Sciences: European Knowledge and Its Ambitions, 1500–1700. Princeton: Princeton University Press; 2001.
73. McGrath AL. Reformation Thought: An Introduction. Oxford: Blackwell; 1999.
74. Oberman HA. The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism. Grand Rapids: Eerdmans; 1963.
75. Luther M. De Servo Arbitrio. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; 1962.
76. Copleston F. A History of Philosophy. Vol. IV: Modern Philosophy – From Descartes to Leibniz. New York: Image Books; 1994.
77. Fabro C. Introdução ao Existencialismo de Kierkegaard a Heidegger. São Paulo: É Realizações; 2010.
78. Gilson É. Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien. Paris: Vrin; 1930.
79. Kenny A. Uma nova história da filosofia ocidental: Vol. 3 – A era da razão. São Paulo: Loyola; 2008.
80. Spinoza B. *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica*. Trad. Tomaz Tadeu. São Paulo: Autêntica; 2020.
81. Secada J. *Cartesian metaphysics: the late scholastic origins of modern philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press; 2000.
82. Copleston F. A History of Philosophy. Volume V: Modern Philosophy, from Hobbes to Locke. New York: Doubleday; 1994.

83. Henry J. *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science*. London: Routledge; 2008.
84. Locke J. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press; 1975.
85. Dunn J. *The Political Thought of John Locke*. Cambridge: Cambridge University Press; 1969.
86. Porter R. *The Greatest Benefit to Mankind: A Medical History of Humanity*. New York: W.W. Norton; 1999.
87. Hobbes T. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press; 1996 [1651].
88. Skinner Q. *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press; 2008.
89. Gauthier D. *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press; 1969.
90. Watkins J. *Hobbes's System of Ideas*. London: Hutchinson University Library; 1965.
91. Berkeley G. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Oxford: Oxford University Press; 1998 [1710].
92. Tipton I. *Berkeley: The Philosophy of Immaterialism*. London: Methuen; 1974.
93. Berman D. *George Berkeley: Idealism and the Man*. Oxford: Clarendon Press; 1994.
94. Hume D. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press; 1978 [1739].
95. Hume D. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press; 2007 [1748].
96. Stroud B. *Hume*. London: Routledge & Kegan Paul; 1977.
97. Garrett D. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press; 1997.
98. Bacon F. *Novum Organum*. Edited by Lisa Jardine and Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University Press; 2000 [1620].
99. Kant I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural; 1999 [1781].
100. Allison H. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. Revised and Enlarged Edition. New Haven: Yale University Press; 2004.

101. Ameriks K. Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press; 2000.
102. Kant I. Crítica da Razão Prática. Trad. de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes; 2003 [1788].
103. Dupré L. The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture. Yale University Press; 2004.
104. Gilson É. The Unity of Philosophical Experience. Charles Scribner's Sons; 1937.
105. MacIntyre A. Three Rival Versions of Moral Inquiry. University of Notre Dame Press; 1990.
106. Horkheimer M. Eclipse of Reason. Oxford University Press; 1947.
107. Israel J. Enlightenment Contested. Oxford University Press; 2006.
108. Habermas J. O Discurso Filosófico da Modernidade. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Martins Fontes; 2000.
109. Popper K. The Logic of Scientific Discovery. London: Hutchinson; 1959.
110. Kołakowski L. Positivist Philosophy: From Hume to the Vienna Circle. London: Penguin; 1968.
111. Locke J. Some Thoughts Concerning Education. Cambridge: Cambridge University Press; 1989 [1693].
112. Rousseau JJ. Do contrato social. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes; 2014.
113. Tocqueville, A. O Antigo Regime e a Revolução. Trad. Cássio M. Fonseca. Brasília: Editora da UnB, 1997.
114. Comte A. Curso de Filosofia Positiva; Discurso Preliminar sobre o Conjunto do Positivismo; Catecismo Positivista. Trad. José Arthur Giannotti & Miguel Lemos. São Paulo: Nova Cultural; 1991.

115. Duhem P. *The Aim and Structure of Physical Theory*. Princeton: Princeton University Press; 1954 [1906].
116. Olson RG. *Science and Scientism in Nineteenth-Century Europe*. Urbana: University of Illinois Press; 2008.
117. Comte A. *Système de politique positive*. Paris: Anthropos; 1970 [1851–1854].
118. Pickering M. *Auguste Comte: An Intellectual Biography*. Vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press; 2009.
119. Jonas H. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Trad. Pereira CA. Petrópolis: Vozes; 2004.
120. Agamben G. *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi; 1995.
121. Foucault M. *O nascimento da clínica: uma arqueologia do olhar médico*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária; 1987.
122. Tallis R. *Aping Mankind: Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Humanity*. Durham: Acumen; 2011.
123. Damasio A. *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. New York: Putnam; 1994.
124. Changeux JP. *L'homme neuronal*. Paris: Fayard; 1983.
125. Eccles JC, Popper K. *The Self and Its Brain*. Berlin: Springer; 1977.
126. Crick F. *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. New York: Scribner; 1994.
127. Sacks O. *O homem que confundiu sua mulher com um chapéu*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras; 1997.
128. Kandel ER. *In Search of Memory: The Emergence of a New Science of Mind*. New York: W.W. Norton; 2006.

129. Jaspers K. General Psychopathology. Chicago: University of Chicago Press; 1963.
130. Habermas J. A técnica e a ciência como “ideologia”. Lisboa: Edições 70; 1994 [1968].
131. Morin E. A ciência com consciência. 14ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; 2010.
132. Gray J. Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals. London: Granta Books; 2002.
133. Gadamer HG. O Enigma da Saúde: O problema da compreensão na prática da medicina. Trad. Celso Braidão. Petrópolis: Vozes; 1996.
134. Jonas H. O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: PUC-Rio. Contraponto; 2006.
135. Strauss L. Natural Right and History. Chicago: University of Chicago Press; 1953.
136. Taylor C. A Secular Age. Cambridge: Belknap Press; 2007.
137. Horkheimer M, Adorno TW. Dialética do Esclarecimento: Fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar; 1985
138. Habermas J. Entre o naturalismo e a religião: ensaios filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; 2007.
139. Dupré L. Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture. New Haven: Yale University Press; 2004.
140. Nietzsche F. Genealogia da Moral. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras; 1998.
141. Cassirer E. The Philosophy of the Enlightenment. Princeton: Princeton University Press; 1951.
142. Israel J. Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750. Oxford: Oxford University Press; 2001.
143. Hazard P. The European Mind, 1680–1715. Cleveland: Meridian Books; 1963.

144. Porter R. Iluminismo: a ciência da liberdade. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: UNESP; 2001.
145. Aquino, Tomás de. Suma Teológica. Trad. Alexandre Corrêa. São Paulo: Loyola; 2001.
146. Kant I. Religião nos Limites da Simples Razão. Trad. Edson Bini. São Paulo: Paulus; 2009.
147. Höffe O. Immanuel Kant. Trad. Artur Moura. São Leopoldo: Unisinos; 2005.
148. Brague R. A lei de Deus: história filosófica de uma aliança. Lorencini A, tradutor. São Paulo: É Realizações; 2012.
149. Rawls J. Liberalismo Político. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Ática; 2000.
150. Aquino, J. A. de. As Categorias do Ser em Aristóteles. São Paulo: Loyola, 2004.
151. Strawson, P. F. The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason. London: Routledge, 2002.
152. Kuehn, M. Kant: A Biography. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
153. Wood, A. Kantian Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
154. Korsgaard, C. M. Creating the Kingdom of Ends. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
155. Hadot, P. The Inner Citadel: The Meditations of Marcus Aurelius. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
156. Mill JS. O utilitarismo. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Martins Fontes; 2000.
157. Habermas, J. Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
158. Rawls J. Uma teoria da justiça. Tradução de Álvaro de A. M. Pires. São Paulo: Martins Fontes; 2002.

159. Nietzsche F. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras; 2012.
160. Kaufmann W. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press; 1974.
161. Nietzsche F. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras; 2005.
162. Deleuze G. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; 2002.
163. Safranski R. *Nietzsche: A Biography of His Thought*. New York: W.W. Norton & Company; 2003.
164. Richardson J. *Nietzsche's System*. Oxford: Oxford University Press; 1996.
165. Young J. *Nietzsche's Philosophy of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press; 2006.
166. Rosen S. *The Mask of Enlightenment: Nietzsche's Zarathustra*. Cambridge: Cambridge University Press; 2004.
167. Nietzsche F. *Assim falou Zarathustra*. Trad. M. da Conceição Jardim. São Paulo: Companhia das Letras; 2011. Parte I, "Do Super-Homem".
168. Abbagnano N. *História da Filosofia*. Volume III. São Paulo: Martins Fontes; 2000.
169. Ferry L, Renaut A. *O Pensamento 68: Ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*. Rio de Janeiro: É Realizações; 2010.
170. Megill A. *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Berkeley: University of California Press; 1985. Introdução e cap. 1, p. 1–37.
171. Heidegger M. *Nietzsche*. São Paulo: WMF Martins Fontes; 2007.
172. Foucault M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal; 2001.
173. Freud S. *O Ego e o Id*. São Paulo: Imago; 1996.
174. Nietzsche F. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras; 2006.
175. Heidegger M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes; 2012.

176. Heidegger M. Caminhos de floresta. São Paulo: WMF Martins Fontes; 2002.
177. Stein E. Ser finito e ser eterno. São Paulo: É Realizações; 2021.
178. Farias C. Metafísica e finitude: a crítica de Edith Stein à ontologia de Heidegger. *Veritas*. 2016;61(2):185–202.
179. Heidegger, M. Introdução à metafísica. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
180. Lyotard JF. A condição pós-moderna. São Paulo: José Olympio; 2009.
181. Deleuze G, Guattari F. O que é a filosofia? São Paulo: Editora 34; 1992.
182. Rorty R. Filosofia e o espelho da natureza. São Paulo: Martins Fontes; 1994.
183. Ayer AJ. Linguagem, verdade e lógica. Lisboa: Edições 70; 1986.
184. Hegel GWF. Ciência da Lógica. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes; 2011.
185. Passos A. A virada linguística e o declínio da metafísica. *Revista Intellectus*. 2017;17(1):123–138.
186. Dummett M. The Origins of Analytical Philosophy. Cambridge: Harvard University Press; 1993. Cap. 1–2.
187. Wittgenstein L. Investigações Filosóficas. São Paulo: Nova Cultural; 1999.
188. Quine WVO. Dois dogmas do empirismo. In: Lima OP, organizador. Lógica e conhecimento científico. São Paulo: Cultrix; 1979. p. 219–247.
189. Saussure F. Curso de Linguística Geral. São Paulo: Cultrix; 2012.
190. Lévi-Strauss C. Antropologia estrutural. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; 1975.
191. Lacan J. Escritos. Rio de Janeiro: Zahar; 1998.
192. Barthes R. O Rumor da Língua. São Paulo: Brasiliense; 1988.
192. Dosse F. História do estruturalismo. São Paulo: Ed. 34; 1997.
193. Derrida J. A Escritura e a Diferença. São Paulo: Perspectiva; 1973.
194. Derrida J. Gramatologia. São Paulo: Perspectiva; 1991.
195. Foucault M. As Palavras e as Coisas. São Paulo: Martins Fontes; 1996.
196. Foucault M. Arqueologia do Saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária; 1995.
197. Morin E. O Método 1: A Natureza da Natureza. Porto Alegre: Sulina; 2000.
198. Butler J. Problemas de Gênero. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; 2003.

199. Butler J. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; 2002.
200. Scruton R. *Modern culture*. London: Continuum; 1998.
201. Vattimo G. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Trad. Eduardo Brandão.. São Paulo: Martins Fontes; 2006.
202. Bauman Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar; 2001.
203. Eco U. *Pós-escrito ao Nome da Rosa*. Rio de Janeiro: Record; 2013.
204. More M. The Philosophy of Transhumanism. In: More M, Vita-More N, eds. *The Transhumanist Reader*. Oxford: Wiley-Blackwell; 2013. p. 3–17.
205. Bostrom N. In Defense of Posthuman Dignity. *Bioethics*, 19(3), 202–214.
206. Delgado S. Nominalismo e transumanismo: A dissolução da essência humana. *Revista Internacional de Filosofia*, 78(1), 57–74; 2019.
207. Haldane JBS. *Daedalus, or Science and the Future*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.; 1924.
208. Huxley J. Transhumanism. In: *New Bottles for New Wine*. London: Chatto & Windus; 1957. p. 13–17.
209. Ferrari A, Coene C. *Transumanismo e pós-humanismo: Um novo paradigma antropológico?* São Paulo: Paulus; 2022.
210. Kurzweil R. *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*. New York: Viking; 2005.
211. Hottois G. *Le paradigme bioéthique. Une éthique pour la technoscience*. Paris: Vrin; 2003.
212. Neri D. *La dignità umana. Fondamenti e prospettive*. Milano: FrancoAngeli; 2008.
213. Sgreccia E. *Manual de bioética: fundamentos e ética biomédica*. 2. ed. São Paulo: Loyola; 2009.
214. Singer P. *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes; 1993.
215. Spaemann R. *Pessoas: sobre a diferença entre alguém e algo*. São Paulo: Loyola; 2010.
216. Habermas J. *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Loyola; 2003.
217. Sandel M. *Contra a perfeição: A ética na era da engenharia genética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; 2007.

218. Council of Europe. Convention for the protection of human rights and dignity of the human being with regard to the application of biology and medicine: Convention on Human Rights and Biomedicine (Oviedo Convention) [Internet]. Oviedo: Council of Europe; 1997 [cited 2025 Sep 6]. Available from: <https://www.coe.int/en/web/human-rights-and-biomedicine/oviedo-convention>
219. Sorgner S. On Transhumanism. University Park, PA: Pennsylvania State University Press; 2020.
220. Hauskeller M. Mythologies of Transhumanism. Palgrave Macmillan; 2016.
221. Pieper J. The Four Cardinal Virtues. Notre Dame: University of Notre Dame Press; 1966.
222. Floridi L. The Ethics of Information. Oxford: Oxford University Press; 2013.
223. Harari YN. Homo Deus: uma breve história do amanhã. São Paulo: Companhia das Letras; 2016.
224. Braidotti R. The Posthuman. Cambridge: Polity Press; 2013.
225. Scott R, diretor. Blade Runner [filme]. EUA: Warner Bros.; 1982.
226. Han B. No enxame: perspectivas do digital. Petrópolis: Vozes; 2018.
227. Ricœur P. O si-mesmo como um outro. Trad. Pereira R. Campinas: Papyrus; 1991.
228. Ribeiro A. Nominalismo, IA e Bioética: O Homem entre a Técnica e a Dissolução da Essência. Rev. Filos. Unisinos. 2024;25(1):35–49.
229. Callicott BJ. Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy. New York: SUNY Press; 1999.
230. Stone CD. Should Trees Have Standing?: Law, Morality, and the Environment. 3rd ed. Oxford: Oxford University Press; 2010.
231. Taylor PA. Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics. 25th ed. Princeton (NJ): Princeton University Press; 2011.
232. Naess A. The shallow and the deep, long-range ecology movement: A summary. Inquiry [Internet]. 1973;16(1–4):95–100. Available from: <https://doi.org/10.1080/00201747308601682>
233. Ehrlich P. The Population Bomb. San Francisco: Sierra Club-Ballantine Group; 1970.
234. Singer P. Animal Liberation. London: The Bodley Head Ltd; 2015.
235. American Veterinary Medical Association. One Health: A New Professional Imperative. One Health Initiative Task Force Final Report; 2008.

236. Hoffman AJ, Sandelands LE. Getting Right with Nature: Anthropocentrism, Ecocentrism, and Theocentrism. *Organization and Environment*. 2005;18(2):141–62.
237. Moon AA. *The De Natura Boni of Saint Augustine: A Translation with an Introduction and Commentary [dissertation]*. Washington (DC): Catholic University of America Press; 1955.
238. Tomás de Aquino. *De ente et essentia*. Trad. Gilson E. São Paulo: Paulus; 2001.
239. Tomás de Aquino. *De potentia*. Q. 7, a. 2, ad 9. Roma: Ed. Leonina; 1911.
240. Aristóteles. *Física*. Livro II, caps. 3–7. In: *Obras Completas*. São Paulo: Editora Unesp; 2011.
241. Lombo JÁ, Russo F. *Antropologia: uma introdução à filosofia do homem*. 6a ed. São Paulo: Edições Loyola; 2020.
242. Maritain J. *A existência e o existente*. Trad. Vier R. Rio de Janeiro: Agir; 1954.
243. Fabro C. *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d’Aquino*. Milano: Vita e Pensiero; 1961.
244. Aristóteles. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB; 2000.
245. Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. I, q.6, a.1. Trad. vários. São Paulo: Edições Loyola; 2001.
246. Aristóteles. *Da Alma (De Anima)*. Trad. Bini E. São Paulo: Editora UNESP; 2005. Livro II, cap. 1, 412a27.
247. Pieper J. *The concept of the soul*. South Bend: St. Augustine’s Press; 2000.
248. Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. I, q.78, a.4. Trad. vários. São Paulo: Edições Loyola; 2001.
249. Pinckaers S. *The sources of Christian ethics*. Washington (DC): Catholic University of America Press; 1995.
- 2450 Tomás de Aquino. *Questões disputadas sobre a verdade*. Trad. Lauand LJ. São Paulo: Edições Loyola; 2002.
251. Maritain J. *Introdução à filosofia*. Trad. Cabral A. Rio de Janeiro: Agir; 1966.
252. Ratzinger J. *Liberdade e verdade*. In: *Igreja, ecumenismo e política: novos ensaios de teologia*. Trad. Silva LJ. São Paulo: Edições Loyola; 2005. p. 225–242.
253. Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. I, q. 75–78. Trad. vários. São Paulo: Edições Loyola; 2001.

254. Castilla De Cortázar B, González Ginocchio D. Repensar el humanismo: La persona humana y su dignidad. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos; 2017.
255. Lombo J A, Russo F. Filosofia da natureza e do ser humano. São Paulo: Edições Loyola; 2020.
256. Lombo, J. A unidade substancial do ser humano. Revista Brasileira de Filosofia, 68(253), 113–128; 2018.
257. Gregório de Nissa. Da Criação do Homem. In Obras completas. Lisboa: Paulus; 2000.
258. Wojtyła K. Homem e mulher o criou: Teologia do corpo. São Paulo: Loyola; 2004.
259. Zubiri X. El Hombre y Dios. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
260. Wolpe PR. The Genetic Self and the Ethics of Genetic Enhancement. Kennedy Institute of Ethics Journal, 12(3), 273–288; 2002.
261. Mariás J. Antropologia metafísica. São Paulo: É Realizações; 2014.
262. Castilla de Cortázar B, González Ginocchio M. La persona humana: del concepto a la experiencia. México: Universidad Anáhuac México Norte; 2017.
263. Teilhard de Chardin P. O Fenômeno Humano. São Paulo: Cultrix; 2005.
264. Waterson, RH, Lander ES, Wilson RK. et al. Initial sequence of the chimpanzee genome and comparison with the human genome. Nature, 437(7055), 69–87; 2005.
265. Castilla de Cortázar B. La corporeidad en la persona humana. In La persona humana: del concepto a la experiencia. México: Universidad Anáhuac México Norte; 2014.
266. Heidegger M. Poetry, Language, Thought. Trans. Albert Hofstadter. New York: Harper & Row; 1971.
267. Arendt H. A condição humana. Rio de Janeiro: Forense Universitária; 2018.
268. Durkheim É. As formas elementares da vida religiosa. São Paulo: Martins Fontes; 2008.
269. Ricoeur P. Tempo e narrativa. Campinas: Papyrus; 1995.
270. Charon R. Narrative Medicine: Honoring the Stories of Illness. New York: Oxford University Press; 2006.
271. Tomás de Aquino. Suma Teológica. I, q. 16. Trad. vários. São Paulo: Edições Loyola; 2005.
272. Pieper J. A Realidade e o Bem. São Paulo: É Realizações; 2012.
273. Scheler M. O formalismo na ética e a ética material dos valores. Trad. Candiottto C. Petrópolis: Vozes; 2008.

274. Paulo VI. Mensagem aos Homens de Pensamento. In: Documentos do Concílio Vaticano II. São Paulo: Paulus; 2000. p. 851–853.
275. Agostinho. Confissões. Trad. Ferreira LE. 2. ed. São Paulo: Paulus; 2000. Livro X, cap. 6.
276. Chalmers DJ. The conscious mind: in search of a fundamental theory. Oxford: Oxford University Press; 1997.
277. Agostinho. A Trindade (De Trinitate). Trad. José Trindade. São Paulo: Paulus; 2012.
278. Tomás de Aquino. Suma Teológica. I, q. 29, a. 3. Trad. vários. São Paulo: Edições Loyola; 2005.
279. Polo L. Curso de teoría del conocimiento. 4. ed. Madrid: Ediciones Rialp; 2019.
280. Gregório Nazianzeno. Theological Orations. In: Wickham L, Williams F, eds. Crestwood (NY): St. Vladimir's Seminary Press; 2011.
281. Gregório de Nissa. On the Holy Trinity and of the Godhead of the Holy Spirit. In: Nicene and Post-Nicene Fathers, 2nd Series, Vol. 5. Peabody (MA): Hendrickson Publishers; 1994.
282. Basílio Magno. Letter 38. In: Deferrari R, ed. Saint Basil: Letters. Vol. 2. Washington (DC): Catholic University of America Press; 2011.
283. Gilson É. The philosophy of St. Bonaventure. Trad. Sheed FJ. New York: Sheed and Ward; 1938. Reimpresso em: Eugene (OR): Wipf and Stock; 2022.
284. Guardini R. Opostos polares: ensaios de antropologia cristã. São Paulo: Ecclesiae; 2023.
285. Lombo A, Giménez-Amaya JM. Neurociência e antropologia: um diálogo necessário. São Paulo: Edições Loyola; 2013.
286. Frankl VE. Em busca de sentido. 36. ed. Petrópolis: Vozes; 2017.
287. Castilla de Cortázar B. Persona, verdad y libertad. Madrid: Editorial Montecarmelo; 2017.
288. Donne J. Devotions upon Emergent Occasions. Meditation XVII. London; 1624.
289. Wojtyła K. Pessoa e Ação. São Paulo: Loyola; 1999.
290. Maritain J. A Pessoa e o Bem Comum. São Paulo: Paulus; 2024.
291. Mounier E. O Personalismo. 3ª ed. São Paulo: Paulus; 1989.
292. Choza J. Filosofía de la Persona. Madrid: BAC; 2002.
293. Gregório de Nissa. Sobre a alma e a ressurreição (De Anima et Resurrectione). In: Migne JP, ed. Patrologia Graeca. Vol. 46. Paris: Garnier Frères; 1863.

294. Hume D. Uma investigação sobre os princípios da moral. Trad. Oliveira M. São Paulo: UNESP; 2004.
295. Sartre JP. O ser e o nada. Trad. de Paulo Perdigão. 20. ed. Petrópolis: Vozes; 2007.
296. Bíblia Sagrada. Tradução oficial da CNBB. São Paulo: Paulus; 2021. 1Cor 6,12.
297. Tomás de Aquino. Suma Teológica. I-II, q. 13–18. Trad. vários. São Paulo: Edições Loyola; 2005.
298. Polo L. Presente y Futuro del Hombre. Madrid: Rialp; 1993.
299. Polo L. Antropología Trascendental. Vol. I. Pamplona: EUNSA; 1999.
300. Berdyaev N. O Destino do Homem. São Paulo: É Realizações; 2011.
301. Snell B. A Descoberta do Espírito. São Paulo: Loyola; 2005.
302. Sulmasy DP. The varieties of human dignity: A logical and conceptual analysis. *Theor Med Bioeth.* 2013;34(6):575–85.
303. Macklin R. Dignity is a useless concept. *BMJ.* 2003;327(7429):1419–20.
304. Schroeder D. Dignity: One, two, three, four, five, still counting. *Camb Q Healthc Ethics.* 2010;19(1):118–25.
305. Taylor C. The Politics of Recognition. Princeton: Princeton University Press; 1994.
306. Nussbaum M. Creating Capabilities. Cambridge: Harvard University Press; 2011.
307. Sen A. Development as Freedom. Oxford: Oxford University Press; 1999.
308. Dworkin R. Life's Dominion. New York: Vintage; 1994.
309. Harris J. The Value of Life. London: Routledge; 1985.
310. Dworkin R. Domínio da vida: aborto, eutanásia e liberdades individuais. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes; 2003.
311. Keown J. Euthanasia, Ethics and Public Policy. Cambridge: Cambridge University Press; 2002.
312. Callahan D. The troubled dream of life: living with mortality. Washington (DC): Georgetown University Press; 2000.
313. Kittay EF. Learning from My Daughter: The Value and Care of Disabled Minds. Oxford: Oxford University Press; 2019.
314. Holland S. Bioethics: A Philosophical Introduction. Cambridge: Polity; 2003.
315. Nunes R. A dignidade da pessoa humana em bioética. Coimbra: Almedina; 2002.

316. Warnock M. *A Question of Life: The Warnock Report on Human Fertilisation and Embryology*. Oxford: Blackwell; 1985.
317. Singer P. *Rethinking Life and Death*. Oxford: Oxford University Press; 1994.
318. Charo RA. Every Cell Is Sacred? *Hastings Cent Rep*. 2006;36(3):25–8.
319. Harris J. *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*. Princeton: Princeton University Press; 2007.
320. Rego MF. *Bioética clínica: dignidade e vulnerabilidade*. Porto: Universidade do Porto; 2014.
321. Lo B, Parham L. Ethical issues in stem cell research. *Endocr Rev*. 2009;30(3):204–13.
322. Zubiri X. *Sobre el Hombre*. Madrid: Alianza Editorial; 1986.
323. Barbas S. *A proteção do genoma humano*. Coimbra: Almedina; 2003.
324. Pellegrino ED. Toward a reconstruction of medical morality: the primacy of the act of profession and the fact of illness. *J Med Philos*. 1990;15(2):125–41.
325. León Florido F. *La dignidad humana: fundamentación metafísica y ética*. Madrid: Ediciones Palabra; 2016.
326. Young IM. *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*. Bloomington: Indiana University Press; 1990.
327. Tronto JC. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge; 1993.
328. Casado M. *Bioética y derechos humanos*. Barcelona: Ariel; 2002.
329. Ricoeur P. *Si mesmo como um outro*. São Paulo: WMF Martins Fontes; 2014.
330. Scola A. *A figura da pessoa humana: uma leitura cristã da antropologia*. São Paulo: Edições Loyola; 2008.
331. Gracia D. *Fundamentos de bioética*. Madrid: Triacastela; 2008.
332. Han B-C. *No enxame: perspectivas do digital*. Petrópolis: Vozes; 2018.
333. Turkle S. *Alone together: why we expect more from technology and less from each other*. New York: Basic Books; 2011.

ANEXO A – Artigo publicado

Título: *Ecocentrism vs. Anthropocentrism: To the Core of the Dilemma to Overcome It.*

Autoras: Patrícia Frantz, Francisca Rego, Stela Barbas

Revista: *The Linacre Quarterly* 2025; 92(4)

DOI: [10.1177/00243639251339844](https://doi.org/10.1177/00243639251339844)

Ecocentrism vs. Anthropocentrism: To the Core of the Dilemma to Overcome It

The Linacre Quarterly
1-11

© Catholic Medical Association 2025



Article reuse guidelines:

sagepub.com/journals-permissions

DOI: 10.1177/00243639251339844

journals.sagepub.com/home/lqr



Patrícia Frantz, MS¹ , Francisca Rego, PhD¹, and Stela Barbas, PhD¹

Abstract

This article addresses the central moral challenge of twenty-first-century societies: identifying a core principle to guide the hierarchy of values in the context of environmental and human rights conflicts. It examines the ontological questions underlying these debates, such as the explanation of the world and the basis for action, emphasizing the human tendency to project values through either ecocentric or anthropocentric perspectives. This essay argues that resolving the tension between these two worldviews requires moving beyond their dichotomy by incorporating a third vertical axis inspired by the concept of *summum bonum* from classical philosophy. By revisiting this fundamental principle, this study proposes a framework for harmonizing humanity's relationship with its environment while respecting the dignity of all beings.

Keywords

Anthropocentrism, classic philosophy, ecocentrism, environmentalism, theocentrism

Ecocentrism and Anthropocentrism

In moral and philosophical debates, different worldviews determine how we assign value to human and nonhuman entities. Anthropocentrism places humans at the center of moral concern, viewing the natural world primarily as a resource for human benefit. This paradigm has dominated Western thought since the modern era, projecting humanity as the primary agent of value and moral reasoning. By contrast, ecocentrism expands moral consideration to ecosystems as a whole, emphasizing the intrinsic worth of all living and nonliving components of nature. Closely related, biocentrism focuses on the value of all living beings, recognizing

their right to exist independently of human needs. Meanwhile, theocentrism, which often underpins religious environmental ethics, places God or the divine as the ultimate source of value, with humans and nature positioned within a sacred hierarchy.

Even in this postmodern era, anthropocentric traits remain pervasive. The main object of moral concern continues to be man, as he

¹ Department of Bioethics, Faculty of Medicine, University of Porto, Porto, Portugal

Corresponding Author:

Patrícia Frantz, MS, PhD, Department of Bioethics, Faculty of Medicine, University of Porto, Alameda Professor Hernani Monteiro, 4200-319, Porto, Portugal.
Email: patyfrantz@gmail.com

directs the beam of attention he himself projects. However, this paradigm, which has prevailed throughout the modern era, has been increasingly challenged in intellectual circles. In the eighteenth century, the influential philosopher Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) criticized civilization, praised the goodness of man in his natural state, and called for a return to nature (Rousseau 2012). Yet, above all, it was the effects of the Industrial Revolution that sparked the rise of environmental consciousness, culminating in the establishment of the first environmental organizations in the United States at the end of the nineteenth century.

In 1948, the year the Universal Declaration of Human Rights was signed, the first international environmental organization, the International Union for the Protection of Nature, was founded. The 1960s intensified this movement, merging it with countercultural currents symbolized by Woodstock. A pivotal moment came with Rachel Carson's *Silent Spring*, which underscored the ecological damage caused by pesticides like DDT (Carson 1962). In the 1970s, groundbreaking studies on acid rain by Likens and Bormann (1974) further expanded awareness of environmental degradation. Concurrently, global concerns about overpopulation, resource scarcity, and nuclear conflict were debated, notably by organizations such as the Club of Rome (Meadows, Randers and Meadows 2004).

Amid this so-called ecological crisis, the field of environmental ethics emerged, questioning the status of humanity and the value of nature. These debates laid the foundation for the theoretical pillars of environmental protection, bringing to the forefront a pressing question: What moral framework should guide our relationship with the natural world?

Environmental theorists have long argued that all living entities in nature possess intrinsic value—that is, they are ends in themselves and not merely instruments for achieving specific purposes. Recognizing such intrinsic value would, in turn, entail moral obligations for members of the human community.

However, this raises a fundamental question: What criterion determines intrinsic value? For Immanuel Kant (1724–1804),¹ rationality serves as the defining criterion for intrinsic value. In his framework, rational beings—humans—are ends in themselves, while all other entities lacking reason are reduced to the status of means, with merely instrumental value (Kant 2017). Kant's anthropocentric stance reflects the rationalist outlook of early modernity, which, as Dictoro highlights, regarded nature as an inert, mechanistic system, moved only by external forces (Dictoro et al. 2019).

In contrast, contemporary philosopher Peter Singer (1946–), following the utilitarian tradition of Jeremy Bentham (1748–1832), proposes sentience—the capacity to feel pleasure or pain—as the criterion for intrinsic value. Singer's approach significantly broadens the moral community, extending ethical consideration to nonhuman animals (Singer 2011). Moving further, Christopher Stone (1937–2021) argued that even trees and other natural objects deserve recognition as legal subjects, laying the foundation for modern environmental law (Stone 2010).

From the 1970s onward, environmental ethics diversified into various schools of thought. Among them, German philosopher Hans Jonas (1903–1993) advanced an anthropocentric approach grounded in responsibility. In his influential work *The Principle of Responsibility: Ethics for the Technological Age* (Jonas 1985), he articulated a moral imperative: "Act in such a way that the effects of your actions are compatible with the continuation of genuine human life on earth." For Jonas, responsibility is an ontological value intrinsic to human existence. He argued that individuals have a duty toward the weakest, and it is through responsibility—rather than freedom—that people discern the boundaries of good and evil. Jonas's emphasis on precaution underscored humanity's obligation to future generations.

Similarly, political philosopher John Rawls (1921–2002) addressed the ethical implications of intergenerational justice in his "just

savings principle” outlined in *A Theory of Justice* (Rawls 1999). Rawls asserted that societies must recognize the importance of preventing environmental damage that could undermine the health and opportunities not only of present but also of future generations. This principle further reinforced the ethical foundations for policies aimed at sustainability and fairness.

Faced with the environmental crisis and the looming scarcity of natural resources, prominent figures in the environmental movement, such as Arne Naess (1912–2009) and J. Baird Callicott (1941–), advocated for a drastic reduction in the global population (Varandas 2012). Similarly, Paul Ehrlich (1932–), in *The Population Bomb* (Ehrlich 1970), proposed controversial measures such as sterilization and the legalization of abortion to address overpopulation. However, this approach raises ethical concerns, as it seemingly undermines the value of human beings as inherently special.

Indeed, many environmentalists, drawing on the philosophy of Peter Singer (Singer 2015), argue that viewing humanity as unique constitutes *speciesism*—a form of species-based discrimination analogous to racism or sexism. From this perspective, humans are not inherently superior to other beings. Proponents of this view often align with the biocentric current, which advocates for ontological equality among all living beings. For biocentrists, the criterion for moral evaluation extends beyond rationality or sentience; it includes the simple fact of being alive.

Albert Schweitzer (1875–1965), a philosopher, theologian, and physician, developed an ethic of reverence for life. According to Brabazon, Schweitzer argued that all living beings deserve moral consideration and should be helped, not harmed (Brabazon 2000). This principle rejects hierarchical distinctions between species, promoting a universal respect for life. Similarly, Paul Taylor (1923–2015) advanced the notion of biocentric egalitarianism. For Taylor, life itself is the basis of intrinsic value, as each being exists to fulfill

its own good. The *telos* of every organism’s existence is its vitality—the drive to live—and this, he argued, grants all living beings an inherent dignity (Taylor 2011).

Biocentric authors challenge the notion of human superiority, questioning why rationality should be regarded as the ultimate moral criterion. Instead, they propose a paradigm shift: recognizing that the intrinsic value of life is not exclusive to humans but shared by all living entities. This perspective calls for a reevaluation of humanity’s place within the broader web of life, rejecting anthropocentrism and advocating for a more inclusive ethical framework.

Another nonanthropocentric current of thought, in contrast to biocentric egalitarianism, advocates for *ecocentrism*. In this worldview, the planet as a whole—its ecosystem—becomes the central focus of moral considerations, representing the ultimate reference point for value. This perspective, initially proposed by environmental philosopher Aldo Leopold (1887–1948) and later expanded by Arne Naess within the Deep Ecology movement, views the planetary ecosystem as the moral community to which all beings belong. Humans are not privileged members but are instead one among many parts that have emerged through evolutionary processes, interconnected within the intricate web of life (Naess 1973).

From this standpoint, individual living beings are seen as transient, localized manifestations of the universal flow of energy. The symbiotic network of relationships that binds them constitutes their foundation and mode of existence. Ecocentrism rests on the ontological—that is, metaphysical—premise that there is no hierarchy of intrinsic value between human and nonhuman nature. Human existence is not exceptional but merely one component within the greater ecological tapestry. As ecocentrists argue, the Earth takes precedence because it predates humanity, which is a relatively recent arrival in the planet’s long history.

The moral value of each element within the ecosystem, therefore, is measured by its

contribution to the collective whole. The community takes precedence over individual components, as Farias and Torres point out: the parts derive their significance from their integration into the Whole (Farias and Torres 2014). Leopold envisioned this shift in perspective as an evolutionary step in ethics (Leopold 1949). In his view, humans must move beyond the role of conquerors and embrace their position as members of the biotic community. The ultimate good, according to ecocentrism, is the health and self-sustainability of ecosystems—a concept referred to as *autopoiesis*. As Maturana and Varela articulate: “Something is good if it preserves the balance, beauty, and integrity of the biotic community” (Maturana and Varela 1997).

This emphasis on preserving the balance and harmony of ecosystems provided the philosophical backdrop for practical environmental initiatives. For instance, the first United Nations Conference on the Environment, held in Stockholm in 1972, reflected the growing concern for aligning economic development with environmental preservation. This event marked a turning point in global awareness of the need to safeguard planetary integrity while fostering sustainable development (United Nations Environment Programme 1972).

However, some ecocentric activists have criticized the sustainability movement, labeling it as implicitly anthropocentric. Inspired by Arne Naess, movements such as Greenpeace and Earth First! have advocated for the ontological right of all beings to live and flourish (*self-realization*), promoting a simple, nature-based, pacifist, and anticonsumerist lifestyle (Varandas 2017). More recently, concerns over climate emergencies and biodiversity loss have intersected with growing awareness of human health risks, such as zoonoses. In response, the One Health Initiative Task Force proposed a new ethic in 2008, uniting human, animal, and environmental health under a single integrated framework (American Veterinary Medical Association 2008). This interdisciplinary approach seeks to bridge gaps between these

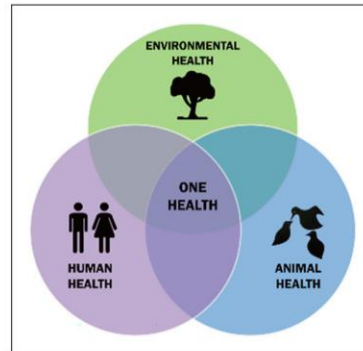


Figure 1. One Health triad. Wikimedia Commons.

three domains of care and highlights their interdependence, as represented in Figure 1.

The *One Health* framework attempts to harmonize anthropocentric, biocentric, and ecocentric perspectives, offering an integrated vision of human health alongside planetary and nonhuman well-being. However, this multidimensional approach raises critical questions: Can it truly help humans recognize the dignity of other life forms and the planetary ecosystem? Or does it risk perpetuating the dehumanization implicit in certain premises of biocentric and ecocentric ideologies? Is there a unifying point of reference—a transcendent good—that can guide humans in their relationships with one another, with other beings, and with the Earth?

These doubts arise precisely because of the multidimensional and relativistic nature of the postmodern worldview. Is it possible to articulate these dimensions cohesively? Around what central value will they converge? While the *One Health* framework suggests “health” as the intersection of these domains, the challenges of resolving conflicts between values persist. When all spheres—human, animal, and environmental—are placed on the same hierarchical level, goods and values risk becoming relativized. For instance, radical antispeciesist egalitarianism might lead to logically consistent yet intuitively absurd conclusions, such as equating the moral value of a bacterium to that of a human being.

Such dilemmas reflect deeper epistemological and philosophical tensions. The modern tendency to deconstruct hierarchies and subordination stems from centuries of intellectual movements, including Nominalism, Cartesianism, and Empiricism, which have profoundly shaped contemporary thought. This flattening of moral hierarchies, while aiming to promote equality, often obscures the specific and profound differences between humans and other living beings. Without a clear reference point to organize relationships and values, ethical frameworks may struggle to balance the inherent dignity of human life with the broader needs of the planet and its ecosystems.

Three-Dimensional Polarization and Revisitation of Classical Philosophy

To overcome the intellectual and moral obstacles in addressing humanity's relationship with the environment, revisiting the reflections of classical philosophy can be illuminating. Aristotle, in *De Anima*, asserts that being animate represents a higher form of existence compared to inanimate beings (Aristotle 2017). For the ancients, the principle of motion inherent in living beings was attributed to the soul, conceived as the substantial form and the formula for their operation. Aristotle distinguished three levels of the soul based on their functions: (1) the *vegetative soul*, the most basic principle, governs processes such as generation, nourishment, and growth; (2) the *sensitive soul*, present in animals, enables the perception of the inner and outer worlds through sensory organs, granting a greater form of existence; and (3) the *intellectual soul*, unique to humans, endows them with the capacity for understanding, reflection, and self-awareness.

This hierarchy underscores the exceptional nature of human participation in being, a difference that cannot be ignored in moral considerations. Humans hold a distinct position in the hierarchy of living beings as

the only species capable of reflecting on its place in the cosmos. This observation serves as a critical counterpoint to ecocentric worldviews that minimize human significance.

From this perspective, one can discern a latent misanthropy and pessimism inherent in certain ecocentric doctrines, as noted by Callicott (1999). If humanity is perceived merely as one part of the Earth's ecosystem—devoid of intrinsic meaning—it risks being reduced to an incidental or even detrimental element. This perspective is exacerbated by some proponents of ecocentrism who advocate for drastic population reduction through controversial means such as sterilization and abortion (Naess 1973). Such views echo earlier ideas from figures like Ernst Haeckel (1834–1919), a prominent biologist and ecologist who controversially justified eugenics and scientific racism under the guise of social Darwinism (Weikart 2004).

The neo-Malthusian population control movement of the twentieth century perpetuated this line of thinking. Influential voices such as Ehrlich, in his book *The Population Bomb*, compared population growth to a cancer that threatens the planet (Ehrlich 1970). Figures such as Bertrand Russell, Isaac Asimov, Jacques Cousteau, and Margaret Sanger expressed similar concerns, with some explicitly advocating eugenics as a means of controlling population numbers (Eliot and Eliot 1921). Population control policies, often targeting the so-called Third World, were supported by powerful governments (Kissinger 1974) and international foundations such as Rockefeller and Ford, ostensibly to alleviate poverty (Derosa 2018). However, these efforts were often rooted in a nihilistic worldview that equated human existence with environmental and economic degradation.

Despite the alarmist predictions of neo-Malthusian theorists, reality has proven many of their assumptions wrong. Food production has grown exponentially, challenging the core premise of Malthusian theory (Richie, Rosado and Roser 2022). Moreover,

contemporary concerns about demographic decline, reflected in historically low fertility rates in many countries (GBD 2021 Fertility and Forecasting Collaborators 2024), suggest that the problem today is not overpopulation but its opposite. Ultimately, the pessimism and reductionism of these worldviews fail to account for the human capacity for innovation, reflection, and moral agency. While it is undeniable that humanity must act responsibly toward the planet, any ethical framework must also recognize the unique dignity and creative potential of human beings.

***Homo Faber* and the Paradox of Human Intervention**

Humans, as *homo faber*, are distinguished by their capacity for poetic reason—the ability to create and transform the natural environment. Yet, this very capacity often leads to actions that harm not only nature but also humanity itself. Since the Industrial Revolution, we have witnessed the unprecedented consequences of greed and selfishness in shaping the relationship between individuals, society, and the environment. Technology, while indispensable for human life, inherently carries dual effects: it brings benefits and harms that must be carefully evaluated by society. This raises the question: what is the most ethical and effective way for humanity to address the challenges of its own creations?

The Brazilian writer Gustavo Corção insightfully described humans as “artificial beings by nature” (Corção 2019). Indeed, despite aspirations for a harmonious existence with nature, virtually all aspects of modern life depend on human intervention and ingenuity: from food production and housing to clothing, medicine, and beyond. This reality fuels the critique of ecocentrists, who argue that humanity often behaves as if it were separate from nature. They highlight the conquering and exploitative tendencies of human behavior. However, it does not logically follow that fewer humans would solve the problem.

While some individuals misuse technology to harm the environment, others use it to innovate and improve living conditions. Technological progress has undeniably elevated global living standards.

Paradoxically, the environmental crisis, though sometimes marred by alarmism and radicalism, has spurred significant advances in conservation and sustainability. However, tensions persist between the interests of individuals and communities and those who position themselves as guardians of environmental rights. These conflicts highlight the complexity of balancing human well-being with environmental preservation.

Environmental Rights and the Question of Foundations

Environmental law is still evolving, largely due to unresolved philosophical debates about the nature of rights. What does it mean to be a subject of rights? Who can hold these rights? Does the environment itself have rights, or is this concept limited to sentient beings? Legal positivism asserts that law is a human construct, deriving its value from its creator: humanity. As Comparato argues, the foundation of rights is none other than the dignity of the human person, which precedes and supersedes any group-specific or individual specifications (Comparato 1998).

Even biocentric thinkers like Taylor concede that plants and animals lack rights in the strict sense because they cannot exercise them (Taylor 2011). In the absence of a more robust philosophical foundation, many legal frameworks have focused on protecting public health, a goal that inadvertently reinforces the anthropocentric paradigm critiqued by ecocentric environmentalists. Moral attributions such as sentience (the capacity for pleasure or pain) and intrinsic value are, by necessity, filtered through human perception. For example, the equal consideration of the well-being of all entities—human and nonhuman—or the recognition of intrinsic value in ecosystems ultimately depends on human judgment.

In light of these ambiguities, some thinkers have called for a reevaluation of the philosophy of nature. Lovelock famously proposed the Gaia hypothesis,² which posits that Earth functions as a living system (Lovelock 1979). However, such claims require careful philosophical scrutiny and clarification. Regardless of the framework adopted, the evaluation of rights, values, and moral principles remains rooted in humanity's unique capacity for rationality. Thus, the primary concern should be understanding the hierarchies of values that humans establish and ensuring that these hierarchies align with both the dignity of human life and the ethical care for the environment.

The Necessity of Reflection on the Good

Given humanity's profound capacity to intervene in and transform the environment, the need for reflection on the concept of the good becomes paramount in the search for harmony. As Aristotle articulated in the *Nicomachean Ethics*, human actions are oriented toward multiple ends, and these ends must be subordinated to one another in a coherent hierarchy (Aristotle 1996). However, modern society struggles to recognize the interconnection and subordination of these ends.

In our contemporary worldview, there is a tendency to adopt a horizontal perspective. On one hand, this perspective aligns with the idea of a "deep cosmic unity,"³ as proposed by deep ecology, where all entities are interconnected. On the other hand, it can manifest as a fragmented, Cartesian⁴ view, where each entity is analyzed separately and in isolation. This division resembles the way particles are studied at the subatomic level: some focus on individual particles, while others study their compounds. Both approaches reflect different forms of materialism.

The crucial question, however, is what brings these particles together? What shapes matter and gives each thing its distinct identity? A purely horizontal perspective fails to

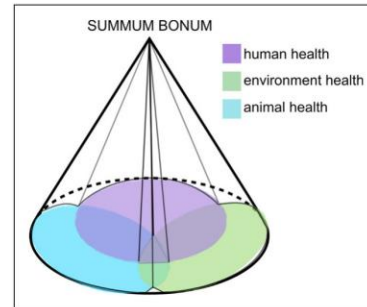


Figure 2. Three-dimensional polarization.

capture the entirety of reality, as it obscures the unity and purpose that underlie the world. By adopting a vertical perspective, we might better grasp the hierarchical order of goods and the relationships between them. Such an approach points to something above, a higher principle that governs the subordination and unity of all things. This "above" cannot be reduced to the towering skyscrapers of modern mega-metropolises (Figure 2). Instead, it represents a transcendent foundation that provides meaning and coherence to the relationships between beings and the goods they pursue.

The Third Way: From Dualism to Theocentrism

After the brief remark on the hierarchy of goods, it is worth considering a third way to overcome the impasse between ecocentrism and anthropocentrism. Human reason measures goods, but man is not the supreme good to which all things are subordinated. Is man capable of achieving the highest good? As Reale points out, for Plato, the supreme good would be unattainable, belonging to the world of the Forms; for Aristotle, the supreme good, identified with happiness, could be sought and found by men (Reale 1990). However, Aristotle's metaphysics incorporates Plato's idea that all movement refers to being in pure act, the First Unmoved Mover (God). Later, Augustine synthesized the Platonic Good with Christianity,

formulating the idea of God as the *summum bonum*⁵ (Moon 1955).

This third way, theocentrism, proposes the recognition of a supreme good that orders and directs all things. Instead of a horizontal and chaotic perspective, where the notion of priority is lost, theocentrism offers a vertical outlook, with goods subordinated to the highest good, enabling us to clearly discern excellent actions that maintain the harmony (*kosmos*) of the whole. Humanity has already had enough time to experience the rise of anthropocentrism, which has paradoxically led to the devaluation of man and reason. Therefore, the proposal is not to return to feudalism or the Middle Ages, but perhaps to recover something from the ancient understanding of cosmic order that was lost in modernity.

Authors such as Hoffman and Sandelands suggested this in *Getting Right with Nature: Anthropocentrism, Ecocentrism, and Theocentrism*, pointing out how the moral confusion between man and nature reflects an inherently unstable metaphysics (Hoffman and Sandelands 2005). In anthropocentrism, the human subject takes precedence over the object (nature); in ecocentrism, nature as the substrate takes precedence—this naturalism ultimately leads to subjectivism, where what matters is only what the individual thinks or values. This subjectivism, exacerbated in postmodernism, results in the loss of essence and the idea that reality is socially constructed. As Martin Krieger notes, even the value of something like Niagara Falls would be “socially constructed” (Varandas 2012).

This blindness has roots in the nominalism of William of Ockham,⁶ who denied the existence of universals, reducing them to mere names (Ockham 2011). Nominalism influenced empiricism, which in turn fragmented reality into its sensible and measurable aspects, enhancing human control over matter but obscuring the transcendent value of things. However, the theocentric metaphysics offers an integrated view: man and nature are seen in relation to God. As St. Thomas Aquinas stated, “God speaks in words and things.” In this sense, writer G.K. Chesterton recalls St. Francis of Assisi, who

saw nature as a sister, because we are all children of the same Father. In *The Canticle of the Creatures*, the saint praised even the smallest of God’s creations as brothers. Therefore, neither anthropocentrism nor ecocentrism truly reconciles man with nature. Only theocentrism, by ordering both man and the world in relation to the supreme good, can offer a harmonious and integrated vision of reality.

By perceiving “the hands of God” in creation, we recognize that our relationship with nature is not merely a subject-object dynamic but a union in God. As John Paul II emphasizes in his encyclical *Evangelium Vitae*, the meaning of things becomes distorted when any reference to God is removed (Pope John Paul II 1995). Nature is reduced to mere matter, subjected to every form of manipulation, including that of man. Similarly, the opposite stance, which denies any intervention in nature and attributes everything to God’s will, also falls short. In this “green spirituality,” Gaia—Mother Earth—is worshipped as if she were a deity.

Only a metaphysics that transcends the eco-anthropocentric dualism can offer a deeper understanding of the value of natural resources and environmental ethics. It is through such a framework that we can grasp the virtues necessary for humanity’s relationship with the natural world. Hoffman and Sandelands (2005), for instance, highlight the importance of humility. Without recognizing the limits of human action and knowledge, our interference remains minimal, often driven by an inadequate understanding of cause and effect, with unpredictable and sometimes irreversible consequences for humans and other living beings. As Paul VI noted, “The most extraordinary scientific progress, the most astonishing technical inventions, the most tremendous economic development, if they are not linked to social and moral progress, inevitably turn against man” (Paul VI 1968).

Final Considerations

Humanity was created to tend to the “garden.” We are the beings entrusted with the care of this “common home,” as Pope Francis calls

it in his encyclical *Laudato Si'* (Francis 2015). Nature serves us, yet we also have a responsibility to serve it. Whatever mankind creates through its artistic capacity, it is always dependent on what has been given to us. Man does not create himself, nor does he create *ex nihilo*. He exists in a real, physical world that provides everything he needs to live. He is a tribute to this nature, as are his family, other people, his culture, and civilization. As Francis says, "The waste of creation begins where we no longer recognize any authority over ourselves but see only ourselves."

From a theocentric perspective, it seems wrong to deny other beings in nature an intrinsic value and to view them merely as objects of utility. Like humans, they simply *are*. Interestingly, the value humans assign to them is also important. If man is attentive, he can perceive beauty and feel the sublime in nature, understanding that this wonder is not confined to himself but points to something beyond. By contemplating his essence and the world, man recognizes the profound mystery of life and existence. He realizes that, despite his spectacular inventions, he cannot create life. None of this could exist on its own, as the beings of the world are not necessarily like mathematical formulas; they are contingent. Man, a being endowed with reason, could not exist in isolation—and it is tragic to imagine a world without a being capable of admiring and caring for such beauty. Who, if not man, can truly contemplate and appreciate nature?

However, above man stands the *Logos*⁷—the principle of order that man seeks to understand. To resolve the polarization between ecocentrism and anthropocentrism and its inherent contradictions, it seems necessary to include a third, fundamental vertical point above the two opposing perspectives. The theocentric worldview, though often excluded from public environmental discourse, is the only one capable of harmoniously reconciling humanity with nature.

Declaration of Conflicting Interests

The author(s) declared no potential conflicts of interest with respect to the research, authorship, and/or publication of this article.

Funding

The author(s) received no financial support for the research, authorship, and/or publication of this article.

ORCID iD

Patricia Frantz  <https://orcid.org/0000-0003-3198-8472>

Notes

1. Immanuel Kant (1724–1804), in his *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, argues that rational beings possess an intrinsic worth or dignity (*Würde*), which arises from their capacity for moral reasoning and autonomy. This dignity means they should never be treated solely as tools for others' purposes.
2. The Gaia Hypothesis, developed by James Lovelock in the 1970s, posits that Earth and its biological systems act as a self-regulating entity. In some environmental philosophies, this concept has been interpreted metaphorically or spiritually, leading to the idea of "Gaia" as a living goddess.
3. Deep ecology is an environmental philosophy that promotes the intrinsic value of all living beings, regardless of their utility to humans. It was developed by the Norwegian philosopher Arne Naess in the 1970s.
4. Cartesian dualism, proposed by René Descartes (1596–1650), is the philosophical view that reality is composed of two fundamentally distinct substances: mind (*res cogitans*), which thinks, and matter (*res extensa*), which occupies space.
5. *Summum bonum* is a Latin phrase meaning "the highest good." In classical philosophy, particularly in Aristotle and later Christian thought (e.g., Augustine), it refers to the ultimate purpose or final good that gives meaning and direction to human life.
6. Nominalism, a doctrine associated with William of Ockham (1287–1347), rejects the existence of universal forms or essences (e.g., "humanity") as independent realities. Instead, universals are seen as mere names (*nomina*) that the human mind uses to group individual objects.

7. *Logos* is a Greek term meaning “word,” “reason,” or “principle.” In ancient Greek philosophy (e.g., Heraclitus), it refers to the rational principle that governs the cosmos. In Christian theology, *Logos* is used to describe Christ as the divine Word through which all things were created (John 1:1).

References

- American Veterinary Medical Association. 2008. “One Health: A New Professional Imperative.” In *One Health Initiative Task Force Final Report*, 76.
- Aristotle. 1996. *The Nicomachean Ethics*. Hertfordshire: Wordsworth Editions.
- Aristotle. 2017. *De Anima (On The Soul)*. Scott’s Valley: Createspace Independent Publishing Platform.
- Brabazon, J. 2000. *Albert Schweitzer: A Biography*. 2nd ed. Syracuse: Syracuse University Press.
- Callicott, B. J. 1999. *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*. New York: Suny Press.
- Carson, Rachel. 1962. *Silent Spring*. Reprint ed. Boston: Houghton Mifflin Co.
- Comparato, F. K. 1998. *Fundamentos Dos Direitos Humanos*. São Paulo: LTr.
- Corção, Gustavo. 2019. *Dois Amores, Duas Cidades*. 1st ed. Campinas: Vide Editorial.
- Derosa, Marlon. 2018. *Precisamos Falar Sobre Aborto: Mitos E Verdades*. 1st ed. Florianópolis: Estudos Nacionais.
- Dictoro, Vinicius Perez, Rodolfo Antônio de Figueiredo, Murilo Otávio Cassimiro, and Juliano Costa Gonçalves. 2019. “A Relação Ser Humano E Natureza a Partir Da Visão de Alguns Pensadores Históricos.” *Revista Brasileira de Educação Ambiental (RevBEA)* 14 (4): 159–169. <https://doi.org/10.34024/revbea.2019.v14.2732>.
- Ehrlich, Paul. 1970. *The Population Bomb*. San Francisco: Sierra Club-Ballantine Grup.
- Eliot, S. W., and T. D. Eliot. 1921. “Woman and the New Race. Margareth Sanger.” *American Journal of Sociology* 5 (26): 635–637. <https://doi.org/10.1086/213220>.
- Farias, A. B., and J. C. B. Torres. 2014. *Manual de Ética: Questões de Ética Teórica E Aplicada*, 229–230. Petrópolis: Vozes.
- Francis, Pope. 2015. “Encyclical Letter Laudato Si.” In *On Care for Our Common Home*, 1. Roma: Santa Sé.
- GBD 2021 Fertility and Forecasting Collaborators. 2024. “Global Fertility in 204 Countries and Territories, 1950–2021, with Forecasts to 2100: A Comprehensive Demographic Analysis for the Global Burden of Disease Study 2021.” *The Lancet* 403 (10440): 2057–2099.
- Hoffman, Andrew J., and Lloyd E. Sandelands. 2005. “Getting Right with Nature: Anthropocentrism, Ecocentrism, and Theocentrism.” *Organization and Environment* 18 (2): 141–162. <https://doi.org/10.1177/1086026605276197>.
- Jonas, Hans. 1985. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kant, Immanuel. 2017. *The Metaphysics of Morals*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kissinger, Henry. 1974. “National Security Study Memorandum NSSM 200 Implications of Worldwide Population Growth For U.S. Security and Overseas Interests.” *Security*, 1–113. https://pdf.usaid.gov/pdf_docs/pcaab500.pdf
- Leopold, Aldo. 1949. *A Sand County Almanac*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- Likens, G. E., and F. H. Bormann. 1974. “Acid Rain: A Serious Regional Environmental Problem.” *Science* 184 (4142): 1176–1179.
- Lovelock, James. 1979. *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press.
- Maturana, H., and H. Varela. 1997. *De Máquinas E Seres Vivos. Autopoiese, a Organização Do Vivo*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Meadows, D., J. Randers, and D. Meadows. 2004. *Limits to Growth: The 30-Year Update*. Vermont: Chelsea Green Publishing.
- Moon, Anthony A. 1955. *The De Natura Boni of Saint Augustine: A Translation with an Introduction and Commentary. A Dissertation*. Washington, DC: Catholic University of America Press.
- Naess, Arne. 1973. “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary.” *Inquiry (United Kingdom)* 16 (1–4): 95–100. <https://doi.org/10.1080/00201747308601682>.

- Ockham, William of. 2011. *Summa Logicae. Vol I - Theory of Terms*. South Bend: St. Augustine Press.
- Paul, Pope VI. 1968. *Humanae Vitae*.
- Paul, Pope John II. 1995. *Evangelium Vitae*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html.
- Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Reale, Giovanni. 1990. *A History of Ancient Philosophy II: Plato and Aristotle*. 1st ed. New York: State University of New York Press.
- Richie, H., P. Rosado, and M. Roser. 2022. "Agricultural Production." Our World in Data. <https://ourworldindata.org/agricultural-production>.
- Rousseau, J. J. 2012. *Of the Social Contract and Other Political Writings*. London: Penguin Classics.
- Singer, P. 2011. *Practical Ethics*. 3rd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Singer. 2015. *Animal Liberation*. London: The Bodley Head Ltd.
- Stone, Christopher D. 2010. *Should Trees Have Standing?: Law, Morality, and the Environment*. 3rd ed. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, Paul A. 2011. *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. 25th ed. New Jersey: Princeton University Press.
- United Nations Environment Programme. 1972. The United Nations Conference on the Human Environment. <https://wedocs.unep.org/bitstream/handle/20.500.11822/29567/ELGP1StockD.pdf>.
- Varandas, M. J. 2012. "Dilemas de Ética Ambiental." In *Filosofia E Arquitectura Da Paisagem*, 220–236. Lisboa: CFUL.
- Varandas, Maria José. 2017. *Ética Aplicada: Ambiente*, 31–56. Coimbra: Edições 70.
- Weikart, Richard. 2004. *From Darwin to Hitler: Evolutionary Ethics, Eugenics, and Racism in Germany*. 1st ed. New York: Palgrave Macmillan.

Biographical Notes

Patrícia Frantz, M.D., is a Professor of Medicine at the University of Southern Santa Catarina (UNISUL), Brazil. She holds a Master degree in Health Sciences and is a PhD student in Bioethics, University of Porto, Porto, Portugal.

Francisca Rego is an Invited Assistant Professor at the Faculty of Medicine of the University of Porto, has a PhD in Palliative Care of the Faculty of Medicine of the University of Porto and a Master Degree in Clinical Psychology of the Faculty of Psychology and Educational Sciences of the University of Coimbra.

Stela Barbas has a PhD in Law from the University Autonomous School of Lisbon (UAL) and Master in Civil Law from the Faculty of Law of the University of Coimbra. She is a Guest Professor at the Faculty of Medicine of the University of Porto and teaches in doctoral programs at this university.

ANEXO B – Artigo publicado

Título: *Reclaiming human dignity: a critical review of contemporary theories in light of ontological foundations.*

Autoras: Patrícia Frantz, Francisca Rego, Stela Barbas

Revista: *Medicine, Healthcare and Philosophy* 2025; 28(4):791-797.

DOI: [10.1007/s11019-025-10290-7](https://doi.org/10.1007/s11019-025-10290-7)



Reclaiming human dignity: a critical review of contemporary theories in light of ontological foundations

Patrícia Frantz¹ · Francisca Rego¹ · Stela Barbas¹

Accepted: 18 July 2025

© The Author(s) 2025, corrected publication 2025

Abstract

Contemporary healthcare ethics often invokes the concept of human dignity as a normative cornerstone. Yet beneath this apparent consensus lies a fragmentation of meaning: dignity is variably interpreted as autonomy, capacity, recognition, or social construction—with little agreement on its essential content or justification. This conceptual disarray weakens the ethical coherence of bioethical decision-making and obscures the true nature of the human person. This article offers a critical review of the predominant contemporary theories of human dignity, including recognition-based approaches, capabilities theory, procedural pragmatism, and postmodern critiques. We expose the internal tensions and philosophical fragilities of each, especially when applied to medical practice. In contrast, we defend an ontologically grounded understanding of dignity—one that recognizes the human being as a unified, rational, embodied substance possessing intrinsic worth by virtue of being. By recovering this ontological foundation, we argue for a more coherent, universal, and morally resilient framework for healthcare ethics—one capable of upholding the inviolability of the person beyond shifting cultural, legal, or utilitarian paradigms.

Keywords Human dignity · Ontology · Bioethics · Healthcare ethics · Metaphysical anthropology

Introduction: the fragmentation of dignity

The concept of human dignity is one of the most frequently invoked—and least defined—principles in contemporary healthcare ethics. It appears in clinical guidelines, legal frameworks, international declarations, and academic discourse, often as a moral cornerstone. Yet beneath this apparent consensus lies a profound conceptual fragmentation. Dignity is alternately equated with autonomy, with cognitive capacity, with the capacity to flourish, or with social recognition. In many cases, it functions as a unifying term that accommodates a plurality of ethical languages but often lacks conceptual precision and coherence (Rosen and Dignity 2012). It is frequently treated as a flexible placeholder—a term of moral persuasion rather than one of philosophical clarity.

This multiplicity of meanings has consequences that are far from merely theoretical. In healthcare settings, where

life, death, suffering, and vulnerability are at stake, the absence of a coherent and stable understanding of human dignity undermines ethical decision-making. It leaves room for arbitrariness, biases, and the quiet erosion of the very value it seeks to protect. When dignity is contingent on functional capacity or social validation, entire categories of patients—the elderly, the disabled, the unborn, the dying—are subtly, or explicitly, excluded from its full protection.

The aim of this article is to critically examine the major contemporary theories of human dignity—including recognition-based (Honneth 1995; Taylor 1994), capability-centered (Nussbaum 2006; Sen 1999), procedural (Dworkin 1993; Habermas 1996), and deconstructivist approaches (Angabem 1998; Butler 2004)—with particular attention to their influence on healthcare ethics. We argue that despite their valuable insights, these frameworks suffer from internal contradictions and philosophical fragility. More importantly, they fail to provide an ontologically grounded, universal account of what makes the human being worthy of respect, regardless of condition or context.

In contrast, we propose that human dignity must be reclaimed at its roots—in the very being of the human person. Only an ontological foundation, recognizing the person

✉ Patrícia Frantz
patyfrantz@gmail.com

¹ Faculty of Medicine, Universidade do Porto, Porto, Portugal

as a unified, rational, embodied substance with intrinsic worth, can provide the moral stability and universality that healthcare ethics requires. This approach does not aim to introduce a new theory, but rather to recover a deeper understanding of the person that can sustain the ethical demands placed upon health professionals.

Recognition, capability, and constructivist paradigms: a critical survey

In recent decades, the discourse on human dignity has become increasingly diversified, reflecting a plurality of theoretical frameworks that attempt to articulate what it means to respect the human being. These frameworks often arise from commendable concerns—social injustice, marginalization, inequality—yet they frequently anchor dignity in extrinsic or relational criteria, thereby weakening its universality. Below we examine four prominent paradigms: recognition-based theories, the capabilities approach, procedural pragmatism, and postmodern deconstruction.

Recognition-based theories

Rooted in social and political theory, recognition-based approaches argue that human dignity arises from the reciprocal acknowledgment of persons within social contexts. Thinkers such as Axel Honneth and Charles Taylor contend that identity and self-worth are shaped through processes of recognition—from intimate relationships to public institutions.

Strengths

This perspective rightly highlights the social dimension of human life and the psychological harm caused by misrecognition or exclusion.

Limitations

The central weakness of recognition theories lies in their dependence on external validation. If dignity depends on being recognized, then it is vulnerable to being denied. This undermines the very inviolability the concept is meant to protect. Moreover, such a framework fails to account for the dignity of those unable to participate in reciprocal recognition—the comatose patient, the unborn child, the person with severe cognitive impairment. The theory collapses in precisely the situations where the moral demand to affirm dignity is most urgent.

The capabilities approach

Developed by Martha Nussbaum and Amartya Sen, the capabilities approach defines dignity in terms of the real opportunities available to individuals to develop and exercise essential human functions—from bodily integrity to practical reason, affiliation, and control over one's environment.

Strengths

It moves beyond mere formal equality, focusing on what people are actually able to do and to be. It also emphasizes the role of social structures in enabling or disabling human flourishing.

Limitations

Despite its humanistic intention, the capabilities framework risks reducing dignity to a list of functional performances. It tends to marginalize those whose capacities are limited or undeveloped, such as individuals at the margins of life—the elderly with advanced dementia, the disabled, or the unborn. In practice, this leads to a conditional view of dignity, anchored not in being but in doing. As a result, dignity becomes a variable, rather than an inherent, attribute.

Procedural pragmatism and legal positivism

Some contemporary theories, especially in juridical and political contexts, treat dignity as a procedural value—a kind of placeholder for moral consensus. Thinkers like Ronald Dworkin and Jürgen Habermas propose that dignity is best understood through participatory dialogue, constitutional interpretation, and the deliberative processes of democratic societies.

Strengths

Such approaches emphasize pluralism and the importance of legal frameworks in securing civil respect and rights. They seek to avoid authoritarian impositions by anchoring moral norms in public reason.

Limitations

However, procedural approaches often strip dignity of substantive content. They presume that moral legitimacy can be achieved without a shared metaphysical¹ anthropology. The

¹ In this article, the term “metaphysical” is employed in its classical philosophical sense, referring to the inquiry into first principles and the foundational structure of being—not in the colloquial or mystical sense often attributed to it in contemporary usage.

result is a formalism incapable of resisting deeply unethical outcomes, provided they are legally or procedurally sanctioned. History has shown that legality is no guarantor of justice. Without an anchor in the nature of the person, dignity becomes malleable—subject to the tides of political or cultural consensus.

Postmodern and deconstructivist critiques

Some theorists, notably in the postmodern tradition, question the very coherence of “human dignity” as a universal category. Figures like Giorgio Agamben and Judith Butler deconstruct the notion of a stable human subject, viewing it as a construct embedded in power relations, language games, and historical contingencies.

Strengths

These critiques expose how dignity can be co-opted by dominant narratives and challenge the complacency of universalist rhetoric.

Limitations

But in deconstructing the subject, they also dissolve the foundation for any non-arbitrary affirmation of worth. Without a stable human essence, moral language becomes self-referential or purely strategic. In healthcare, this opens the door to ethical nihilism: if there is no inherent human nature, then there is no ground on which to assert the inviolability of the vulnerable.

This brief survey reveals a shared limitation across otherwise diverse frameworks: the absence of an ontological grounding for the human person. Whether focused on recognition, capability, procedure, or critique, these theories tend to treat dignity as a product—socially constructed, functionally measured, or procedurally enacted—rather than as a reflection of intrinsic being. It is precisely this ontological deficit that the next sections aim to address.

Conceptual consequences for healthcare ethics

The absence of a coherent, ontologically grounded notion of human dignity is not a merely academic problem. In clinical settings, this theoretical deficit manifests as ethical confusion, inconsistency, and in some cases, as dehumanization. When dignity is redefined as functional ability, autonomous decision-making, or societal recognition, the scope of who is considered “fully human” narrows—often subtly, but with profound implications.

Dignity in end-of-life decisions

In debates surrounding end-of-life care, the term “death with dignity” is frequently employed to justify practices such as physician-assisted suicide or euthanasia. Here, dignity is often reduced to autonomy—the capacity to make decisions about one’s own life and death. While autonomy is a real good, its elevation to the defining criterion of dignity results in a deeply problematic inversion: the person whose autonomy is impaired is seen as having lost their dignity, and thus becomes eligible for termination.

This view fails to recognize that dignity is not diminished by suffering or dependency, nor by the loss of self-determination. On the contrary, the final stages of life often reveal the depth of human worth in a more radical way—through vulnerability, relational interdependence, and existential confrontation. A dignity based on being, not doing, affirms the sacredness of life even in its most fragile moments.

Dignity and disability

In contexts of disability, dignity theories based on capability or social contribution struggle to uphold equal moral worth. Individuals with severe cognitive or physical impairments may not meet the thresholds defined by capabilities theory or recognition frameworks, especially when these are interpreted through able-bodied norms (Taylor 1994; Nussbaum 2006).

This has led, in some cases, to the medical neglect or even active withdrawal of care from disabled individuals—not because of clinical futility, but because of perceived lack of “quality of life.” The silent logic at play is utilitarian: if dignity is measured by functioning or autonomy, then those who lack these are, implicitly, less worthy.

An ontological view of the human person resists this reductionism. It affirms that every person, regardless of capacity or consciousness, possesses dignity by virtue of being—not by fulfilling externally imposed criteria.

Dignity in the beginnings of life

Similar distortions appear in the treatment of human life at its earliest stages. In reproductive technologies, genetic screening, and embryonic research, human embryos are frequently regarded as “pre-personal,” lacking full dignity until they acquire certain features—neurological development, sentience, or self-awareness (Meilaender 2009). This move severs the link between human nature and human worth.

The result is a selective ethic, in which some lives are welcomed and others are discarded based on their potential utility or desirability. The notion of “conditional dignity”

here mirrors broader social attitudes toward the vulnerable: where ontology is denied, arbitrariness prevails.

These examples illustrate a common thread: when dignity is detached from what grounds the inherent worth of the human being, it becomes malleable—shaped by functional, legal, or social criteria. In such a climate, ethical judgments lose their stability, and the weakest pay the highest price.

In the next section, we argue that only a return to an ontological understanding of the person can restore coherence, universality, and moral depth to the concept of dignity—and with it, to the very heart of clinical ethics.

The ontological foundation of human dignity

In contrast to contemporary theories that root human dignity in autonomy, function, or recognition, we propose that dignity is grounded in the ontological structure of the human being. This is not a romantic assertion, nor an appeal to religious sentiment. It is a metaphysical claim: dignity arises from what the human person is, not from what the person does, feels, or achieves. The conceptual fluidity surrounding the term—which today is invoked across disciplines without shared content—has obscured its foundations and weakened its moral force². Restoring clarity requires returning to the being of the human person as the source of dignity.

Some contemporary thinkers have attempted to recover a universal meaning for dignity by emphasizing the moral singularity of each individual. One example is the political theorist George Kateb, who sees dignity as grounded in the “irreplaceability” of every person and in the human capacity for moral imagination. For Kateb, dignity is not derivative of community or religion but of the individual’s status as a moral being who can perceive and respond to the world in a uniquely human way (Kateb 2011). While this approach affirms intrinsic value, it remains conceptually dependent on subjective moral autonomy, rather than on a shared ontological structure.

The human being as a unified substance

The human being is not a collection of parts or a temporary aggregation of functions. Rather, the person is a unified, living substance, composed of body and soul, matter and form, integrated into a single reality. This unity is not accidental, but essential. To be human is to be a rational and embodied

subject—not merely conscious, but capable of truth, love, and moral responsibility.

This ontological integrity precedes any social recognition or functional capacity. It means that the human being is a bearer of value by nature, not by convention. Dignity, then, is not conferred. It is not earned. It is not subject to withdrawal. It is simply present—in every human life, from conception to natural death.

Rationality and interiority

What distinguishes the human person from all other beings is the capacity to transcend mere instinct or reaction. The person is capable of interiority—of reflecting, choosing, and orienting their life toward ends that are not merely biological. This interiority, rooted in reason and will, is the formal principle of human dignity (Crosby 1996).

Even when obscured by illness or immaturity, this rational nature remains. A sleeping person, a fetus, or a patient in a coma does not cease to be human, because their nature is intact—even if their faculties are momentarily inoperative. Dignity is not a measure of actualization, but of essence.

Embodiment and relationality

Human dignity is not opposed to vulnerability or limitation. In fact, embodiment is essential to personhood. The human person is not a mind trapped in a body, but a body-soul unity (Spaemann and Persons 2006). This embodied existence means that the human condition includes dependency, suffering, aging, and death—not as accidents to be eliminated, but as dimensions of a life lived in time.

Moreover, this embodiment implies relationality. No one comes into the world or survives alone. The person is always embedded in a web of relations—familial, communal, existential. To care for the sick, the weak, or the unborn is not an act of generosity toward an inferior being, but a recognition of shared nature and destiny.

Ontology resists reduction

When dignity is anchored in the very being of the human person, it offers what contemporary theories often lack: stability. The human person remains the same in value whether strong or weak, young or old, conscious or unconscious. The dignity of a person with Alzheimer’s is equal to that of a healthy adult, not because of what they can do, but because of who—and what—they are.

This ontological account offers a framework capable of resisting the pressures of utilitarianism, legal positivism, and cultural relativism. It restores moral clarity where ambiguity now reigns, and it protects the vulnerable not through

² Jean-Pierre Dupuy (2013) warns that the concept of dignity, when evacuated from its sacred or ontological background, becomes susceptible to arbitrary appropriation. See *The Mark of the Sacred* (Dupuy 2013).

sentiment, but by appealing to the reality of their intrinsic worth.

Nonetheless, the persistence of “dignity” in legal, bio-ethical, and political discourses—despite its conceptual opacity—signals its normative appeal. As Christopher McCrudden has shown in his survey of the use of dignity in international law, the term functions as a placeholder for moral consensus across divergent traditions. Its utility lies precisely in its ambiguity, which allows for convergence without philosophical agreement (McCrudden 2008). Yet, this pragmatic function cannot substitute for a coherent account of *why* all human beings possess worth—a question that demands ontological depth.

This perspective aligns with the foundational language of international human rights instruments. The Universal Declaration of Human Rights (1948) opens with the affirmation of “the inherent dignity and the equal and inalienable rights of all members of the human family,” and Article 1 declares: “All human beings are born free and equal in dignity and rights” (General 1993). These formulations reflect an intuition that dignity precedes legal status or functional capacity—it is not granted, but recognized. However, the philosophical grounding of such dignity remains contested, and without a robust foundation, these affirmations risk becoming rhetorical rather than normative.

In the following section, we explore how this account of dignity not only withstands theoretical scrutiny, but also offers a reliable compass for ethical decision-making in healthcare—where the stakes are human lives.

Ontological integrity and clinical application

A concept of dignity rooted in the ontological reality of the human person is not an abstract or impractical ideal. On the contrary, it offers the most coherent and resilient foundation for clinical ethics—one that resists the shifting tides of cultural norms, technological capabilities, or institutional pressures. When we understand the person as a rational, embodied substance with intrinsic worth, every aspect of healthcare is reoriented toward respect for being, not just for choice, performance, or prognosis.

From patient to person

In many modern healthcare systems, the patient is implicitly reduced to a case, a pathology, or a bearer of symptoms. The ontological view restores the person to the center. A person is not defined by illness, diagnosis, or capacity, but by their unrepeatable existence (MacIntyre 1999). This shift transforms the clinical encounter: it is no longer a transaction of services, but a moral relationship between persons.

The healthcare professional, under this light, becomes not merely a provider of solutions but a custodian of human meaning. The act of care is not simply functional—it is ethical, even contemplative. It recognizes that healing is not always curing, and that presence, fidelity, and compassion can be modes of affirming dignity where medicine cannot eliminate suffering.

Ethical coherence in vulnerable cases

Difficult clinical cases—end-of-life care, neonatal treatment limits, disability, mental illness—often strain ethical decision-making. The temptation in such cases is to rely on subjective assessments of “quality of life” or projections of future autonomy. But these criteria are unstable and often discriminatory.

The ontological approach, by contrast, provides a non-arbitrary criterion: if the being is human, the dignity is intact. This eliminates moral confusion and reorients clinical decisions around the inherent worth of the person, not their perceived utility, awareness, or potential.

For example:

- A comatose patient is not a “vegetative state,” but a person whose current incapacity does not erase their value.
- A child born with severe disabilities is not a “life unworthy of life,” but a bearer of the same dignity as any other child.
- A dying patient is not a burden to be managed, but a person to be accompanied to the threshold of eternity with reverence and care (Sulmasy 2007).

Restoring the vocation of medicine

Finally, grounding ethics in ontology restores a vision of medicine as a moral vocation, not merely a technical enterprise. The physician is not a neutral executor of patient preferences, nor an engineer of outcomes, but a servant of the person (Pellegrino and Thomasma 1993). Clinical judgment, in this context, must be guided not only by empirical data but by a deep understanding of what it means to be human.

This does not negate the importance of autonomy, competence, or consent—but it places them in a hierarchy. The right to choose must be guided by the truth of who the chooser is. Freedom, separated from truth, becomes self-destructive. True care means guiding patients—even gently opposing them, when necessary—toward choices that honor their own nature.

An ontologically grounded ethics of dignity, therefore, is not a return to paternalism, but a movement toward moral

realism: the courage to act in fidelity to the truth of the human person, even when such fidelity costs something.

In the final section, we will draw together the philosophical and clinical threads of this argument, and reaffirm the urgency of recovering the meaning of the human person in a time of ethical disorientation.

Conclusion: recovering the meaning of the human person

In an age marked by rapid technological advances, moral pluralism, and institutional uncertainty, the concept of human dignity has become a frequent reference point—yet one increasingly emptied of stable meaning. Contemporary theories, though often well-intentioned, fail to provide a coherent and universal foundation for the value of human life. Whether grounded in autonomy, functional capacity, recognition, or procedural consensus, these frameworks lack the grounding necessary to uphold moral clarity in the face of real human vulnerability.

This article has argued that only a return to the ontological foundation of the human person can restore coherence and integrity to the discourse on dignity. The human being is not a construct, not a bundle of faculties or social relations, but a unified, rational, embodied substance—possessing dignity simply by being what it is. This truth does not change with age, ability, consciousness, or circumstance.

Such a foundation does not belong to any one ideology, religion, or cultural system. It arises from the very structure of reality. It demands no sentimentality, no ideological allegiance—only fidelity to the truth of what the human person is.

In healthcare, this truth has profound implications. It elevates the clinical encounter from a technical act to a moral relationship. It protects the weakest not by invoking compassion alone, but by recognizing that their being demands reverence. It reorients medicine toward its original vocation: the care of the person in their full, embodied humanity.

To recover the meaning of human dignity is, ultimately, to recover the meaning of the human person. And to do so is not a luxury—it is a necessity. For where the truth of the person is denied, ethics becomes arbitrary, and medicine itself risks becoming inhuman.

This is the task before us: not to invent new values, but to stand firm in what is already true—to defend, with quiet strength and intellectual rigor, the dignity that is not granted by society, but given by being.

Funding Open access funding provided by FCT/FCCN (b-on).

Declarations

Conflict of interest The author declares no conflicts of interest relevant to the content of this article.

Ethical approval This article does not contain any studies with human participants or animals performed by any of the authors.

Informed consent Not applicable.

Open Access This article is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License, which permits use, sharing, adaptation, distribution and reproduction in any medium or format, as long as you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons licence, and indicate if changes were made. The images or other third party material in this article are included in the article's Creative Commons licence, unless indicated otherwise in a credit line to the material. If material is not included in the article's Creative Commons licence and your intended use is not permitted by statutory regulation or exceeds the permitted use, you will need to obtain permission directly from the copyright holder. To view a copy of this licence, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

References

- Angabem, G. 1998. *Homo sacer: Sovereign power and bare life*. Stanford: Stanford University Press.
- Butler, J. 2004. *Undoing gender*. New York: Routledge.
- Crosby, J. 1996. *The selfhood of the human person*. Washington, DC: Catholic University of America.
- Dupuy, J. P. 2013. *The mark of the sacred*. Stanford: Stanford University Press.
- Dworkin, R. 1993. *Life's dominion: An argument about abortion, euthanasia, and individual freedom*. New York: Vintage.
- General Assembly of United Nations. 1993. Universal Declaration of Human Rights. In *Paris*. Available from: <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>
- Habermas, J. 1996. *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy*. Cambridge: MIT Press.
- Honneth, A. 1995. *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts*. Cambridge: MIT Press.
- Kateb, G. 2011. *Human dignity*. 10. Cambridge: Belknap Press of Harvard University.
- MacIntyre, A. 1999. *Dependent rational animals: Why human beings need the virtues*. Chicago: Open Court.
- McCrudden, C. 2008. Human dignity and judicial interpretation of human rights. *European Journal of International Law* 19(4):665–724.
- Meilaender, G. 2009. *Body, soul, and bioethics*. Notre Dame: University of Notre Dame.
- Nussbaum, M. 2006. *Frontiers of justice: Disability, nationality, species membership*. Cambridge: Harvard University Press.
- Pellegrino, E. D., and D. Thomasma. 1993. *The virtues in medical practice*. New York: Oxford University Press.
- Rosen, M., and Dignity. 2012. *Its history and meaning*. 3. Cambridge: Harvard University Press.
- Sen, A. 1999. *Development as freedom*. New York: Knopf.
- Spaemann, R., and Persons. 2006. *The difference between someone and something*. Oxford: Oxford University Press.
- Sulmasy, D. 2007. Human dignity and human worth. In *Bioethics: An introduction to the history, methods, and practice*, 2nd ed., 95–105. Sudbury, MA: Jones & Bartlett.

Taylor, C. 1994. The politics of recognition. In *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*, ed. A. Gutmann. 25–73. Princeton: Princeton University Press.

Publisher's note Springer Nature remains neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.

ANEXO C – Artigo publicado

Título: *Human Dignity and the Metaphysical Crisis in Postmodern Ethics*

Autoras: Patrícia Frantz, Francisca Rego, Stela Barbas

Revista: *The Linacre Quarterly*. 2025; 0(0).

DOI: [10.1177/00243639251390484](https://doi.org/10.1177/00243639251390484)



Human Dignity and the Metaphysical Crisis in Postmodern Ethics

The Linacre Quarterly
1–8
© Catholic Medical Association 2025



Article reuse guidelines:
sagepub.com/journals-permissions
DOI: 10.1177/00243639251390484
journals.sagepub.com/home/lqr



Patrícia Frantz, MS^{1,2,3} , Francisca Rego, PhD¹
and Stela Barbas, PhD¹

Abstract

The concept of human dignity is frequently invoked in contemporary ethical, legal, and political discourse, yet often remains ungrounded in any coherent ontological framework. This article argues that the contemporary fragility and fragmentation of the idea of dignity stem from a deeper metaphysical crisis: the abandonment of a realist conception of human nature and the rise of nominalism. By contrasting nominalism with Aristotelian-Thomistic realism, it shows that human dignity cannot be coherently sustained without recognizing a stable and objective human essence. Through historical and philosophical analysis, the article traces how modern thought has increasingly severed the link between language and being, replacing the classical understanding of personhood with functional, procedural, or relational definitions. As a result, dignity is frequently tied to contingent attributes such as autonomy, sentience, or cognitive performance—criteria that exclude the most vulnerable members of the human family. The article examines how this metaphysical shift affects bioethical deliberations in areas such as embryonic research, end-of-life care, artificial intelligence, and transhumanism. It argues that without a stable ontological foundation, dignity becomes a rhetorical construct, vulnerable to technocratic reductionism and moral relativism. In response to contemporary objections—including pluralism, autonomy, and historicism—the article defends the ongoing relevance of a realist metaphysics. Far from suppressing freedom or diversity, it provides the necessary framework for dialogue, responsibility, and moral coherence. It concludes that defending human dignity in the postmodern age requires more than legal instruments or ethical consensus: it demands a renewed inquiry into the being of the human person, and the metaphysical foundations that make dignity not only intelligible but inviolable.

Keywords

Aristotelian-Thomistic anthropology, bioethics, human dignity, nominalism, personhood, philosophy of health care and ethics

Introduction

In recent decades, the concept of human dignity has become a central—and increasingly contested—reference point in the fields of bioethics, law, and emerging technologies. While widely invoked in policy documents, ethical frameworks, and public discourse, its

¹Universidade do Porto, Porto, Portugal

²Universidade do Sul de Santa Catarina, Palhoça, Brazil

³Faculdade Mar Atlântico, Rio de Janeiro, Brazil

Corresponding Author:

Patrícia Frantz, Faculty of Medicine, Universidade do Porto, Alameda Prof. Hernâni Monteiro, 4200-319 Porto, Portugal.
Email: patyfrantz@gmail.com

philosophical foundations remain obscure, often reduced to subjective preferences, procedural consensus, or functional attributes such as autonomy or cognitive capacity. This erosion of conceptual clarity reflects not only a crisis in moral language but a deeper metaphysical rupture: the progressive abandonment of a stable ontology of the human person.

This article argues that contemporary impasses surrounding human dignity cannot be properly addressed without revisiting their metaphysical underpinnings. The contrast between *realism*, particularly in its Aristotelian-Thomistic formulation, and *nominalism*, as developed in late medieval thought and expanded in modernity, offers a decisive framework for this inquiry. Whereas realism conceives the human being as a rational and spiritual substance possessing an intrinsic essence, nominalism denies the objective reality of universals, reducing identity to linguistic or functional conventions. These differing ontologies carry profound implications for how dignity is understood, protected, or denied.

The purpose of this article is to critically compare these two metaphysical paradigms—realism and nominalism—and to evaluate their consequences for the concept of human dignity. Through a philosophical and historical approach, this study examines how each framework defines the human person, grounds moral worth, and responds to the ethical challenges posed by contemporary biopolitics and technoscientific transformations.

By recovering the metaphysical dimension of personhood, the article seeks to contribute to a more coherent and robust foundation for human dignity, one that resists both the fragmentation of postmodern relativism and the reductionism of functionalist ethics.

The Human Dignity Discourse: Frequently Invoked, Rarely Grounded

In contemporary ethical, legal, and biotechnological discourse, the notion of human dignity is both omnipresent and conceptually unstable.

As scholars have observed, the term “dignity” often functions more as a rhetorical symbol than as a philosophically grounded principle. George Kateb argues that dignity, although invoked as a universal human right, suffers from vagueness and overextension, which undermines its normative force (Kateb 2011). Similarly, Ruth Macklin provocatively claims that dignity is simply a “useless concept,” redundant in the presence of more precise notions like autonomy or respect for persons (Macklin 2003).

This ambiguity is not accidental but reflects a deeper philosophical impasse. Modernity has witnessed the progressive erosion of metaphysical conceptions of human nature, replacing them with procedural, functional, or subjective criteria. In juridical language, dignity is often tied to autonomy and rational self-determination. In bioethics, it is associated with sentience, cognitive capacity, or relational embeddedness. However, all of these frameworks raise a fundamental question: what makes every human being, regardless of condition or capacity, equally worthy of respect?

Without a stable ontological foundation—without a shared nature that precedes and grounds recognition—dignity becomes fragile and contingent. It is not enough to affirm the principle; one must ask what kind of anthropology sustains it. As Charles Taylor notes, modern pluralist societies operate with implicit “background anthropologies” that decisively shape ethical reasoning and political judgments (Taylor 1989).

The premise of this article is that recovering a coherent and enduring conception of dignity requires more than political consensus or ethical intuition. It demands a metaphysical reorientation: a renewed engagement with the being of the person as the ontological ground of moral worth. Only then can dignity cease to be a fluctuating construct and recover its status as a universal and objective principle.

The Classical Foundations of Human Dignity

By a metaphysical framework, we refer to the investigation of the first principles of reality

—those stable and universal features that make a being what it is. In the Aristotelian-Thomistic tradition, metaphysics seeks to understand the essence of things, especially the human being, not merely as a sum of biological functions or psychological states, but as a unified composite of body and soul, matter and form. Such a framework affirms that the human person has an intelligible nature—a stable “whatness”—that grounds their capacities, dignity, and purpose. Rather than constructing identity from shifting social or functional attributes, this approach roots personhood in the very act of being (*esse*), which is received from a transcendent source and ordered toward the good. To embrace a metaphysical understanding is to acknowledge that reality is not reducible to what can be measured or manipulated: it has depth, finality, and meaning that precede our constructions and judgments.

Nominalism, Realism, and the Crisis of Human Dignity

While contemporary debates on human dignity often appear as disputes over language, policy, or methodology, they are in fact symptoms of a deeper philosophical rupture. At the heart of this rupture lies the tension between two fundamentally different views of reality: realism, which affirms the objective existence of universal natures, and nominalism, which denies them.

Nominalism, as articulated most influentially by William of Ockham¹ in the fourteenth century, holds that only individual things exist in reality. Universal terms such as “human nature” or “personhood” do not correspond to anything real outside the mind; they are mere names (*nomina*) we give to similarities we perceive. In contrast, the realist tradition—upheld by Aristotle and developed by Aquinas—affirms that universals have a basis in reality and that shared natures are not just conceptual groupings, but ontological truths.

This shift from realism to nominalism fractured the link between language and being, and in doing so, it destabilized the very ground

on which concepts like human dignity rest. Understanding this philosophical shift is essential to grasping how the conceptual foundations of dignity have been progressively eroded.

Within the Aristotelian-Thomistic tradition, the human being is conceived as an individual substance of rational nature, whose dignity derives from its ontological structure—that is, from the capacity to know truth, choose the good, and be ordered toward transcendence. This understanding upholds the inviolability of human life from conception to natural death, regardless of functionality, consciousness, or autonomy (Pieper 1966; Wojtyła 1979). From a Thomistic standpoint, this is grounded in the metaphysical unity of body and soul. Drawing on Aristotle’s hylomorphic framework, Thomas Aquinas describes the human person as a composite of form (soul) and matter (body), where the soul is not merely a set of faculties but the substantial form—the very principle of life. Even when the body is severely impaired, as in cases of anencephaly or irreversible coma, the soul remains present so long as there is life, because it is the soul that animates the body. Human dignity, therefore, does not depend on the actualization of rational powers, but on the enduring presence of the human soul as the bearer of a natural orientation toward truth, goodness, and communion with God. This orientation, though sometimes impeded by material limitations, is never erased. Each person retains their intrinsic worth as a unique and unrepeatable creature, created in the image of God and capable in species—if not always in act—of knowing and loving Him. Thus, even the most materially diminished individual is not a defective subject, but a full member of the human family, whose dignity calls forth not pity, but reverence.

Nominalism, by contrast, denies the extramental reality of universals and breaks the bond between concepts and being. For William of Ockham, universals are merely names applied to multiple individuals based on perceived similarities, without any shared ontological content (Gilson 1991). This rupture between language and reality initiated a philosophical path in which the concept of “person”

ceased to be an ontological datum and became defined by mutable external criteria such as cognition, autonomy, or social recognition.

This shift has profound practical implications. Without a shared ontological foundation, it becomes difficult to affirm universal dignity. The human being is increasingly interpreted through functional categories—as producer, consumer, or technological agent—and dignity becomes contingent on the capacity to act or participate in social frameworks. This perspective has shaped some strands of contemporary biocentrism and ecocentrism, in which the human species is often viewed as equal to, or even more harmful than, other forms of life (Callicott 1989; Naess 1973).

Thinkers such as Peter Singer and Paul Taylor have proposed ethical frameworks that no longer center human dignity on rational or spiritual essence, but on sentience, environmental integration, or functional performance (Singer 1979; Taylor 1986). From this viewpoint, dignity becomes conditional and negotiable, legitimizing practices such as abortion, euthanasia, embryo disposal, and even population control in the name of ecological stability (Naess 1973).

This conceptual erosion is further exacerbated by philosophical trends influenced by nominalism, such as deep ecology, where all beings are considered transient expressions of a universal energy flow without ontological hierarchy (Callicott 1989; Naess 1973). The very distinction between human and nonhuman is dissolved in favor of absolute ecological parity. Without a metaphysics that distinguishes degrees of being, ethical criteria become arbitrary.

Aristotelian-Thomistic realism, by contrast, provides a coherent ontological alternative. It acknowledges the diversity of created beings while preserving a hierarchy of forms and ends, where the human being occupies a unique place—not by arbitrary supremacy, but due to the capacity for logos and moral responsibility. It is this openness to truth and the good that founds human dignity and sustains its ethical and legal protection (Wojtyła 1979).

Nominalism: Dissolution of Nature, Fragmentation of the Person

The metaphysical consequences of nominalism extend far beyond the denial of universals. By rejecting the extramental reality of shared natures, nominalism severs the link between being and meaning, and thus between nature and identity. What was once understood as a stable essence—such as the human being as a rational and moral agent—is now treated as a contingent construct, defined by shifting linguistic, social, or functional criteria (Gilson 1991).

In this view, language is no longer a medium for revealing the structure of reality, but a practical tool to classify phenomena according to convenience or utility. William of Ockham's insistence that universals are only mental labels imposed on individual things lays the groundwork for a world in which categories like "human," "person," or "dignity" are no longer rooted in ontological realities, but in sociopolitical agreements or biological performance (Gilson 1991).

This reconceptualization has profound historical and contemporary consequences. In early modernity, political theorists such as Thomas Hobbes and John Locke advanced contractualist models of society that implicitly abandoned any metaphysical grounding for the common good. The human being was reduced to a self-interested individual, defined not by an intrinsic telos, but by external relations of power and exchange. The rise of liberal individualism coincided with the growing marginalization of teleological and essentialist understandings of human nature (Pieper 1966; Wojtyła 1979).

In contemporary settings, the effects of this shift are especially visible in biotechnological discourse and in the ethics surrounding artificial intelligence. The human person is no longer considered an end in itself but a platform for optimization, enhancement, or replacement. In transhumanist literature, for example, dignity is often reinterpreted as the capacity to improve, self-program, or transcend biological limitations

through technological means (Bostrom 2003). Similarly, some proponents of bioethics, such as Peter Singer, argue that moral consideration should be based not on species membership but on traits like sentience or autonomy—criteria that exclude many humans while potentially including machines or animals (Singer 1979).

This reduction of the person to cognitive or functional parameters echoes the nominalist logic: if there is no shared essence, dignity becomes a matter of performance. The notion of “person” is detached from being and redefined through ability, productivity, or utility. As a result, entire classes of human beings—such as embryos, individuals with disabilities, or the elderly—are at risk of being excluded from moral and legal protection.

Moreover, in the context of AI development, the absence of ontological criteria to distinguish human intelligence from artificial simulation aggravates this crisis. As explored by authors like Hubert Dreyfus and Joseph Weizenbaum, even the most advanced machines lack intentionality, consciousness, and moral responsibility—qualities inseparable from the metaphysical concept of personhood (Dreyfus 1992; Weizenbaum 1976). Yet, without a robust ontology, the boundary between human and nonhuman becomes blurred, opening the door to ethical relativism and technocratic control.

In summary, nominalism does not merely challenge an abstract philosophical system. It displaces the very ground on which the human being could be recognized as a bearer of inherent worth. Once the person is reduced to a node in a network of functions, rights and protections are no longer inalienable but conditional. Against this trend, only a return to a metaphysical understanding of human nature can reestablish dignity as a nonnegotiable principle.

Contemporary Objections and Philosophical Responses

Efforts to recover a robust foundation for human dignity frequently encounter resistance within contemporary philosophical and

bioethical discourse. While these objections vary in form, they tend to converge in a rejection of essentialism and of any stable account of human nature. Paradoxically, however, these critiques often underscore the very need for the kind of grounding they reject.

One common objection stems from moral pluralism. In pluralistic and secular societies, it is argued, there can be no appeal to a shared philosophical anthropology without imposing a particular worldview. Figures like Jürgen Habermas advocate for a procedural ethics based on communicative rationality, and Axel Honneth roots dignity in intersubjective recognition within social frameworks (Habermas 2003; Honneth 1996). While these models rightly emphasize the social dimension of moral life, they struggle to explain why all individuals, *prior* to recognition, ought to be respected. Without a stable human nature as reference, dignity becomes a contingent construct—always susceptible to exclusion. In contrast, a realist ontology offers not dogma but the precondition for meaningful dialogue and enduring moral commitments.

A second objection concerns autonomy. From this perspective, any appeal to a fixed human essence is seen as a threat to self-determination. Yet autonomy itself presupposes a subject that endures—capable of knowledge, choice, and responsibility. As Robert Spaemann has argued, freedom is not the invention of the self out of nothing, but a participation in the intelligibility of being (Spaemann 2006). Absent this intelligibility, autonomy loses its moral depth and collapses into arbitrariness. Far from opposing freedom, a realist account makes it possible.

Technological developments present another challenge. In an age of biotechnology and artificial intelligence, some propose that any notion of fixed human nature is obsolete. Transhumanist thinkers like Nick Bostrom envision the ethical reshaping of personhood to suit emerging capabilities (Bostrom 2003). Yet, as Hans Jonas cautioned, the very expansion of power demands a deeper moral anchor, not its abandonment (Jonas 1984). If personhood is defined by technical standards, it

ceases to be a moral constant and becomes a moving target.

Historicism and language-centered philosophies add a final layer of critique. Thinkers such as Michel Foucault and Judith Butler argue that concepts like “person” and “dignity” are historically contingent and discursively constructed (Butler 2004; Foucault 1995). This view rightly exposes the political entanglements of moral language, but risks eroding the possibility of truth. Étienne Gilson reminds us that to recognize historical development is not to surrender to relativism: history presupposes a subject capable of bearing meaning across time (Gilson 1991).

Ultimately, these critiques reveal the very fragility that a realist anthropology seeks to address. Without a shared understanding of what it means to be human, “dignity” becomes a rhetorical term—appealing, but unstable. A realist account does not ignore pluralism, freedom, history, or science; rather, it offers a horizon in which these dimensions can be harmonized without dissolving the subject.

This grounding is not only philosophically coherent—it is ethically necessary. Consider a patient in a persistent vegetative state: while functionalist accounts may withdraw moral status due to the absence of consciousness or autonomy, a realist anthropology maintains that the person remains fully dignified, because their being—the unity of body and soul—endures. Likewise, an infant with anencephaly or an elderly patient with advanced dementia cannot be assessed by cognitive metrics alone. Their worth is not accidental, but intrinsic. Medical care, when rooted in this vision, is no longer guided by arbitrary standards, but by a principled recognition of the equal and unrepeatable value of every human being.

Conclusion

Amid accelerating technological transformation and mounting ethical uncertainty, the concept of human dignity stands as both indispensable and endangered. Its widespread invocation across legal, biomedical, and political spheres is often

inversely proportional to the solidity of its philosophical foundations. As this article has demonstrated, the nominalist break with classical metaphysics—most notably the denial of universals and the severing of language from being—has led to a conception of the human person that is fragmented, functional, and ultimately negotiable.

From early modern contractualism to contemporary transhumanism, from relativist ethics to the logic of artificial intelligence, the consequences of this metaphysical rupture are unmistakable: dignity becomes contingent upon cognitive performance, social recognition, or technological viability. It is reduced to a status conferred rather than an inherent quality—vulnerable to utilitarian reasoning, biotechnological redefinition, and ideological manipulation.

In contrast, the realist tradition, particularly in its Aristotelian-Thomistic articulation, offers a coherent and enduring framework. Here, the human being is a rational and spiritual substance, endowed with an intelligible nature and oriented toward truth, goodness, and transcendence. Dignity, within this vision, is not a construct but a recognition of what already is—a manifestation of the being of the person, not of social consensus or functional criteria.

To defend human dignity in this historical moment requires more than regulatory measures or moral sentiment. It demands a return to the foundational philosophical question: *what is man?* Without a metaphysical grounding of the person, dignity becomes indistinguishable from utility or preference—an empty signifier vulnerable to the pressures of ideology, technology, and cultural flux.

Reclaiming dignity thus entails more than preserving human rights; it requires restoring a vision of the human being as a bearer of intrinsic worth, whose value precedes every act, capacity, or recognition. Only such a vision can sustain a truly human bioethics—one capable of resisting the drift toward technocratic reductionism and grounding moral responsibility in the very structure of being.

ORCID iD

Patricia Frantz  <https://orcid.org/0000-0003-3198-8472>

Ethical Approval

This article does not contain any studies with human participants or animals performed by any of the authors.

Funding

The authors received no financial support for the research, authorship, and/or publication of this article.

Declaration of Conflicting Interests

The authors declared no potential conflicts of interest with respect to the research, authorship, and/or publication of this article.

Note

1. This reference to nominalism concerns the philosophical legacy of William of Ockham (c. 1287–1347), who denied the real existence of universal natures outside the mind. Unlike Aristotelian-Thomistic realism, which holds that concepts like *humanity* or *justice* correspond to real shared natures, Ockham argued that such terms are mere linguistic conventions applied to similar individuals. This rejection of universals did not abolish metaphysics entirely but severed the link between being and intelligibility. As a result, categories like *personhood* and *dignity* lost their ontological grounding and became contingent on shifting perceptions. Though seemingly technical, this shift laid the groundwork for modern legalism, moral voluntarism, and the current difficulty in affirming universal human dignity.

References

- Bostrom, Nick. 2003. "Transhumanist Values." In *Ethical Issues for the 21st Century*, edited by Frederick Adams, 3–14. Amherst, NY: Prometheus Books.
- Butler, Judith. 2004. *Undoing Gender*. New York: Routledge.

- Callicott, J. Baird. 1989. *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*. Albany, NY: SUNY Press.
- Dreyfus, Hubert L. 1992. *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Foucault, Michel. 1995. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage.
- Gilson, Étienne. 1991. *The Spirit of Medieval Philosophy*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Habermas, Jürgen. 2003. *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity Press.
- Honneth, Axel. 1996. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Jonas, Hans. 1984. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kateb, George. 2011. *Human Dignity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Macklin, Ruth. 2003. "Dignity Is a Useless Concept." *BMJ* 327 (7429): 1419–20.
- Naess, Arne. 1973. "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement." *Inquiry* 16 (1–4): 95–100.
- Pieper, Josef. 1966. *The Four Cardinal Virtues*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Singer, Peter. 1979. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spaemann, Robert. 2006. *Persons: The Difference Between "Someone" and "Something"*. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Taylor, Paul. 1986. *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Weizenbaum, Joseph. 1976. *Computer Power and Human Reason: From Judgment to Calculation*. San Francisco: W. H. Freeman.
- Wojtyła, Karol. 1979. *The Acting Person*. Dordrecht: Reidel Publishing Company.

Author Biographies

Patricia Frantz, MD, is a professor of medicine at the University of Southern Santa

Catarina (UNISUL), Brazil. With a master's degree in health sciences, she is a PhD student in bioethics, University of Porto, Porto, Portugal. Patrícia is also a postgraduate student in philosophy and theology at Faculdade Mar Atlântico, Brazil.

Francisca Rego is an invited assistant professor at the Faculty of Medicine of the University of Porto and has a PhD in palliative care of the faculty of medicine of the University of Porto

and a master's degree in clinical psychology of the Faculty of Psychology and Educational Sciences of the University of Coimbra.

Stela Barbas has a PhD in law from the University Autonomous School of Lisbon and master's degree in civil law from the Faculty of Law of the University of Coimbra. She is a guest professor at the Faculty of Medicine of the University of Porto and teaches in doctoral programs at this university.

ANEXO D – Artigo aceito para publicação

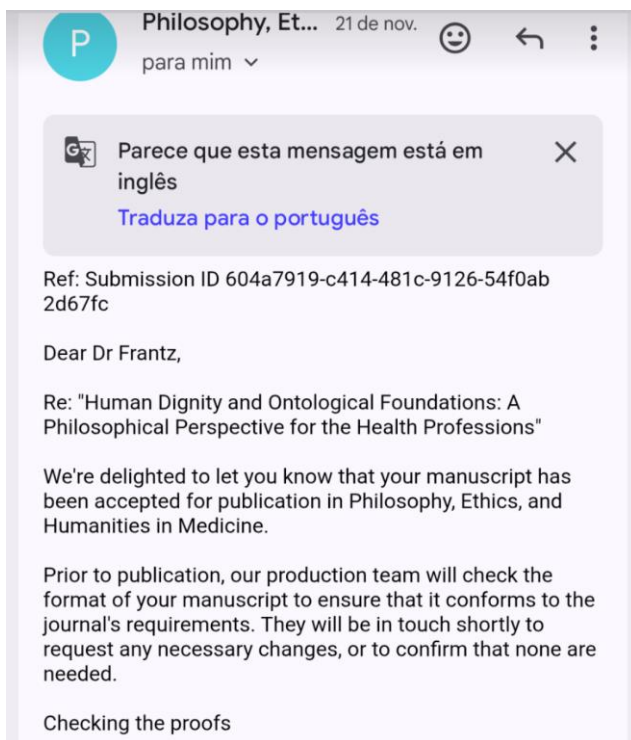
Título: *Human Dignity and Ontological Foundations: A Philosophical Perspective for the Health Professions*

Autoras: Patrícia Frantz, Francisca Rego, Stela Barbas

Revista: *Philosophy, Ethics and Humanities in Medicine*

Status: Aceito para publicação em 21/11/2025, atualmente em processo de produção editorial.

Observação: Este é o manuscrito final aceito, antes da diagramação pela revista.



Human Dignity and Ontological Foundations: A Philosophical Perspective for the Health Professions

Abstract

The question of what it means to be human remains one of the most fundamental inquiries in philosophy, with profound ethical implications, particularly in healthcare. This paper offers a conceptual framework for healthcare professionals by exploring the ontological status of the human being and the concept of personhood, grounded in classical metaphysical principles. Through a phenomenological, epistemological, axiological, and ontological lens, it proposes a unified understanding of human dignity that can inform and elevate clinical practice.

While the dialogue between Greek philosophy and the Judeo-Christian tradition established a robust and enduring notion of dignity, and Kantian ethics reinforced the centrality of the human being as an end in itself, the increasing compartmentalization of knowledge—though fruitful in some respects—has obscured the integral vision of the human person. In the medical field, this fragmentation can diminish awareness of the relational, existential, and spiritual dimensions essential to humane care.

In response, this paper reaffirms the relevance of philosophical anthropology for medical ethics. It contends that safeguarding human dignity amid contemporary scientific and technological challenges requires returning to an ontological vision of the person—one that transcends functionalist and reductionist models and restores the human being to the center of healthcare. By doing so, it offers professionals a deeper foundation for ethical discernment and compassionate practice.

Keywords

Human Dignity; Bioethics; Metaphysics; Medical Ethics; Medical Philosophy.

1. Introduction

What does it mean to be human? Far from being a merely theoretical question, this inquiry lies at the heart of some of the most urgent debates in contemporary bioethics. In contexts such as end-of-life decisions, the treatment of persons with disabilities, and the ethical challenges raised by emerging technologies, the answer to this question directly shapes both clinical practice and public policy. While the notion of “human dignity” has become a central pillar of bioethical discourse, it is often employed without a clear ontological foundation—leading to tensions, contradictions, and, at times, ethical ambiguities.

This article argues that the dignity of the human being cannot be reduced to functionalist criteria, such as self-consciousness or rational agency, as proposed by thinkers like Peter Singer (2011) and Michael Tooley (1998). Instead, we adopt an ontological approach in which dignity is inherent to the human being as such—prior to and independent of any capacities or social recognition. This is not a mere conceptual preference, but a fundamental ethical orientation. The way we define what it means to be human has direct implications for how we care for the most vulnerable among us.

In contemporary bioethics, the concept of the “person” is often separated from that of the “human being”—a distinction that has justified the exclusion of certain individuals from full moral status. Thinkers such as H. Tristram Engelhardt argue that only beings capable of rational moral agency qualify as persons, thereby grounding moral worth in functional criteria (Engelhardt 1996)^{bbbb}. Developed within analytical philosophy, this distinction has led to influential arguments denying moral status to infants, individuals with advanced dementia, or patients in persistent vegetative states. Within this framework, the human being—reduced to a biological substrate—becomes ethically relevant only if specific cognitive thresholds are met.

This article rejects such fragmentation. Following a Thomistic perspective, we argue that the human being is a *substantia individua rationalis*—an individual substance of a rational nature, whose dignity is grounded not in what they can do, but in what they are. This definition, originally articulated by Boethius (1999) and later refined by Aquinas (2012), affirms the unity of body and soul, matter and form, nature and transcendence. It stands in stark contrast to both Cartesian dualism, which severs mind from body, and to contemporary physicalism, which denies any spiritual or immaterial dimension to the human person.

This ontological understanding of the person has deep roots in both classical philosophy and the Judeo-Christian tradition. For the Greeks, human beings were defined by their rationality and capacity for contemplation (Reale 1990). In the biblical view, they are made in the image and likeness of God^{cccc}—entrusted with stewardship over creation and called to communion. These two currents converged to form a vision of the human being as a relational, moral, and transcendent being. Under this integrative model, anthropology, ethics, and metaphysics are inseparable.

The modern era, however, introduced a series of ruptures. With the rise of Cartesian thought, matter became the exclusive domain of science, while the soul was increasingly relegated to theology or private belief. The Enlightenment, despite affirming human dignity, redefined it through the lens of rational autonomy (Kant 2017). The ethical catastrophes of the 20th century—including genocides and totalitarian regimes—have raised questions about the adequacy of purely procedural or secular frameworks when they operate independently of a substantive philosophical anthropology. The adoption of the Universal Declaration of Human Rights in 1948 was a necessary moral response, but its philosophical foundations remain limited. While the preamble refers to the “inherent dignity” and the “equal and inalienable rights” of all members of the human family, it does not offer a clear ontological grounding for these affirmations (General Assembly of United Nations 1948).

^{bbbb} Although Engelhardt later embraced Eastern Orthodox Christianity, his bioethical framework consistently upheld a functionalist definition of personhood, grounded in analytical philosophy and libertarian ethics. This article engages that view critically, in favor of a metaphysical and ontological account of human dignity.

^{cccc} Genesis 1:27

Meanwhile, scientific and technological developments—such as the mapping of the human genome—have vastly expanded our empirical knowledge of the human body (Lander and et al 2001). Yet, as Max Scheler observed, the more science advances, the more elusive the meaning of “man” becomes (2008). Knowledge has multiplied, but understanding has fragmented. While the 20th century brought significant philosophical developments—particularly through existentialism and personalism—it also introduced a profound diversification of approaches to the human being (Burrow 1999). The ethical and political upheavals of the post-war period, the ecological crisis, and the cultural transformations of the 1960s shifted attention toward new urgencies, often decentering the human from metaphysical reflection.

The rise of bioethics itself reflects this turn, as it sought to respond to novel situations without necessarily resolving the deeper anthropological questions. As the concept of “rights” expanded, so did the contradictions surrounding it—especially in matters such as abortion, euthanasia, and freedom of conscience—revealing an underlying fragility in our concept of the human. In this context, the call for an interdisciplinary philosophical anthropology is not nostalgic but urgent. As Blanca Castilla de Cortázar argues, we must reconstruct the concept of the human being with intellectual rigor and ethical clarity, drawing upon philosophy, science, and culture (Castilla De Cortázar and González Ginocchio 2017).

This article responds to that call by grounding the concept of dignity in a classical philosophical anthropology—particularly the Thomistic tradition—seeking to offer a deeper and more coherent framework for ethical reflection in healthcare. The aim is not to introduce a novel definition of the human person, but to recover a metaphysical understanding capable of sustaining the normative weight that contemporary bioethics often attributes to the notion of dignity. This interdisciplinary investigation engages philosophical, anthropological, and medical perspectives, highlighting a lacuna in the formation of healthcare professionals: namely, the absence of a robust philosophical foundation for understanding the human person.

Critics of the concept of dignity, such as Ruth Macklin (2003), argue that it adds little to the principles already provided by autonomy, beneficence, and justice. Others, such as Singer, claim that dignity should apply only to “persons,” defined by functional criteria (Singer 2011). In contrast, this article reaffirms the centrality of dignity not as a derivative concept, but as a metaphysical property rooted in human nature. It contends that the erosion of this foundation weakens our ability to respond to the ethical challenges of our time.

The structure of the article follows a clear progression: grounded in the classical tradition, it begins with a reexamination of what it means to be human—through an inquiry into metaphysical principles, the faculties of the human being and the nature of the soul, the meaning of embodiment, and a brief account of human phenomenology and the historical development of the concept of person. It then contrasts ontological views of the person with functionalist and materialist perspectives, and finally turns to concrete implications in bioethics—arguing that a renewed metaphysical anthropology offers a more consistent and humane foundation for ethical action. The goal is not to provide a comprehensive history, but to recover the

metaphysical depth of the human question, and to clarify what is ultimately at stake in contemporary debates on human dignity.^{dddd}

2. Metaphysical^{eeee} Foundations According to the Classical Tradition

2.1 Essence and Substance

Rooted in the perennial insights of classical philosophy, our inquiry begins with a foundational distinction: that between essence and substance. These are not mere terminological artifacts, but conceptual instruments that allow us to perceive the inner intelligibility of being. As such, they serve as the threshold through which the human being—indeed, any being—becomes discernible not only as a datum of experience, but as a bearer of meaning.

Aristotle defines the nature of a thing as its essence—that which makes a being what it is (1991). Essence is expressed through the definition of an entity, describing its fundamental characteristics and purpose. For instance, the essence of a chair is to serve as an object for sitting. In the case of the human being, essence refers to what defines us as human, such as the capacity to reason, love, create, and transcend. Boethius complements this understanding by asserting that the essence of a being is that which gives form through the "specific difference," or what distinguishes it from other beings (1999). Thus, in this work, the term "nature" refers to this essence that renders something intelligible and confers its identity.

In the human being, composed of matter and form, both essence and the act of being coexist, with the latter serving as the principle of subsistence^{ffff}. Human essence is tied to form (or soul, as we will later discuss), while the body represents the matter that actualizes this essence. The union of matter and form is what defines the human being as an individual substance—that is, a being that exists independently and sustains itself.

For Aristotle, substance is the stable and permanent core of a being, that which makes it "itself." In the case of a human being, its substance is its nature, which remains constant despite changes over time. For example, even if a person undergoes physical or psychological changes, they remain the same substance throughout their life. In contrast, accidents are attributes that are not essential to the identity of the being but depend on

^{dddd} Language assistance and editorial support for this article were provided using AI tools. However, all ideas, structure, argumentation, and conceptual content are entirely the result of the authors' original research, reflection, and responsibility

^{eeee} *Metaphysical* refers to that which pertains to metaphysics, the branch of philosophy concerned with the fundamental nature of reality, being, and existence. It often deals with concepts that transcend the physical and empirical, such as the nature of the soul, the relationship between mind and matter, and the existence of ultimate causes or principles beyond sensory perception.

^{ffff} In Thomistic metaphysics, the concept of *actus essendi* ("act of being") refers to the metaphysical act that makes a being actually exist. Distinct from essence (what something is), *actus essendi* is the act by which a being is—a participation in the very act of existence. For Thomas Aquinas, it is this act that confers ontological dignity, grounding the irreducibility and metaphysical depth of the human person. See: Thomas Aquinas, *De Ente et Essentia* (Aquinas 1968); Lombo & Russo (2020).

the substance for their existence. For example, a person's height or skin color are accidents: they may change without altering who the person is in essence.

The biblical metaphor found in Jeremiah—"Before I formed you in the womb, I knew you"^{gggg}—can be philosophically interpreted as a reference to the idea that each human being possesses a unique essence or "formula" even before physical existence. This "formula" represents the immaterial potential of what the person can become, a concept Aristotle calls "potency." This suggests that our existence, before being actualized, was a potentiality—whether in natural processes or within the divine plan of creation. The transition from potentiality to actuality occurs when this immaterial essence unites with matter, creating a unique human being endowed with countless potentialities.

2.2 The Theory of the Four Causes

For Aristotle, understanding something fully requires answering the question, "*Why does this exist?*" His theory of the four causes explains the existence and nature of all things (2018). Applied to the human being, it provides an integrated perspective of the self.

The material cause of the human being is the physical body, composed of genetic makeup and biological conditions—its tangible foundation. However, as Aristotle emphasizes, matter alone does not define what we are. The formal cause pertains to the essence of the self, responsible for identity and continuity over time. In humans, this is the soul, which organizes and animates the body, conferring unity and purpose. The soul, as the form of the body, is not a separate substance but the vital principle that gives meaning to matter, ensuring the persistence of identity despite physical and psychological changes. The efficient cause involves the external forces that shape a person—social interactions, cultural influences, education, and experiences—factors particularly relevant in healthcare, where they deeply impact physical and mental well-being. Lastly, the final cause refers to the ultimate purpose of human existence. For Aristotle, this is *eudaimonia*—not mere pleasure, but holistic fulfillment through virtue, self-knowledge, and the realization of potential (1996). In clinical practice, this notion aligns with promoting well-being and helping individuals find meaning and purpose, even in adversity.

The theory of the four causes provides an integrated model for understanding the human being in its multiple dimensions. For healthcare professionals, this means recognizing that the physical body (*material cause*) cannot be treated in isolation. It is essential to consider the *formal cause* (the patient's identity and essence), the *efficient cause* (environmental and social factors shaping their life), and the *final cause* (their values and purpose). Such a holistic approach is critical for care that respects human dignity and promotes integral well-being, acknowledging the human being not merely as a biological organism but as a being endowed with transcendence and meaning.

^{gggg} Jeremiah 1:5

2.3 Mode of Being^{hhh}

All beings possess distinct modes of being, classified by their level of ontological perfection. At the most basic level are inanimate beings, which lack life, followed by vegetative beings, capable of growth, nutrition, and reproduction. Next are sensitive beings, which, like animals and humans, experience emotions and sensations. At the highest level are rational beings, uniquely endowed with *logos* (reason and language), whose intellect allows them to transcend material reality.

The fundamental distinction between natural beings (composed of matter and form) is whether or not they possess life. Living beings, unlike inert entities moved solely by external forces, have an internal principle that animates them. Life, therefore, is an intrinsic activity arising from within the being itself (Lombo and Russo 2020). The perfection of a living being is measured by two key aspects: immanence and transcendence. Immanence refers to actions originating within and retained within the being—such as digestion, memory, or rational thought, the latter being the most profound and enduring (Aquinas 2012). Transcendence, in contrast, involves actions that extend beyond the being, allowing it to surpass its natural limits. This is most evident in human rationality, which enables the creation of ideas, art, and technology (Lombo and Russo 2020).

Additionally, living beings possess an internal principle of movement—their nature—which differentiates them from automatons that rely on external causes. Humans, in particular, exhibit a unique adaptability, inhabiting diverse environments due to their rationality. The perfection of a being is thus proportional to its capacity for immanence and transcendence: plants perform only vegetative actions, animals add sensitive functions, while humans integrate the intellectual dimension, which is transcendence par excellence.

Finally, living beings are defined by unity and organicity. Their unity is evident in the cohesion of their parts, which function interdependently for the good of the whole. This does not imply uniformity—each part has a specific role, forming a dynamic system where diversity and cohesion harmonize to sustain life.

2.4 Soul

Aristotle defines the human being as a rational animal, possessing a soul (*psyche*) capable of intelligence and reason (2017). The soul is the principle of identity and continuity, integrating body and soul into an inseparable unity. Even as the body undergoes physical changes, an essential permanence sustains the self throughout life, actualizing its potentialities until death.

^{hhh} "Mode of being" refers to the specific way in which a being exists or manifests itself. In philosophical discourse, particularly in existentialism and metaphysics, this concept is used to distinguish between different levels or structures of existence. For example, Martin Heidegger differentiates between the mode of being of inanimate objects, living beings, and human existence (*Dasein*), emphasizing that each has a distinct way of relating to the world. Similarly, Aristotelian and Thomistic traditions recognize different modes of being, such as the substantial being of a person versus the accidental being of qualities or relations.

Derived from the Latin *anima*, the term "soul" distinguishes living beings from inanimate ones. In Aristotle's hylomorphic theory, all beings consist of matter (*hylé*) and form (*morphé*), with the soul as the substantial form that organizes and animates the body. Life, therefore, transcends mere biochemical processes, as it is guided by a vital principle that actualizes matter into a unified and ordered whole. As Lombo notes, reducing life to its material components overlooks its distinctive nature, which cannot be explained solely by subatomic interactions. Aristotle thus defines the soul as the first actuality of a natural body having life potentially, emphasizing that it is not a byproduct of bodily functions but their organizing principle.

For Aristotle, the body and soul do not exist as separate entities but form an integrated unity. The soul is the formal cause that organizes matter and directs it toward its purpose, ensuring that the body is not mere undirected matter and that the soul, in turn, can only operate within a physical reality. Unlike dualistic perspectives, this view maintains that the soul is simple (indivisible and non-composite), incorporeal (acting upon matter without being confused with it), non-spatial (not occupying physical space), and unique (each being has a single substantial form that integrates its entire organism).

Aristotle classifies the soul into three hierarchical levels. The vegetative soul, present in all living beings, governs nutrition, growth, and reproduction. The sensitive soul, found in animals, includes these functions while also enabling sensory perception and instinctive responses. The rational soul, exclusive to humans, allows for abstract reasoning, moral judgment, and self-awareness, forming the basis of technical, cultural, and spiritual development. In human beings, these three dimensions—*bios* (biological life), *psyche* (sensitive life), and *nous* (rational-spiritual life)—coexist in a unified whole, enabling them to transcend immediate circumstances and strive for higher goods.

2.5 Faculties of the Soul in Aristotelian-Thomistic Philosophyⁱⁱⁱⁱ

Having considered the essence of the human being through the lens of classical metaphysics, we now turn inward—toward the dynamic structure that animates the human composite: the soul and its faculties. Far from being an abstract notion, the soul in Aristotelian-Thomistic thought is the principle of life and the form of the body, through which man participates in various orders of being. To understand its operations is not to dissect mental processes, but to contemplate the powers by which human life attains knowledge, freedom, and moral depth. These faculties, properly ordered, reveal the unique place of man in the hierarchy of nature: a being capable not only of knowing the world, but of shaping it in accordance with reason and goodness.

In Aristotelian philosophy, the soul's faculties govern vital and cognitive operations, shaping how living beings engage with their surroundings. Among these faculties, common sense unifies sensory data, allowing

ⁱⁱⁱⁱ **Aristotelian-Thomistic Philosophy** refers to the philosophical tradition that integrates Aristotle's metaphysical framework with the theological and philosophical insights of Thomas Aquinas. This synthesis, developed in the Middle Ages, provides a comprehensive understanding of reality, particularly in the areas of metaphysics, epistemology, and ethics. It upholds a hylomorphic view of the human being (as a unity of body and soul) and affirms the existence of final causality, rational intellect, and natural law as foundational principles of human nature and morality.

individuals to perceive objects as cohesive entities rather than fragmented details. Aristotle considered this function essential for attention, memory, and distinguishing relevant stimuli.

The rational soul, unique to humans, enables higher cognitive functions such as consciousness—the ability to reflect on oneself and assign meaning to experiences—and intentionality, which directs mental states toward external realities. Through memory, for instance, humans create representations of absent objects and transcend the immediate present, forming the basis for personal relationships and the pursuit of purpose.

Additionally, Aristotle distinguished the cogitative faculty in humans from the estimative sense in animals. While animals instinctively assess stimuli for survival, the cogitative faculty allows humans to engage in deliberation, anticipate outcomes, and evaluate ethical implications. This faculty, often termed the "intentional sense of the future," underpins abstract reasoning and moral agency.

2.6 Intellectual Knowledge and the Will

While sensory faculties are confined to material conditions, intellectual knowledge is entirely immaterial, enabling humans to grasp the essence of things beyond their physical manifestations. This process begins with abstraction, which extracts universal concepts from particular experiences, allowing the intellect to engage with immutable truths. The intellect operates through conceptualization (forming ideas), judgment (assessing truth), and reasoning (drawing logical conclusions), distinguishing humans from all other beings.

Beyond the intellect, the will is the rational soul's faculty directed toward the pursuit of the good. Guided by reason yet operating freely, the will is not mere indifference but a capacity for self-determination oriented toward excellence. In Aristotelian-Thomistic ethics, true freedom lies in acting according to human nature, striving for virtue and fulfillment. This integration of intellect and will allows human beings not only to discern the good but also to act upon it, shaping their moral and existential trajectory.

This unique combination of faculties elevates the human being beyond a mere biological existence. As Teilhard de Chardin suggested, humans are not only inhabitants of the cosmos but also its observers, interpreters, and, in many ways, its consciousness (1955). This role entails a responsibility to act in harmony with the natural order, using their higher faculties to contribute to the common good and the advancement of the world in which they are embedded.

It must be emphasized, however, that the human faculties examined throughout this work—such as rationality, language, or moral responsibility—are not prerequisites for dignity, but manifestations of a deeper ontological structure that grounds it. Even when these faculties are impaired or undeveloped, the human being retains their intrinsic worth by virtue of their substantial natureⁱⁱⁱⁱ. Dignity, therefore, precedes function,

ⁱⁱⁱⁱ In classical metaphysics, particularly in the Aristotelian-Thomistic tradition, the dignity of the human being is rooted in their *esse* — the act of being — and their substantial nature, not in the actualization of specific operations (*actus humani*). Faculties such as intellect and will are considered *potentiae ordinatae ad esse personae*, that is, ordered to the being of the person, but not conditions for

and is revealed, not conferred, through such expressions. This distinction becomes especially important in contexts where human capacities are diminished—whether through age, disability, or illness—yet moral worth must remain unquestioned.

3. The Meaning of Embodiment

Having examined the immaterial faculties that define human interiority, we now descend—without rupture—into the realm of corporeality, not as a separate dimension, but as the very space where the human person becomes visible and operative in the world. In classical philosophy, the body is not a mere vessel or instrument, nor a prison for the soul, but the concrete manifestation of a unified being. It is the soul's expression in matter, and the matter's reception of form. To understand the human body is, therefore, to contemplate the unity of spirit and flesh, wherein the person exists not as a ghost in a machine, but as a single substance composed of body and soul. This view offers a corrective to both materialist fragmentation and spiritualist abstraction, grounding dignity not in abstraction, but in the concrete and visible reality of the embodied person. In contrast, contemporary healthcare practices often approach the body in fragmented terms—divided into systems, functions, or pathologies—overlooking its personal and symbolic unity. A philosophical understanding of embodiment restores this unity, reminding health professionals that every bodily reality is already the expression of a singular person.

3.1 The Body

The human body, as the material dimension of the person, is intrinsically organized by the soul, which serves as its substantial form (Lombo and Russo 2020). Unlike inanimate objects, which are defined by measurable physical and chemical properties, living bodies—referred to as organisms—possess an intrinsic order directed toward their perfection. Each part is hierarchically structured to contribute to the well-being of the whole, not merely by its location but primarily by its specific function. The complexity of this organization increases with higher forms of life, as seen in the human body, where structures such as the hands and brain are intricately connected, enabling advanced cognitive functions. Similarly, the digestive system is oriented toward nutrition, while the reproductive system facilitates complementarity between the sexes and the continuation of life. This interdependence underscores the organic cooperation among bodily systems, where no part functions in isolation. The nervous system, for instance, not only integrates and coordinates essential processes but also interacts dynamically with the cardiovascular, digestive, and motor systems, ensuring the body's overall harmony and functionality.

3.2 The Body as an Expression of the Person

it. Their absence or dormancy does not diminish the ontological status or moral worth of the human individual.

Although the human body is closely tied to its biological functions, it also transcends purely material limitations. As Lombo notes, the human body allows individuals to perform activities that are not exclusively physical, such as cognitive, volitional, and spiritual operations. Blanca Castilla emphasizes that the body belongs to the person, serving as an expression of their inner self: "the body is the expression of the person" and, therefore, possesses an indisputable dignity inherent to the person. This integral perspective underscores that the human body is not separate from the person but is a constitutive part of their substantial unity, serving as both the vehicle and the manifestation of their individuality and subjectivity (Castilla De Cortázar and González Ginocchio 2017).

3.3 The Body and Human Dignity

The complexity and integration of the body's organic systems and senses reveal a structure oriented toward higher purposes. By transcending purely material functions, the human body expresses the unity and dignity of the person. It is not merely a functional instrument but an essential component of the totality of the human being. This integral view allows us to understand the body not as an object but as part of a substantial composite whose ultimate purpose is the full realization of the person in their physical, cognitive, and spiritual dimensions.

3.4 The Sexual Dimension of the Human Person

From the perspective of classical metaphysics, the human person is not a juxtaposition of parts or functions, but a unified substance whose corporeal and spiritual dimensions exist in ordered integration. Within this unity, sexuality is not a marginal or merely biological trait—it is a foundational mode of human being-in-the-world (Castilla De Cortázar and González Ginocchio 2017). It reveals the person's openness to the other and expresses, in bodily form, a deeper metaphysical truth: that the human being is oriented by nature toward relation, gift, and fruitfulness. In contrast to contemporary accounts that either absolutize culture or reduce identity to genetics, the classical tradition reads sexual difference through the lens of finality—a principle which sees in every natural structure a purpose inscribed in its very being. Thus, the sexual dimension cannot be abstracted from the human vocation to communion and love; it is neither accidental nor mutable, but an expression of the person's essential orientation toward the fulfillment of their nature in relation with another.

Already at the dawn of human existence, sexual difference appears as a fundamental mark of personal identity. Rooted in biological reality and yet irreducible to it, sexuality reveals the human vocation to communion. The biblical expression "male and female He created them"^{kkkk} reflects not merely a biological duality, but an ontological structure essential to the human condition (Gregoriy of Nyssa 2013). As the union of body and soul, the human person lives his or her sexuality not only through physiology, but also through reason, will, and interiority.

^{kkkk} Genesis 1:27

In the classical tradition, the sexual distinction between man and woman is not accidental or secondary; it is a constitutive aspect of human nature. As in the Aristotelian-Thomistic framework, where form and matter are united in a single substance, so too are soul and body inseparably united in the human person (Lombo 2020). Thus, the body is not a neutral instrument, but the visible expression of personal identity—including its sexual dimension.

Human sexuality is marked by finality: it is ordered toward love, gift, and fecundity. The distinction between male and female is not merely functional; it discloses a metaphysical openness to the other, and a capacity for relational fulfillment. This view finds resonance in the idea of the person as possessing a spousal structure—a predisposition to self-giving that transcends instinct and points to a higher communion (John Paul II 1997).

Even outside the Thomistic tradition, elements of this anthropology find echoes in theological sources. Karl Barth, for instance, highlights the “I–Thou” structure of human existence, seeing in sexual difference a sign of the human vocation to relational life (Barth 1961). Though Barth's framework departs from classical metaphysics—especially in his rejection of the *analogia entis*—his emphasis on the reciprocal nature of human being gestures toward the same existential truth: that the person is not a solitary monad, but one who finds fulfillment in the encounter with the other. Within a metaphysically grounded anthropology, this insight receives its full depth and coherence, preserving the integrity of both nature and vocation.

Contemporary perspectives that seek to detach sexual identity from biological reality often overlook this integral unity. While acknowledging the influence of psychological and cultural elements, the classical view insists that such aspects cannot override the ontological foundation inscribed in the body itself. The richness of human sexuality lies precisely in this unity: it is both biological and spiritual, personal and relational, natural and transcendent (Secretan 2014). As Julián Marías noted, sexual difference is not merely a biological distinction but a fundamental aspect of the human condition, shaping personal identity and intersubjective (Marías 2007). The attempt to suppress sexual difference risks reducing human embodiment to an abstraction. However, this should not be interpreted as a defense of past structures of domination or inequality. Rather, the classical view emphasizes complementarity and mutual recognition, grounded in equal personal dignity and ontological difference. The attempt to suppress the difference between the sexes does not enrich but impoverishes human essence, reducing it to an undifferentiated abstraction.

Properly understood, sexual difference does not create division, but reveals a call to complementarity. It is a gift that enables the formation of deep and enduring bonds, particularly in the context of family and social life. As such, sexuality is not a private construct or fluid expression of the self, but a dimension of the person that participates in the broader order of being—inviting each individual to live in truth, generosity, and communion.

4. At the Edge of Nature: Human Biology and Transcendence

The human being, classified biologically within the Animalia kingdom, shares anatomical and physiological structures with other living species. Like all mammals, humans possess systems of reproduction, nutrition, and sensation, marked by complexity and interdependence. Yet, this continuity with the natural world conceals a radical rupture: in the human being, nature becomes conscious of itself.

Despite sharing over 98% of its DNA with other primates (Waterson et al. 2005), the human being transcends biological determinism through the emergence of language, moral conscience, symbolic imagination, and rational reflection. These capacities are not mere developments of animal instinct, but signs of a different order of being — one that is not confined by its environment, but capable of transforming it according to meaning and purpose.

Bipedalism, opposable thumbs, and neural sophistication are not in themselves decisive; what matters is how these serve the human capacity to create tools, express beauty, formulate laws, and seek truth. The human person does not merely react, but chooses; does not only survive, but interprets; does not just reproduce, but loves and educates.

This ontological difference has long been recognized in the Aristotelian-Thomistic tradition, which affirms that the human being is a unity of body and rational soul — a substantial form that organizes matter beyond mere biological function. The body is not a shell or instrument, but the visible expression of an invisible interiority (Castilla De Cortázar 2014).

Human biology, therefore, cannot be understood apart from this inner openness to transcendence. Unlike instinct-driven animals, whose actions are circumscribed by fixed patterns, humans inhabit a vast horizon of possibilities. They may act with generosity or cruelty, seek justice or fall into despair — because their nature is marked by freedom, and their destiny by a vocation to meaning.

In this sense, as Teilhard de Chardin observed, the human being is not merely a product of evolutionary forces, but their self-aware culmination: a being in whom matter has learned to ask about eternity (Chardin 1955).

For the health professions, this insight carries significant ethical and clinical weight. It reminds practitioners that the human person cannot be reduced to genomic data, neural pathways, or evolutionary patterns alone. In every patient encounter, one faces not merely a biological organism, but a subject whose suffering, decisions, and hopes are shaped by a horizon of meaning irreducible to biology.

5. The Human Phenomenon: How Humans Act

Although humans share nearly all their genetic material with chimpanzees, phenomenological analysis reveals dimensions that distinguish them in a radical way—particularly their intellectual, moral, cultural, and spiritual capacities. These facets not only shape their essence but also unveil the profound complexity of their

ontological constitution. Philosophical anthropology, as emphasized by Blanca Castilla, endeavors to grasp this uniqueness precisely through human action (2017). She notes: “While it is true that being is known through its actions, the ontological logic is reversed: if something acts in a particular way, it is because it is endowed with structures that enable that action. Therefore, if a being, under certain conditions, could not act, this would not negate its constitutive being.”

From this perspective, we are invited to contemplate the modalities of human action as outward expressions of an interior reality—a reality that reveals the singular place of the human being within the order of creation.

5.1 Communication and Language

One of the most remarkable human abilities is communication through an articulated and complex language. As philosopher Martin Heidegger emphasized, language is not merely a tool for expression, but “the house of Being” (1971). For Heidegger, it is through language that the human being discloses reality and inhabits a meaningful world. This capacity to abstract concepts, transmit knowledge, and establish agreements—such as oaths or promises—reflects not only rational organization but also an openness to others and to transcendence. Language connects humans to both the past and the future, enabling them to construct narratives, perpetuate cultures, and pursue meaning.

Introspection is another essential aspect of the human condition. The ability to reflect on one’s own existence, evaluate the past, and envision the future reveals humanity’s historical dimension. Humans are not merely beings in time but beings who live temporality as a structural dimension of existence. As Heidegger describes in *Being and Time* (2008), human *Dasein* is always already “thrown” into a historical context, and its being is shaped by its relation to time as care and anticipation. The human person does not simply exist in time but projects themselves through it, bearing responsibility for their life as a unified narrative.

In healthcare contexts, this linguistic and temporal depth of the human being has direct implications. To speak with a patient is not merely to inform, but to enter a shared space of meaning, where words bear weight, and silence may speak louder than data. Narrative, testimony, and dialogue are not peripheral to medical care—they are central to the recognition of personhood and to the ethical formation of clinical judgment. A medicine that listens is already a medicine that heals.

5.2 Homo Faber: The Toolmaker

Another defining feature of the human phenomenon is inventiveness. The concept of *homo faber* (man the maker) highlights humanity’s ability to create tools and shape the world (Arendt 2018). Aristotle referred to the hand as the “instrument of instruments,” emphasizing its role in manipulating objects and crafting artifacts that go beyond immediate needs (2017). This inventiveness, however, is not limited to practical functionality. Humans use their creative abilities to produce artistic, technical, and symbolic works that express inner states, revealing a spiritual dimension unparalleled in other species.

In the field of healthcare, this dimension of *homo faber* manifests both in the design and application of medical technologies, and in the patient's own creative responses to illness and limitation. The use of tools in medicine should never obscure the fact that the human person is not merely an object of intervention, but a subject capable of adaptation, innovation, and meaning-making. Clinical encounters that honor this inventive capacity foster not only recovery, but the reaffirmation of human dignity in the face of vulnerability.

5.3 Rituals and the Search for Meaning

Humans are also distinguished by their ritual practices, which transcend biological functionality. The act of burying the dead, for instance, symbolizes respect and suggests a belief in the continuation of existence after death (Durkheim 2008). Such rituals express a recognition of transcendence, a hallmark of humanity's search for meaning.

Other practices, such as creating music, narratives, ethical systems, and religions, reflect the human effort to understand both themselves and the universe. The capacity to praise, give thanks, and make promises points to a horizon of meaning that transcends physical limitations. As Julian Mariás observed, denying this transcendent dimension impoverishes human essence, reducing it to mere biological or sociological functions.

In the healthcare context, the presence—or absence—of ritual and symbolic expression often marks the difference between mere intervention and truly human care. Whether in birth, illness, recovery, or death, patients bring with them narratives, gestures, and symbolic needs that shape how they suffer and how they heal. This is particularly evident in fields such as palliative care and mental health, where the ability to acknowledge and accompany the patient's search for meaning becomes essential. Recognizing these dimensions allows healthcare professionals to meet not only the physical, but also the existential needs of the person. In this way, the search for meaning becomes not peripheral, but central to ethical and compassionate care.

5.4 Temporality and Narrative

Humans are temporal beings whose existence unfolds through time as an essential structure of their being. As Heidegger (2008) argued in *Being and Time*, temporality (*Zeitlichkeit*) is not merely a succession of events, but the very horizon within which human existence (*Dasein*) understands itself. The human being does not simply exist “in” time but is constituted by it—projecting itself into the future, returning to its past, and interpreting the present in light of both.

Building upon Heidegger's insights, Paul Ricoeur later developed the concept of narrative identity, showing how individuals make sense of their temporal existence by integrating their actions, experiences, and choices into a coherent story (Ricoeur 1995). This narrative construction, though not present in Heidegger's original

existential analysis, complements it by revealing how humans interpret their lives as unfolding journeys shaped by meaning and responsibility.

In applied anthropology, especially within the field of medical humanities, this temporal and narrative dimension becomes essential. Narrative medicine recognizes that listening to the patient's story is not merely a clinical tool, but a way of acknowledging their personal history, suffering, and hope. Practices such as confession—whether in religious, psychotherapeutic, or personal contexts—serve as vehicles through which individuals confront their deepest truths and reconfigure the meaning of their lives.

In clinical practice, especially in contexts involving chronic illness, mental health, and end-of-life care, acknowledging the temporal and narrative dimension of the patient becomes indispensable. Every diagnosis intersects with a story already in progress; every treatment unfolds within a personal timeline marked by meaning, loss, and expectation. This narrative is not merely psychological or biographical—it is ontological. To be human is to exist temporally and interpretively, woven into a history that reveals identity and calls for responsibility. Health professionals who recognize the patient as a narrative being do more than treat conditions—they accompany lives. This form of care not only respects human dignity, but actively contributes to its restoration in moments of vulnerability.

5.5 Freedom, Guilt, and Moral Responsibility

A fundamental characteristic of human existence is the freedom to choose. Unlike a stone, which “simply exists,” the human being is called to decide—to respond to possibilities and shape their own existence through action and reflection. Freedom, in this context, is not an external privilege, but the very structure of human being.

Yet this freedom is accompanied by what Heidegger calls **existential guilt** (*Schuld*)—not in the sense of moral transgression, but as an ontological condition. It arises from the realization that one is always already “thrown” into existence, bound to possibilities not chosen, and nevertheless responsible for appropriating them. To be human is to be guilty in the sense of owing oneself an authentic response to being. This guilt is not a feeling, but a structural call to responsibility.

Thus, the human being is not merely one who acts, but one who **takes responsibility** for their being, confronting the silent demand to become what they are called to be. In this interior space, one engages in an implicit dialogue with what many call God, orienting choices toward truth and meaning that transcend immediate utility.

In medical ethics, the freedom and moral responsibility of the person are not abstract ideals, but concrete realities that shape every clinical decision. Respect for autonomy, informed consent, and shared decision-making all presuppose this ontological structure of freedom. At the same time, patients often face profound experiences of guilt, regret, or responsibility—especially when facing moral dilemmas related to long-term

illness, psychological suffering, or the approach of death. Recognizing that these are not mere emotions, but expressions of the person's moral depth, allows healthcare professionals to offer not only treatment, but accompaniment in the ethical drama of being. Such care, grounded in the dignity of the free and responsible subject, is itself a moral act.

6. The Gnoseological and Axiological Dimension of the Human Being

6.1 Knowledge and value orientation

From a gnoseological perspective, the human being is distinguished by the ability to know not only the sensible world but also transcendental and abstract realities. This openness to knowledge goes beyond the mere apprehension of phenomena, allowing one to grasp the essence of things. Aristotle describes the human intellect as the power to comprehend the universal through the particular, while Thomas Aquinas emphasizes that truth is the ultimate goal of human intelligence. This pursuit of truth, however, does not occur in isolation; it is deeply rooted in an axiological dimension where knowledge is ordered by values. Humans do not merely recognize what *is* but also evaluate what *ought to be*, aligning their conduct with ideals of goodness, justice, and beauty.

Max Scheler highlights that humans are unique in their ability to objectively apprehend values, integrating them into their existence and imbuing them with meaning (2008). Phenomenology, in uncovering the human being's experiential richness, finds in the gnoseological and axiological horizons an indispensable complement to understanding human uniqueness as a being that seeks truth and orients itself by values that transcend the empirical world.

In healthcare, this orientation toward truth and value is not theoretical—it guides every ethical judgment and therapeutic decision. Clinical discernment involves more than technical accuracy; it requires value-perception: what is good for this patient, in this moment, according to their human dignity. Recognizing that the human person is naturally ordered to truth and goodness reminds professionals that care is not neutral—it is always an ethical act rooted in a hierarchy of values.

6.2 Self-Awareness and Identity

The human capacity for self-awareness and personal identity is a defining trait that distinguishes the person from all other beings. In *Exodus*, God's revelation to Moses—"I am who I am"—points to the essence of being as self-subsistent and complete^{III}. Though created and contingent, the human person is the only visible being capable of declaring "I am," a unique ability that Paul VI highlighted as central to human dignity (1965). This self-recognition goes beyond mere biological processes; it is the expression of a reflective

^{III} Exodus 3:13-14

capacity that allows individuals to turn inward, perceive themselves as the authors of their actions, and contemplate their own existence (Augustine 1961).

Modern science often attributes consciousness to material brain processes, yet both philosophy and neuroscience acknowledge the difficulty of explaining how physical mechanisms could generate subjectivity and self-awareness (Chalmers 1997). Aristotelian-Thomistic philosophy addresses this challenge by viewing the rational soul as the vital principle that unifies body and spirit into a substantial unity. For Aristotle and Aquinas, consciousness—understood as the capacity to "be a self"—cannot be reduced to materiality but arises from the inseparable union of body and soul, grounding the intrinsic dignity of the person.

However, personal identity is not formed in isolation; it is shaped through relationships and the roles individuals fulfill in society. A person is recognized not only by their self-awareness but also by their interactions with others, assuming roles such as parent, teacher, physician, or friend. These roles are not mere social constructs but expressions of one's unique identity and ethical commitments. As Shakespeare suggested, life presents individuals as actors on a stage, yet these roles are not superficial masks—they reveal deeper dimensions of personality and vocation. Through these relationships and responsibilities, the human person not only affirms their identity but also actualizes their potential, engaging in a continuous process of self-discovery and self-giving.

The healthcare encounter often confronts identity at its most fragile: in illness, disability, or cognitive decline. Yet even in these states, the person remains a self—capable of presence, relation, and interiority. Recognizing this demands a care that does not reduce the patient to clinical categories, but respects their story, their roles, and their enduring dignity. In this way, health professionals not only treat conditions, but safeguard the personal continuity that illness often threatens.

7. Toward the Concept of Person

The path followed so far has unveiled essential aspects of the human being: the corporeal and spiritual unity, the phenomenology of action, and the gnoseological and axiological dimensions that define human life. These explorations, however, point beyond themselves toward a deeper synthesis—one that transcends faculties and functions to reach the very foundation of human dignity. Now, we turn to the concept of person, the highest category in philosophical anthropology. Rooted in metaphysical, historical, and theological insights, this notion seeks to express the unrepeatable singularity of each human being as a subject of being, relation, and vocation.

7.1 The Concept of Person: Classical Definition and Christian Transformation

The classical definition of "person," inherited from Boethius as "an individual substance of a rational nature," became foundational in Western thought. It reflected continuity with Augustine's insights while marking a departure from Platonism by emphasizing individual singularity over universal essence. As Augustine stated in *De Trinitate*, "the term person does not designate the species, but something singular and

individual” (Augustine 2012). This definition was pivotal in theological debates—especially in response to Nestorian and Monophysite positions—by preserving the unity of Christ’s personhood (Lombo and Russo 2020).

Thomas Aquinas later refined this notion, asserting that personal dignity stems not from capacities or actions but from a being’s very essence. For Aquinas, “the term person designates what is most noble in the universe, that is, what subsists in a rational nature” (*Summa Theologica*, I, q. 29, a. 3). He synthesized this idea in the expression *subsistens rationale*, emphasizing autonomy, intelligence, and will as defining characteristics of personhood (Aquinas 2012). While Boethius’s definition remained influential, Leonardo Polo^{mmmm} argued that it does not fully capture the existential depth of personhood. For Polo, the person is not merely a rational subject, but a being marked by openness to transcendence and communionⁿⁿⁿⁿ (Polo 2019).

Historically, the concept of “person” underwent significant semantic and philosophical evolution. In ancient Greece, *anthropos* referred generically to humanity, while Aristotle defined the human as a rational and political animal. The Latin *persona*, derived from the Greek *prosopon*, originally denoted theatrical masks and later gained juridical meaning—identifying individuals with specific civic and legal status (Lombo and Russo 2020). In classical antiquity, individuality was often subordinated to ideals of virtue and citizenship, as seen in Plato’s emphasis on universal Ideas over particular beings.

Christianity introduced a paradigm shift by affirming the intrinsic dignity of the human person as a creature and child of God. This reorientation had practical consequences, such as the emergence of human equality and the emancipation of slaves during the Constantinian and Justinian periods. Christ Himself, rather than the virtuous citizen, became the model of full personhood.

The Church Fathers, especially Gregory of Nazianzus and Gregory of Nyssa, were instrumental in redefining *prosopon* beyond its theatrical connotation. They equated it with *hypostasis*, signifying a subsistent individuality that is distinct yet united to a shared essence. This development enriched the philosophical understanding of personhood by affirming not only individuality but also relationality—the capacity for communion with God and others (Nazianzus, Wickham, and Williams 2011; Gregory of Nyssa and Scharff 2024).

The recognition of personhood as an intrinsic and inalienable attribute of the human being was not always evident across history. In various periods, individuals were reduced to social, economic, or political functions, thereby obscuring their transcendent dignity. Theological debates—especially those concerning

^{mmmm} Leonardo Polo (1926–2013) was a Spanish philosopher who developed a transcendental anthropology rooted in classical metaphysics. His thought emphasizes the act of being as proper to the person and their openness to transcendence.

ⁿⁿⁿⁿ In contemporary bioethics, figures such as Peter Singer and Michael Tooley argue for a distinction between ‘humans’ and ‘persons’ based on rational and moral capacities. However, this paper adopts a more integrated understanding of personhood, aligning it with ontological dignity rather than functionalist criteria.

the Trinity and the Incarnation—proved decisive in deepening and refining the notion of personhood. These controversies led to the development of the concept of *hypostasis* as a subsistent individuality entity (Basil the Great 2011), unique yet always in relation (Augustine 2012), laying the groundwork for later philosophical anthropology and even the juridical foundations of human rights.

The Christian understanding of the person as a being created *imago Dei* further affirms this intrinsic dignity—not merely as rational or autonomous, but as called to relationality and self-gift. This vocation to communion reflects the inner life of the Divine Trinity, in whose image each human is formed. As Bonaventure elaborated, the person is not merely a “something” among many beings, but a *someone*—a concrete and irreplaceable subject, whose dignity is irreducible. His metaphysical distinctions between *essence* (humanity in general), *substance* (the individual in being), *hypostasis* (the particular identity), and *person* (the unique, self-possessing agent) underscore the depth and mystery of human existence in relation to both others and the transcendent (Gilson and Sheed 2022) .

In this light, theological reflection on personhood is far from abstract speculation: it provides a robust anthropological and ethical foundation for coexistence in a world composed not of interchangeable units, but of irreplaceable persons—each bearing a name, a vocation, and a unique place in the order of being.

7.2 The Essential Qualities of the Person

The act of being, as Lombo and Russo emphasize, is the metaphysical foundation that makes a person truly real. As a subsistent substance, the human person possesses a unique and inalienable act of being that remains constant throughout all stages of development (2020). This subsistence grants essential qualities such as *inalienability*—the person exists in and of itself, irreducible to any external possession—and *irrepeatability*, meaning no individual can be replicated without losing their intrinsic uniqueness. While the human species propagates, the person remains singular, countering pantheistic views that dissolve individuality into nature or divinity. Italian theologian Romano Guardini (1885-1968) encapsulates this by stating: “*No one can inhabit me; I am only with myself*” (2023).

The dignity of the person is not merely based on intellectual or volitional faculties but on their irreducible existence. As Kant affirms, the person must always be treated as an end in itself, never as a mere means (2017). This principle rejects both materialistic evolutionism, which reduces humans to instruments of the species, and collectivist ideologies that deny personal autonomy. Though complete in essence, the person is not ontologically self-sufficient in isolation; rather, their fullness is realized in relation to others and the transcendent (Lombo and Giménez Amaya 2013). This essence is not a closed or static structure, but one that includes the dynamic potential for self-realization within the bounds of its nature.

Beyond completeness, intentionality and relationality further define personhood. Unlike animals, whose behavior is instinct-driven, humans shape their own destiny through deliberate action. This autonomy, however, is not isolation but openness—to reality, to others, and ultimately to God. As Lombo argues, in the person, nature is subordinated to individuality, and actions are truly their own, reflecting self-determination.

In this sense, human freedom is not merely an arbitrary exercise but the capacity to choose and act in harmony with the natural order and transcendental values.

In harmony with this vision, Xavier Zubiri emphasizes that the human being possesses what he calls an “open essence”: not because it lacks definition, but because it is oriented toward progressive realization through intelligence, action, and communion (Zubiri 1984). Unlike the rigid and deterministic structures of the universe, human nature is creative, dynamic, and oriented toward growth, progress, and relationships, transcending the biological domain to reveal its uniquely spiritual dimension.

This integral view, which places the person at the center of the cosmos, resonates with both philosophical and theological traditions, from St. Bonaventure to Heidegger (Lombo and Russo 2020). The transition from mere ontic existence to full ontological realization is uniquely human, made possible by the capacity for reflection, self-giving, and transcendence. Thus, relationality is not an incidental property but a constitutive element of personhood, integrating each individual into a broader horizon of meaning and authenticity.

7.3 The Ontological and Spiritual Dimension of the Person

In the 20th century, German-Jewish philosopher canonized by the Catholic Church, Edith Stein, offered a masterful synthesis of modern phenomenology and scholastic tradition, illuminating the human being as an indivisible unity of body and spirit. In her work *Finite and Eternal Being*, Stein not only explores the dignity and uniqueness of the human person but also situates the person within the broader ontological horizon of Being^{oooo} (Stein 2002). For her, the person is not merely a subject of experiences but a genuine "universe" of singular meaning, whose identity is fully revealed in its relation to what she calls the Divine Being—understood here as the ultimate ground of meaning and existence. This ontological relation confers an inalienable dignity upon the person, as the acts of knowing and loving—central characteristics of human existence—reflect an intelligible and ordered foundation of reality, often described in metaphysical traditions as the source of all being.

Thus, the person not only possesses a self-aware "I" but also participates in the very structure of Being, achieving its highest realization in openness to the transcendent. Through this integrated vision, Stein enriches the legacy of Christian theology and philosophy while engaging deeply with the existential questions of her time. Her reflections demonstrate that human dignity is intrinsically tied to the call to communion with what she identifies as the Eternal—a call that elevates, rather than alienates, the human being toward a fuller understanding of itself.

^{oooo} "Being" refers to the fundamental reality or essence of existence, as distinguished from particular beings or entities. In philosophical discourse, especially in metaphysics and existential thought, "Being" denotes the ultimate ground of reality, encompassing both existence itself and the principles that underlie it. Thinkers such as Martin Heidegger and Thomas Aquinas explored Being as the foundational question of philosophy, seeking to understand not just what things are, but what it means to be.

If, as Stein shows, human dignity finds its fullness in this relation to the Eternal Ground of Being, such a relationship also unveils a profound paradox: while participating in what transcends us, we remain acutely aware of our own finitude and contingency. German-Jewish philosopher Hans Jonas, in asserting that "being is animated by a must-be that perpetually struggles against non-being," vividly illustrates this ontological anguish (Jonas, Jonas, and Vogel 2001). The human being, though endowed with the act of being, realizes it did not create itself and that its existence is not necessary. Unlike the immutable and necessary laws of mathematics or logic, human existence is marked by contingency: we might not have existed. This awareness, which confronts the creature with an ontological void, propels it to seek the foundation that sustains its existence.

Stein deepens this reflection by showing that the human person not only possesses a "self" but subsists as a unique universe of meaning, whose identity finds its fulfillment in receptivity to the transcendent. The anguish of realizing that we did not create ourselves inevitably points toward a reality that grounds and animates our existence. Thus, the human person, as a hypostasis, experiences individuality as openness to this transcending reality—a call to respond to the mystery of being and the movements of what many traditions refer to as grace.

This interplay between fragility and transcendence transforms anguish into a path of elevation, where the limits of the creature are met by the plenitude of being itself. In this way, human contingency is not merely a sign of limitation but also a bridge leading to communion with the ground of Being—that which sustains, orders, and fulfills our existence.

7.4 Singularity and Personhood: Responding to the Call of Being

The ontological anguish described by Hans Jonas reveals not only the human being's finitude and contingency but also the awareness of its irreducible singularity. This awareness, marked by the fragility of not having created ourselves and by openness to the transcendent, naturally leads to the question: "Who am I?" This inquiry, which surpasses the essentialist "What am I?" seeks not merely to define the universal nature of the human being but to penetrate the mystery of personal identity and individuality. In this context, a proper name emerges as a powerful symbol of this irreducible singularity. It is not merely a functional identifier but a testament to the fact that each person is unique, called to exist and to occupy an irreplaceable place in the horizon of Being. A name signifies that the person is not an abstraction but a concrete "who," endowed with a dignity that distinguishes it from all other forms of existence.

Zubiri deepens this distinction by introducing the concepts of personhood (*personalidad*) and personality (*personalidad activa*) (2008). Personhood, which is constitutive and ontological, grants the human being its unique and proper character, whereas personality refers to the dynamic and concrete way in which that personhood is manifested and evolves over time. The anguish of being contingent yet conscious finds its resolution in personhood: it is what empowers the human being to transcend finitude—not by negating it but

by embracing it as a path toward a deeper realization of self within the broader structure of meaning and being.

Viktor Frankl complements this vision by asserting that every human being possesses a unique and irreplaceable role, shaped by an unrepeatable combination of predispositions and experiences (2017). This singularity highlights the human person as a being whose existence is rich in meaning, contrasting sharply with categories of beings such as animals or objects, whose individuality is minimal. As Blanca Castilla observes, the acts that shape personality also influence personhood, broadening the ontological understanding of what it means to be a person (2017).

Thus, the initial anguish—born from our finitude and our openness to meaning—finds its fulfillment in personhood. This capacity for self-transcendence allows each person to actualize their uniqueness within a horizon that exceeds mere utility or biological function—a horizon grounded in the search for truth, coherence, and existential depth.

7.5 Personhood and the Human Encounter in Healthcare

The philosophical understanding of the person as a singular, irreducible, and relational being is not merely of theoretical interest. It has concrete and vital implications for the healthcare professions. At the heart of every medical act lies an encounter between persons—each bearing a unique history, a moral interiority, and a vocation that cannot be substituted or reduced to functions or pathologies.

The clinician, too, is not merely a technician or observer, but a person involved in a moral relationship marked by responsibility, compassion, and the search for truth. To recognize the patient as a person means to care not only for a body, but for a being whose identity transcends the clinical chart: someone who suffers, hopes, and seeks meaning even amid illness.

This vision of personhood resists the growing tendency to depersonalize medicine—whether through bureaucratic protocols or impersonal technologies. While innovations such as artificial intelligence may assist in diagnosis or data analysis, they cannot replace the human relationship grounded in mutual presence and ethical responsibility. The person cannot be “processed” like information; they must be received, listened to, and responded to as a mystery.

Understanding the ontological foundation of the person also safeguards the dignity of health professionals themselves. In a world increasingly pressured by efficiency, performance, and depersonalization, the inner life of the caregiver—his or her vocation, conscience, and moral freedom—must be protected and nourished. Only a person can truly care for another person. Only from the depth of personhood can healing, in the full sense, emerge.

8. The Dignity of the Person: Between Collectivism and Relation

The phrase often attributed to Stalin, “The death of one person is a tragedy; the death of millions is a statistic,” though its exact origin remains uncertain, symbolically encapsulates the dehumanizing mindset characteristic of totalitarian regimes. This perspective reduces individuals to mere numbers and statistics, erasing their uniqueness and denying their irreducible dignity. In contrast, the Christian and personalist view of the human person recognizes this uniqueness as inherent and irreplaceable, grounding human dignity in the intrinsic relationship with others and with God. As a counterpoint to totalitarian logic, English poet John Donne (1572-1631), in his *Meditations*, famously stated, “No man is an island,” emphasizing the interconnectedness of all human beings and the value of each singular life. This tension between the depersonalization of totalitarianism and the relational, personalist view underscores the need to reaffirm an ethical framework that upholds the inalienable dignity of the human person, even in contexts that seek to instrumentalize or reduce individuals to numerical abstractions.

In this sense, following Donne’s insight, it becomes undeniable that no human being can be understood in isolation, as interdependence constitutes an essential aspect of human existence. Human life is characterized by a continuous interplay between dependence and autonomy, from conception to death. A person does not create themselves; rather, they are ontologically dependent first on their parents, who provide the material substrate of life through their reproductive cells. Furthermore, there is an ontological relationship with God, who imparts the form or essence of personal existence. As Lombo and Russo observe, the primordial relationships of filiation, maternity, and paternity are constitutive and impose ethical responsibilities (2020). These fundamental relations demonstrate that human existence is essentially relational, always open to others. The presence of the other is, therefore, not an incidental or merely social circumstance but an intrinsic necessity.

It is essential, then, to reconceive the person as a subsistent relation, a *being-with*—a being in coexistence. In this light, Boethius’s classical definition of the person as an “individual substance of a rational nature,” though foundational, does not encompass essential aspects such as freedom and love, which constitute deeper dimensions of personhood (Maritain 2024); (Mounier 1989). The notion of an isolated person, conceived as an entirely autonomous and self-sufficient entity, is untenable. While the human being is irreducible in their essence, they cannot be understood as a monad closed in upon itself. The term “individual,” though appropriate in logical or juridical contexts, is insufficient to express the fullness of human personality, which includes rationality, relationality, and openness to the transcendent.

As French philosopher Jacques Maritain (1882-1973) notes, modern thought often conflates two concepts that ancient wisdom already distinguished: individuality, which is shared with other forms of life, and personality, which is unique to human beings and implies a singularity open to relationships (2024). Even in seemingly technical processes such as in vitro fertilization, the relational dimension of the person endures—whether biological, ontological, or spiritual. By definition, the person is relational and rational, and their ontological constitution cannot be understood without this dimension of openness to others and to ultimate

reality. Thus, relationality is not an accidental attribute but a constitutive and fundamental element of the human being.

Acknowledging the relational nature of human beings allows for a deeper understanding of the person and their intimacy—that “unfathomable and mysterious depth” that Spanish philosopher Jacinto Choza (1944-) calls *ontological depth* (2002). There is always more to be discovered about the person, whose possibilities transcend visible social roles and the limitations imposed by their contingent nature. This ontological mystery invites reflection on human will and freedom, which constitute the dynamic core of personality.

As German philosopher Hannah Arendt (1906-1975) noted, the person, unique and unrepeatable, is a radical enclave of intelligence and freedom (2018). This combination of rationality, singularity, and freedom underscores that the person can never be reduced to a function or a means but must be recognized as an end in themselves—a bearer of a dignity that transcends any utilitarian perspective and places them in direct relation to the transcendent.

This understanding of the person as a relational and irreducible being carries significant implications for healthcare. In environments where individuals are often reduced to cases, diagnoses, or data points, the affirmation of personal dignity resists the fragmentation of care. It reminds us that each patient is not merely an isolated organism or clinical condition, but a unique person embedded in relationships—familial, spiritual, cultural—whose suffering cannot be fully understood apart from these dimensions. Respecting the singularity and relational nature of each person restores the ethical center of medical practice and guards against forms of collectivist logic that would subordinate individuals to institutional or technological imperatives.

9. Freedom, Responsibility, and the Ethical Formation of the Person

In the 20th century, philosophical reflection on the human person was deeply shaped by existentialism, which emphasized the importance of self-realization as a central dimension of human existence. Beyond material, psychic, and relational aspects, the human being reveals its essence in the capacity to grow, decide, and construct meaning. As Gregory of Nyssa observed, “All beings subject to becoming never remain identical to themselves... to be subject to change is to be born continuously” (Gregory of Nyssa, Malherbe, and Ferguson 2006). This affirmation of dynamism complements rather than negates the ontological foundation of the person. Human nature, while possessing a stable essence, unfolds historically through a process of self-formation that unites freedom and responsibility.

Augustine deepens this notion by asserting that while biological time is outside our control, spiritual maturity depends on free choice (1993). Self-determination, although shaped by biological, psychological, and sociocultural factors, cannot be reduced to them. As Lombo notes, human beings face moral and existential questions—such as “What must I do?”—that transcend mere instinct or adaptation. The worldview one holds profoundly impacts these choices: those who see life as a random process tend to act differently from those who perceive it as oriented toward a transcendent good.

This freedom is not without burden. As Viktor Frankl points out, the human person is not only free but responsible—freedom entails accountability. Our actions express a personal authorship; they arise from a decisive center, a rational and spiritual core that shapes one’s life according to values and purposes (Frankl 2017). In this light, autonomy is not an end in itself but a vocation to respond to values greater than oneself.

This ethical capacity unfolds within a dynamic interplay between desire, sentiment, and rational duty. As Emmanuel Mounier (1989) emphasizes, freedom is never a neutral force—it always implies a moral orientation and personal responsibility. Kant’s categorical imperative gives rational structure to this orientation, insisting that one must act according to maxims that could be willed as universal laws. At the same time, David Hume (2024) reminds us that morality also arises from sentiment, revealing that emotional experience is not opposed to reason but part of the moral fabric of human life. Rather than mutually exclusive, reason and sentiment are interwoven dimensions of moral discernment, guiding the person in the search for the good and in the exercise of ethically grounded freedom.

Paul Ricœur (1995) contributes to this vision by linking freedom with narrative responsibility. For Ricœur, the self is constituted in time, through a coherent story of choices and relationships. True identity involves assuming responsibility not only before oneself, but also in response to the presence of the other. This contrasts with Sartre’s existentialism, which, denying transcendence, sees freedom as absolute yet anguished—“condemned to be free” (Sartre 1993). Ricœur instead roots freedom in ethical relation, echoing the biblical insight of Paul the Apostle: “All things are lawful, but not all things are beneficial^{PPPP}.”

In classical philosophy, this dynamic is oriented by transcendentals—truth, goodness, and beauty—which constitute the summit of human fulfillment. As Max Scheler (Scheler 2008) argues, values possess ontological objectivity and precede individual emotion. Even in a pluralistic and skeptical age, the ethical calling remains: the challenge is not to deny freedom, but to root it in a hierarchy of meaning that elevates and integrates the human being.

Thus, freedom is not an abstract ideal, nor an arbitrary exercise of will. It is the power to act in accordance with what is true, just, and beautiful. The person matures ethically by aligning their autonomy with values that fulfill their nature. Through this path, the human being transcends limitations and responds to their vocation—freedom not as detachment, but as fidelity to the good.

In healthcare, freedom and responsibility are not only philosophical categories but lived realities. Each clinical decision—whether made by professionals or patients—involves an ethical horizon shaped by values, beliefs, and responsibilities. The professional must exercise discernment not only through protocols, but through moral judgment; the patient, in turn, is often called to make difficult decisions in situations of vulnerability. Respecting the person’s freedom in these contexts does not mean leaving them alone, but

^{PPPP} 1 Corinthians 10:23. “All things are lawful for me, but not all things are expedient.”

walking alongside them—offering clarity, support, and care as they respond to the moral demands of illness, suffering, and healing.

10. The Ontological Core and the Self-Transcendence of the Person

Although freedom is an essential characteristic of the human person, the ontological core that defines them cannot be overlooked. As Lombo and Russo observe, each individual possesses a permanent ontological identity that sustains their dignity as a personal being. In classical philosophy, substance—understood as the unity of matter and form, body and soul—is not an inert substrate but the source of autonomy and the act of being. The soul, conceived as the substantial form of the human being, is naturally oriented toward its perfection, an inclination derived from the individual's essence. However, in humans, this intrinsic propensity is mediated by intelligence, values, and freedom, allowing for a flexibility of choices and actions that distinguishes them from the rigid instincts of animals. As the authors emphasize, the will is a spiritual inclination directed toward the good recognized by the intellect, harmoniously integrated into human essence. Thus, freedom is neither an abstraction disconnected from reality nor unlimited: it is conditioned by circumstances, values, and the pursuit of a rationally appropriate good, as Aquinas pointed out. This capacity to deliberate, transcend oneself, and orient existence toward higher ideals is what characterizes the human person and grounds their dignity, as elucidated by 20th-century personalist thinkers.

In this sense, as Russian philosopher Nicolai Berdyaev (1874-1948) highlights, the human person transcends merely biological or psychological categories, belonging instead to an ethical and spiritual order (Berdyaev and Duddington 2009). This conception underscores that human dignity is not reducible to the sum of observable characteristics but finds its true essence in the metaphysical depth of being. Even when an individual does not fully achieve self-transcendence, their dignity remains firmly anchored in an ontological substrate that grounds their identity and intrinsic worth. It is this metaphysical root that ensures the person's irreducibility and centrality within the moral order.

Although conditioned by biological, psychological, and sociocultural factors, human freedom is the means through which the person seeks the realization of the good and the discovery of truth. This freedom should not be conceived as an arbitrary exercise of will but as a path that ultimately transcends individual limitations and connects the person to a broader horizon of meaning and value. Thus, the pursuit of the good and the truth is not merely an ethical aspiration but an expression of the spiritual nature of the person. In their capacity for self-transcendence, the person projects themselves beyond their own limits, engaging with higher realities. In this way, self-transcendence is not an unattainable ideal but a potential manifestation of human freedom, oriented by principles that elevate the person above the contingent and ephemeral, reaffirming their dignity and transcendent purpose.

In clinical contexts, particularly in end-of-life care or in patients with severe cognitive impairment, the affirmation of an ontological core of personhood resists the temptation to reduce individuals to their current

functional capacities. Even when communication, autonomy, or awareness are compromised, the person remains a bearer of dignity. Recognizing this foundational identity guides healthcare professionals to preserve respect, compassion, and ethical integrity, especially when curative interventions are no longer possible. In such moments, care becomes an act of fidelity to the irreducible worth of the person—beyond utility, performance, or prognosis.

11. Transcendental Anthropology and the Vocation to the Infinite

Building upon the ontological foundation of the human being, we now turn to the transcendental dimension of personhood—not as a speculative addendum, but as an intrinsic structure of the human mode of being. The capacity for self-transcendence, evident in moral action, symbolic thought, and the pursuit of truth, suggests that the human person is not exhausted by empirical determination or functional activity. Rather, the human being appears as a *being-in-relation* to that which exceeds them—a horizon of meaning irreducible to the sum of material, psychological, or social elements.

This perspective belongs to what may be termed transcendental anthropology: a philosophical endeavor to account for the human being not merely in terms of substance (body and soul), but also through the lens of their orientation toward *Being itself*—the intelligible totality within which existence finds its coherence. Unlike the transcendental anthropology of Kant, focused on the a priori conditions of knowledge, this approach—developed notably by Leonardo Polo—seeks to unveil the ontological openness proper to human nature. For Polo, the person is not an intramundane object among others, but a reality constituted in its *aperture* to Being, whose act is both singular and free (2019). This openness is not an accidental trait, but a structural dimension of the human being as *coexistent with meaning*.

Philosophers such as Edith Stein have emphasized this constitutive depth. In her synthesis of phenomenology and metaphysics, Stein describes the person as a dynamic unity of body, soul, and spirit—whose being is marked by an intrinsic receptivity to that which transcends the empirical (2002). Rather than reducing the person to functions or states of consciousness, she identifies in human subjectivity an ontological depth that grounds both selfhood and moral responsibility.

This orientation toward the transcendent—understood here in ontological, not theological terms—has also been highlighted by figures such as Bruno Snell, who in *The Discovery of the Mind* reveals the emergence of human self-consciousness as the birth of the spiritual in Western thought (2011). The human being, in this view, is not merely a rational animal, but a *symbolic being* capable of contemplating the eternal, formulating ideals, and seeking meaning beyond necessity.

Viktor Frankl's analysis of the noetic dimension further reinforces this interpretation (2017). In his existential psychology, the search for meaning emerges as a primary human drive—not reducible to pleasure or survival. Frankl demonstrates that even suffering, when integrated into a coherent framework of meaning, can become a path to dignity. This search presupposes a capacity for self-transcendence that expresses the spiritual structure of the person—an openness to that which cannot be controlled, consumed, or reduced.

In metaphysical terms, Xavier Zubiri articulates this distinction by contrasting the closed essence of the cosmos with the open essence of the person (2008). Unlike natural entities governed by fixed determinisms, the human being is marked by a unique act of being—an act that unfolds through freedom, intelligence, and historical self-realization. This act, while conditioned, is not determined; it bears within itself a *transcendental potentiality* that situates the person at the intersection of immanence and transcendence.

Leonardo Polo expands this vision by distinguishing three levels of being: the being of the cosmos (determined and unified), the being proper to each person (free and singular), and the fullness of Being as such (2019). While the latter has traditionally been identified with the Absolute in metaphysical traditions, this article does not rely on theological categories but rather emphasizes the philosophical significance of this *ontological gradation*. What matters is that the human being, unlike other entities, *participates* in being through a free act that cannot be reduced to biology, psychology, or culture.

This participation implies that the person is not statically defined by essence alone, but dynamically realized through freedom, value-orientation, and self-determination. As Blanca Castilla observes, the human act of being is unrepeatable and personal—it is not merely an instance of a species, but a singular presence, open to truth and responsibility (2017). This ontological uniqueness, far from isolating the person, situates them within a network of relations that reveal the mystery of existence as a shared, yet singular, journey.

In this light, human dignity is not a product of social recognition or cognitive capacity, but a metaphysical given—rooted in the very structure of personal being. The transcendental orientation of the person testifies to a depth that no empirical description can exhaust. Even when diminished in function, the human being remains a subject of meaning, of value, of *being-toward*.

Hence, transcendental anthropology does not appeal to theological revelation, but to a philosophical insight: that to be human is to stand before Being with the capacity to question, to respond, and to commit oneself to what is true, good, and beautiful. This vocation to the infinite, however it is interpreted, belongs not to the margins of human life, but to its very center.

In medical contexts, especially those dominated by efficiency, prognosis, or protocol, this transcendental dimension is often overlooked. Yet the patient is not merely a body to be treated or a mind to be stabilized, but a person whose being is open to meaning—even in silence, in suffering, or in apparent passivity. Recognizing this spiritual and transcendental orientation invites healthcare professionals to approach the patient not only as a recipient of interventions, but as a subject still capable of question, trust, and hope. This is increasingly acknowledged in international guidelines: the World Health Organization and the American Medical Association both emphasize the importance of addressing the spiritual dimension in healthcare,

particularly in contexts of chronic illness, palliative care, and mental health^{qqqq}. In this light, care becomes more than treatment—it becomes an act of witnessing the irreducible mystery of the person.

12. Contrasting Ontological and Functionalist Perspectives: Toward a Renewed Foundation for Ethical Action

The tension between ontological and functionalist views of the human person is not merely theoretical, but exerts decisive influence in the field of bioethics. Functionalist accounts, as exemplified by Peter Singer and Michael Tooley, reduce personhood to the exercise of certain cognitive capacities—such as self-awareness, rational agency, and the possession of future-oriented desires. Within this framework, infants, persons with advanced dementia, or those in persistent vegetative states are denied full moral status—not for lack of humanity, but for lack of function. Singer (2011), for instance, contends that some non-human animals may possess greater moral standing than newborn humans, due to their higher cognitive abilities. Tooley (1998) similarly argues that the right to life depends upon the individual’s capacity for self-consciousness and psychological continuity.

This perspective radically fragments the classical unity of the human being. It transforms dignity from an intrinsic metaphysical attribute into a contingent status, arbitrated by neurological thresholds. Such a model risks legitimizing forms of discrimination against the most vulnerable—those whose capacities are diminished or undeveloped—and ultimately reduces ethical worth to measurable output.

Materialist thinkers go even further by denying the existence of any ontological substrate beyond the physical. Daniel Dennett (1991) dissolves the notion of the self into a narrative abstraction—a “center of narrative gravity”—with no enduring reality. Patricia Churchland (1986) dismisses the soul as a pre-scientific construct, asserting that ethical reflection must be grounded in the empirical findings of neuroscience. Within this paradigm, the human being becomes fully explicable in terms of biological processes, and ethical reasoning is subordinated to the mechanics of brain activity.

In parallel, some bioethicists have questioned whether the notion of “human dignity” adds any meaningful content to ethical deliberation. Ruth Macklin (2003) argues that dignity is a “useless concept,” proposing instead a framework based entirely on autonomy, beneficence, and justice. But this procedural triad, in the absence of an ontological foundation, fails to account for the inalienable worth of human life—particularly in situations where autonomy is diminished or absent.

By contrast, the ontological view affirms that dignity precedes all functionality. Rooted in the metaphysical structure of the human person—an individual substance of a rational nature—it recognizes value in every human being regardless of age, capacity, or condition. This vision sustains the moral imperative to care, to

^{qqqq} See: World Health Organization. *Integrating the Spiritual Dimension into Palliative Care: A WHO Guide*. Geneva: WHO, 2021. See also: American Medical Association (AMA), *Spirituality in Clinical Practice*, JAMA Network, 2003–2020.

protect, and to affirm life even in its most fragile expressions. It is not dependent on fluctuating standards of ability, but grounded in what the human being *is*. This perspective does not depend on religious revelation, but arises from a philosophical understanding of the human being as an irreducible unity of body and spirit—whose worth is not contingent upon external recognition or internal capacity.

This understanding aligns with current international health guidelines that call for holistic care, recognizing not only the biological but also the spiritual and relational dimensions of the patient. In an age increasingly shaped by technological utilitarianism and a narrow focus on performance, this metaphysical anthropology offers a deeper and more humane foundation for ethical action. It affirms that the call to justice is not merely procedural but ontological; not only about fairness, but about recognizing in every human being a reality that transcends utility.

This conviction found concrete resonance in the work of Paul Tournier, whose *Medicine of the Person* movement emphasized the need to treat patients not merely as biological organisms, but as persons—embodied, spiritual, relational beings (1965, 1983)^{TTTT}. For Tournier, clinical care devoid of attention to the interior life and existential meaning of the patient was not only insufficient, but ethically impoverished. This vision illustrates how ontological insights into the human person can—and must—shape medical practice that is both technically competent and morally sound. His approach anticipated many current developments in person-centered and narrative medicine, which seek to restore the ethical and existential dimension of care by viewing the patient not as a malfunctioning body, but as a whole person—capable of meaning, relationship, and transcendence.

13. Conclusion

This study has sought to recover the ontological depth and transcendent foundation that define the singular reality of the human person. From the Aristotelian-Thomistic vision of man as a substantial unity of soul and body, to the contemporary developments found in the works of Edith Stein, Xavier Zubiri, and Leonardo Polo, one truth becomes manifest: human dignity is not a derivative status conferred by function or condition, but a metaphysical given rooted in the very structure of being.

The person is not a closed system, reducible to biological data or psychological mechanisms, but a being constituted in relation—relation to self, to others, and to the Absolute, understood here as the ultimate ground of meaning and being. As such, the human person bears an interior openness to the infinite, a radical freedom, and a call to self-transcendence. These are not accidents of development but essential notes of personhood, grounding a dignity that no circumstance can nullify.

^{TTTT} The references to Paul Tournier in this section are conceptual syntheses based on the central theses of *The Healing of Persons* (1965) and *Medicine of the Person* (1983). These are not verbatim quotations but thematic paraphrases reflecting Tournier's anthropological and clinical philosophy—particularly his emphasis on integrating bodily, spiritual, and relational dimensions in medical care.

In this light, ethics—especially in the realm of healthcare—must proceed from a vision that does not fragment the human being into compartments of function or utility. The body, the affective life, the spiritual hunger for meaning: all must be recognized in their inseparable unity. Attending to the patient is not merely the application of technique, but the reception of a mystery—of someone who carries within themselves the echo of the eternal.

This anthropological foundation is not a theoretical luxury, but a practical necessity in contexts such as end-of-life care, psychiatric practice, chronic illness management, and the ethical dilemmas posed by emerging technologies. A renewed metaphysical understanding of the person equips healthcare professionals to approach the patient not as a malfunctioning system, but as a subject of meaning—capable of narrative, relationship, suffering, and transcendence.

Ultimately, reflecting on the nature of the human person is not a merely speculative endeavor. It constitutes a moral responsibility and a necessary foundation for ethical discernment. In the clinical context, this anthropological depth is not a theoretical luxury but a practical necessity. By recovering a coherent and unified vision of the human being, we can foster a medical practice that is not only technically competent, but also ethically grounded and genuinely humane.

Declarations

Ethical Approval and Consent to Participate

Not applicable.

Consent for Publication

Not applicable.

Funding

This research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

References

- Aquinas, Thomas. 1968. *On Being and Essence*, Trans. Armand Maurer. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- . 2012. *Summa Theologiae*. Edited by The Aquinas Institute. 1sted. Steubenville: Emmaus Academic.
- Arendt, Hannah. 2018. *The Human Condition*. 2nded. Chicago: The University of Chicago Press.

- Aristotle. 1991. *The Metaphysics*. Amherst: Prometheus.
- . 1996. *The Nicomachean Ethics*. Hertfordshire: Wordsworth Editions.
- . 2017. *De Anima (On The Soul)*. Scott's Valley: Createspace Independent Publishing Platform.
- . 2018. *Physics*. Indianapolis: Hackett Publishing Co.
- Augustine. 1961. *Confessions*. London: Penguin Books.
- . 1993. *On Free Choice of the Will*. Indianapolis: Hackett Publishing Co.
- . 2012. *The Trinity (Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century)*. 2nded. New York: New City Press.
- Barth, Karl. 1961. "vol.III The Doctrine of Creation." In *Church Dogmatics*, edited by GW Bromiley and TF Torrance. Edimburgh: T&T Clark.
- Basil the Great. 2011. *On the Holy Spirit: St. Basil the Great. Popular Patristics No. 42*. New York: St Vladimirs Seminary Pr.
- Berdyaev, Nicolai, and Natalie Duddington. 2009. *The Destiny of Man*. 3rded. Semantron Press.
- Boethius, S. 1999. *The Consolation of Philosophy*. London: Penguin Classics.
- Castilla De Cortázar, Blanca. 2014. "Transcendental Anthropology and the Foundation of Human Dignity." *Journal of Polian Studies* 105–119.
- Castilla De Cortázar, Blanca, and David González Ginocchio. 2017. "The Notion of Person and a Transcenden-Tal Anthropology, from Boethius to Polo." *Spanish in Miscelánea Poliana* 4: 81–117.
- Chalmers, David J. 1997. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Chardin, T. 1955. *Le Phenomene Humain*. Paris: Editions du Seuil.
- Choza, Jacinto. 2002. *Antropología Filosófica. Las Representaciones Del Sí Mismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Churchland, Patricia. 1986. *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*. Cambridge: MIT Press.
- Dennett, Daniel. 1991. *Consciousness Explained*. London: Little, Brown and Company.
- Durkheim, Emile. 2008. *The Elementary Forms of Religious Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Engelhardt, HT. 1996. *The Foundations of Bioethics*. 2nded. Oxford: Oxford University Press.
- Frankl, V. 2017. *Man's Search for Meaning*. Boston: Beacon Press.
- General Assembly of United Nations. 1948. "Universal Declaration of Human Rights." In . Paris.
- Gilson, Etienne, and FJ Sheed. 2022. *The Philosophy of Saint Bonaventure*. Rhode Island: Cluny Media.

- Guardini, R. 2023. *Persona E Libertà. Saggi Di Fondazione Della Teoria Pedagogica*. Brescia: Morcelliana.
- Heidegger, Martin. 1971. *On the Way to Language*. New York: Harper & Row.
- . 2008. *Being and Time*. New York: Harper Perennial.
- Hume, David. 2024. *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. Springfield: Grapevine.
- Jonas, Hans, Eleonore Jonas, and Lawrence Vogel. 2001. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. 1sted. Evanston: Northwestern University Press.
- Jr.Burrow, Rufus. 1999. *Personalism: A Critical Introduction*. Des Peres: Chalice Pr.
- Kant, Immanuel. 2017. *The Metaphysics of Morals*. 2nded. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lander, Es, and et al. 2001. "Initial Sequencing and Analysis of the Human Genome." *Nature* 15 (409): 860–921.
- Lombo, JA, and JM Giménez Amaya. 2013. *La Unidad de La Persona : Aproximación Interdisciplinar Desde La Filosofía Y La Neurociencia*. 1sted. Navarra: EUNSA. EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
- Lombo, JA, and F Russo. 2020. *Antropologia Filosófica: Uma Introdução*. 1sted. Sumaré: Cultor de Livros.
- Macklin, Ruth. 2003. "Dignity Is a Useless Concept." *British Medical Journal* 327: 1419–20.
- Mariás, J. 2007. *Persona*. Madrid: Alianza Editorial Sa.
- Maritain, Jacques. 2024. *Integral Humanism: Temporal and Spiritual Problems of a New Christendom*. Rhode Island: Cluny Media.
- Mounier, Emmanuel. 1989. *Personalism*. 1sted. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Nazianzus, Gregory of, Lionel Wickham, and Frederick Williams. 2011. *On God and Christ: The Five Theological Orations and Two Letters to Cledonius. Popular Patristics Series No. 23*. Edited by John Behr. New York: St Vladimir's Seminary Press.
- Nyssa, Gregoriy of. 2013. *On the Making of Man*. Scotts Valley: Createspace Independent Publishing Platform.
- Nyssa, Gregory of, Abraham J Malherbe, and Everett Ferguson. 2006. *Gregory of Nyssa: The Life of Moses*. San Francisco: HarperOne.
- Nyssa, Gregory of, and Phillip Scharff. 2024. *Four Dogmatic Treatises: On the Holy Spirit, On the Holy Trinity, and of the Godhead of the Holy Spirit, On Not Three Gods, On the Faith*. Edited by James Doone. Independently published.

- Paul VI. 1965. "Gaudium et Spes." In *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*. Washington: United States Catholic Conference.
- Polo, Leonardo. 2019. *Presente Y Futuro Del Hombre*. 3rded. Madrid: EDICIONES RIALP S.A.
- Pope John Paul II. 1997. *The Theology of the Body Human Love in the Divine Plan*. Pauline Books & Media.
- Reale, Giovanni. 1990. *A History of Ancient Philosophy II: Plato and Aristotle*. 1sted. New York: State University of New York Press.
- Ricoeur, Paul. 1995. *Oneself as Another*. Reissue. Chicago: University of Chicago Press.
- Sartre, Jean-Paul. 1993. *Being and Nothingness*. New York: Washington Square Press.
- Scheler, M. 2008. *The Human Place in the Cosmos*. Evanston: Northwestern University Press.
- Secretan, P. 2014. *Introdução Ao Pensamento de Xavier Zubiri*. São Paulo: É Realizações.
- Singer, P. 2011. *Practical Ethics*. 3rded. Cambridge: Cambridge University Press.
- Snell, Bruno. 2011. *The Discovery of the Mind*. New York: Dover Publications.
- Stein, E. 2002. *Finite and Eternal Being: An Attempt at an Ascent to the Meaning of Being*. Washington, DC: ICS Publications.
- Tooley, Michael. 1998. "Personhood." In *A Companion to Bioethics*, edited by H Kuhse and P Singer, 118–26. Oxford: Blackwell.
- Tounier, Paul, and John S Gilmore. 1983. *Medicine of the Person*. London: SCM Press.
- Tounier, Paul, and Edwin Hudson. 1965. *The Healing of Persons*. New York: Harper & Row.
- Waterson, Robert H, Eric S Lander, Richard K Wilson, and The Chimpanzee Sequencing and Analysis Consortium. 2005. "Initial Sequence of the Chimpanzee Genome and Comparison with the Human Genome." *Nature* 437 (7055): 69–87. <https://doi.org/10.1038/nature04072>.
- Zubiri, Xavier. 1984. *El Hombre Y Dios*. Madrid: Alianza Editorial Sa.
- . 2008. *Sobre La Esencia*. 1sted. Madrid: Alianza Editorial Sa.

ANEXO E – Artigo em revisão

Título: *Human Embryo Personhood*

Autoras: Patrícia Frantz, Francisca Rego, Stela Barbas

Revista: *The New Bioethics*

Status: Submetido em agosto de 2024; versão revisada enviada em junho de 2025.

Atualmente em segunda rodada de revisão.

Observação: Este é o manuscrito em segunda revisão pela revista.

Title

Human Embryo Personhood: A Systematic Review

Abstract

The debate over the status of prenatal human life, active since the 1970s, regained momentum after the 2022 overturn of *Roe v. Wade*. This systematic scoping review aims to map the main discussions on the personhood of the human embryo and pre-embryo published between 2013 and 2023. In March 2024, a bibliographic search using the term "*embryo personhood*" was conducted across PUBMED, Web of Knowledge, Scopus, and the Cochrane Library. Of the 381 articles identified, 47 met the inclusion criteria and were analyzed. The studies reveal a wide diversity of approaches, including metaphysical arguments (10 articles), personhood based on consciousness or sentience (7), defense of personhood from fertilization (5), perceptions of embryo humanity (3), twinning (3), the principle of double effect (3), proportionality and potentiality (3), among others. This wide variation in perspectives highlights the conceptual and ethical complexity surrounding embryo personhood and illustrates why the debate remains active and unresolved despite the growing number of contributions.

Keywords: embryo, personhood, bioethics

Introduction

In early 2024, the Supreme Court of Alabama ruled that frozen embryos lost in a fertility clinic accident could be considered unborn children under state law, effectively granting them legal personhood (Epstein, 2024). This decision marked a significant shift from a 2020 lower court ruling that embryos were not persons and reignited the global debate on the status of the human embryo—particularly following the 2022 overturning of *Roe v. Wade*. Beyond philosophical speculation, these legal decisions have real consequences for assisted reproduction and embryo research (Feinberg, Kawwass, & Cedars, 2022).

Since the birth of the first IVF baby, Louise Brown, in 1978, more than 8 million children have been born using assisted reproductive technologies (Coelho, 2018). Alongside this achievement, millions of embryos have been cryopreserved—some indefinitely. Brazil has seen the freezing of over 840,000 embryos in the past decade (ANVISA, 2022), while the UK discarded nearly 173,000 in a single year (Devlin, 2023), and the United States currently holds an estimated 1.5 million frozen embryos (CBS News, 2019). These growing numbers have intensified the need for ethical, legal, and policy clarity on the status of the human embryo.

The human embryo represents a complex and multifaceted biological entity that has long been at the center of bioethical and legal controversies. Questions surrounding its moral

and legal status are not merely technical—they are deeply philosophical, religious, and political. Central to these debates is the concept of personhood^{ssss}, which has historically evolved and continues to be contested across disciplines. In contemporary bioethics, personhood is often treated as a threshold concept used to determine moral status, rights, and legal protections. However, definitions of personhood vary significantly, ranging from metaphysical perspectives that affirm personhood from conception to functionalist views that associate it with cognitive capacities such as rationality or self-awareness (McMahan, 2002).

In this context, the embryo has been described variously as a “potential person,” a “pre-person,” or as possessing full personhood from fertilization. These diverging descriptions reflect broader ideological and scientific frameworks that shape ethical discourse. Legal systems, religious doctrines, and scientific literature all approach the embryo differently, creating a fragmented and often conflicting landscape. Respect for human dignity is frequently cited as a normative foundation for the protection of embryonic life. Yet, the notion of dignity is itself contested. While some argue it is inherent by virtue of species membership (*Homo sapiens*), others associate it with capacities such as rationality, autonomy, or sentience (Beauchamp & Childress, 2013; Singer, 1993). As Beauchamp and others have argued, dignity—and by extension personhood—may be ethically ineffective unless grounded in further principles such as respect for autonomy or justice.

International instruments, such as the Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights (UNESCO, 1997), emphasize protection for the human being “from the beginning of life,” but without clearly defining whether this implies personhood. Similarly, the European Court of Human Rights acknowledges the ethical pluralism on this issue and has refrained from offering a definitive position. Statements such as “human personhood is inherent in the zygote” rely on metaphysical assumptions that secular bioethics does not necessarily share—particularly among theorists who link personhood to characteristics like sentience or consciousness (Gómez-Lobo in Eberl, 2017).

From 1998 until 2007, the term “pre-embryo” gained traction in discussions on IVF and embryonic research. It was introduced to differentiate the pre-implantation embryo from later developmental stages. However, critics argue that the term lacks biological validity and was created for strategic purposes—to reduce the perceived moral value of embryos (Obladen, 2018). Although its use has declined, debates over terminology reflect ongoing disagreements about the moral significance of embryonic life.

^{ssss} The term “personhood” is used throughout this review not to assert a particular philosophical or legal definition but to reflect the terminology employed by the literature included in the review. This article aims to map the diversity of arguments and conceptual frameworks without adopting a specific metaphysical or moral stance on the beginning of personhood.

Legal and policy frameworks continue to reflect this ambiguity. The Lisbon Treaty (European Union, 2007) declares the dignity of the human being a core principle, but member states of the European Union retain broad discretion in determining the legal status of embryos. The American College of Obstetricians and Gynecologists (ACOG), for example, has stated that the pre-implantation embryo lacks the biological individuality necessary for personhood (Obladen, 2018). Philosophers and ethicists have offered a variety of criteria for personhood—viability, cognitive function, moral agency, or even relational capacity—each with significant implications.

In light of this conceptual and normative fragmentation, this systematic scoping review aims to explore how the concept of personhood has been applied to the human embryo in peer-reviewed academic literature over the past decade (2013–2023). By mapping the key themes and dominant arguments, the review seeks to provide an overview of contemporary thought on embryo personhood and to assess how this debate has evolved in light of recent scientific, legal, and ethical developments.

Methods

A systematic review was conducted following PRISMA guidelines (Page et al., 2021; Tricco et al., 2018).

Search strategy

In March 2024, a systematic search was carried out in the following databases: PubMed, Web of Knowledge, Scopus, and Cochrane Library, using the keyword “embryo personhood.”

Selection criteria

Articles published between 2013 and 2023 were included if they addressed the philosophical, ethical, religious, or legal question of the personhood of the human embryo or pre-embryo. Recognizing that the concept of personhood is inherently interdisciplinary, the review included articles written in English, Spanish, French, or Portuguese. Eligible sources included peer-reviewed journal articles and book chapters. Complete books were not included due to their breadth and methodological divergence, although some were referenced in the discussion when conceptually relevant (e.g., MacKellar, 2007; Jones, 2004).^{tttt}

Articles were excluded if their abstracts did not contain reflections directly related to the status of human beings in the pre-embryonic or embryonic phase. This included works that focused exclusively on clinical, biochemical, or technical aspects of embryonic

^{tttt} Complete books were excluded to maintain consistency in scope and analysis; however, relevant arguments from influential books (e.g., *The Soul of the Embryo*) were referenced in the discussion.

development without engaging the ethical or ontological dimensions.^{uuuu} In addition, articles that primarily discussed fetal development or postnatal moral status, without addressing the embryo itself, were also excluded.^{vvvv}

Study eligibility

Study eligibility was assessed independently by two researchers. Full-text analysis and critical review were performed. Disagreements were resolved by discussion and consensus. No automation tools were used. Articles were categorized by their primary thematic argument concerning the ontological or moral status of the embryo.

Data items

The main data items extracted were:

- Main argument or theme regarding the ontological/moral/legal status of the embryo;
- Publication details, including journal title and year.

Results

The database search yielded a total of 381 records using the term “embryo personhood”: 169 from PubMed, 150 from Scopus, 62 from Web of Knowledge, and none from Cochrane Library. An additional search on the Cochrane Library without time filters also returned no relevant articles.

After removing 152 duplicates, 229 articles remained. Following abstract screening, 107 were excluded due to lack of direct relevance to the concept of embryo personhood. These included studies focused primarily on abortion ethics, fetal development, infanticide, or IVF techniques without discussing the moral status of the embryo itself.

Full-text analysis was conducted on the remaining 122 articles. Of these, 75 were excluded for focusing on legal interpretations or moral debates without engaging the ontological or ethical status of the embryo or pre-embryo. This left 47 articles for inclusion in the qualitative synthesis.

The PRISMA flowchart of the study selection process is shown in Figure 1. The characteristics of the selected studies are summarized in Table 1.

Among the 47 included studies, the main arguments were classified as follows:

^{uuuu} This ensured that the review focused on normative and conceptual debates, avoiding purely descriptive or technical literature.

^{vvvv} The fetal stage was excluded to maintain focus on the embryonic/pre-embryonic stages, which raise distinct philosophical and legal issues.

- Metaphysical accounts of personhood (10)
- Personhood based on consciousness or sentience (7)
- Defense of personhood from the moment of fertilization (5)
- Public and cultural perceptions of embryonic humanity (3)
- Twinning and identity arguments (3)
- Double-effect and intention-based arguments (3)
- Proportionality and potentiality arguments (3)
- Other or mixed arguments (13)

The articles presented a wide range of views, including defenses of embryonic personhood and arguments against attributing such status. Some argued for a right to life based on metaphysical or religious grounds, while others distinguished between moral status and bodily autonomy, asserting that personhood does not automatically entail a right to use another person’s body.

Several studies offered historical or comparative accounts of personhood in different religious traditions, while others analyzed public opinion, legal frameworks, or bioethical theory. A notable variation was observed in the journals of publication, with most articles appearing in *Bioethics* (11 articles, 23%), followed by the *Journal of Medicine and Philosophy* (5; 11%), *Journal of Medical Ethics* (3; 6%), and *Journal of Perinatal Medicine* (2; 4%).

A timeline overview based on PubMed records—the database with the most hits—suggested no significant increase in publications using the term “embryo personhood” between 2013 and 2023, as shown in Figure 2.

Discussion

The concept of personhood remains a central point of contention in the ethical evaluation of human embryos. The literature reviewed here reflects a rich plurality of interpretations—ranging from religious and metaphysical claims of personhood from the moment of conception, to secular arguments that associate personhood with specific biological or cognitive functions. This plurality is not merely academic; it has profound implications for public policy, reproductive medicine, and human rights.

1. The Question of Embryonic Personhood

Kurjak et al. (2023) quoted Shakespeare in their reflection on the beginning of human life, asking: “What a piece of work is a man!”. For Thomas Aquinas, the human being is the most dignified among visible creatures due to the intellectual nature that reflects God's image. The rediscovery of the concept of person in the 20th century, especially through Personalism, brought renewed depth to ethical reflection: the person is rational, free, inviolable, and essentially relational. Since then, the question of when personhood begins has remained one of the most challenging in contemporary bioethics. This systematic review sought to map the main philosophical arguments on the status of the human embryo based on literature published between 2013 and 2023.

2. Biological Beginnings: Fertilization, Potentiality, and Ontology

Miklavcic and Flaman (2017) argue that fertilization is the most reasonable point to recognize the beginning of personhood, noting that opposing arguments often involve arbitrary discrimination and semantic confusion, such as using the term “person” for non-human animals. For them, denying personhood to a human embryo leads to moral inconsistencies. Others, such as George and Tollefsen (2008), argue that the embryo is a human being with potential, not merely a “potential human being,” and should thus receive full moral status from conception. Herranz (2012) also emphasizes the embryo’s biological continuity and indivisibility as ontological grounds for its dignity.

In contrast, authors such as Morgan (2013), Lizza (2014), and Castelyn (2020) argue that biological potential, while relevant, is not equivalent to the actual exercise of moral capacities such as rationality and consciousness. Similarly, Gillon (2001) argues that mere genetic humanity is not a sufficient basis for personhood. In his view, moral status depends on characteristics such as sentience and cognitive capacity, and thus, the early embryo does not yet meet the threshold for moral consideration equivalent to persons. Stier and Schoene-Seifert (2013) highlight how biotechnological advances, such as the convertibility of human cells, weaken the notion of fixed developmental potential. Paez (2016) philosophically examines the coherence and integrity of the pre-embryo, questioning whether biological unity alone is sufficient for moral attribution.

3. Individuation, Twinning and Gastrulation

Biological phenomena such as embryo splitting (identical twins) challenge the notion of individuality from fertilization. Smith and Brogaard (2003) propose that gastrulation, around the 16th day, marks the beginning of individuation and, therefore, personhood. Morris (2012) challenges a purely ontological approach, noting that embryonic metabolism continues uninterrupted during twinning. Alvargonzalez (2016) argues that gastrulation represents a substantial change, characterized by directed cellular integration and functional structuring.

Kingma (2020) argues that birth—not gastrulation—constitutes the true moment of substantial change, as the fetus, which she calls the “foster,” remains part of the mother’s body until delivery. This raises questions about individuality in cases of ectogenesis. In contrast, Playford (2020) maintains that no substantial change occurs between the zygote and the embryo, grounding his view in Aristotelian physics, which holds that an organism’s identity is defined by its nature and telos. Efrid and Holland (2019) explore issues of identity during twinning through the lenses of perdurantism and exdurantism. Hughes and Hughes (2023) propose a graduated attribution of personhood based on discrete biological milestones such as fertilization and gastrulation.

Authors such as Steinbock (1992) and Walsh (2006) question the relevance of essentialist concepts, arguing that the fluidity of modern biology and embryonic totipotency undermine the idea of a fixed identity from the start. However, Playford argues that such accidental features (e.g., the possibility of twinning) do not alter the zygote’s underlying substance.

4. Thought Experiments and Cognitive Bias

Among non-personhood arguments, the “Embryo Rescue Case” (ERC) is a thought experiment used to illustrate moral intuitions. Liao (2006) introduced a scenario in which a person must choose between saving a five-year-old child or a petri dish with 100 embryos from a burning building. Most would choose the child, which some interpret as evidence that embryos are not persons. Hendricks (2019) counters that the ERC does not disprove embryonic personhood but instead illustrates prioritization dilemmas. He suggests that our mental tools, such as the hypersensitive agency detection device (HADD), make it difficult to attribute agency—and therefore personhood—to embryos, which do not appear goal-directed or self-propelled. Greasley and Kaczor (2023) maintain that the ERC highlights the limited moral relevance of embryos.

5. Historical and Cross-Cultural Perspectives

Obladen (2018) and van der Lugt (2018) trace shifting ideas of ensoulment from antiquity to modernity, including Aristotle’s theory of successive souls and the medieval acceptance of delayed ensoulment. The concept of immediate ensoulment at fertilization became Catholic dogma in 1869. Obladen also notes the symbolic equation of genome and soul in secular societies. Li and Li (2018) analyze Confucian distinctions between universal and personal dignity, suggesting embryos possess the former by virtue of human life, but not the latter due to lack of moral agency. Raposo and Ma (2020) observe that this ambiguity is reflected in Chinese law, which lacks protections for embryos and fetuses.

6. Religious and Theological Reflections

David Jones (2004) in *The Soul of the Embryo* explores the historical development of Catholic teaching, showing its evolution in response to philosophical and scientific insights. Irmak (2016) suggests that personhood begins with the development of the

hippocampal cortex around the 13th week. Pilkington (2016) draws on Rawls to argue that rationality should not be the only criterion for moral inclusion. Pope John Paul II (1995) emphasizes human dignity from conception. This teaching is formally articulated in *Donum Vitae*, the 1987 Instruction of the Congregation for the Doctrine of the Faith, which affirms that “the human being is to be respected and treated as a person from the moment of conception.” This doctrinal position grounds the moral prohibition of embryo destruction in Catholic bioethics and underscores the indivisibility of human life and dignity from its biological beginnings (Congregation for the Doctrine of the Faith, 1987). Mackellar (2017) discusses the theological basis for personhood, grounded in the *imago Dei*, creation, and incarnation. Bratton (2018) notes that modern bioethics is shaped by these theological legacies.

7. Contemporary Cultural and Anthropological Dimensions

Anthropological and literary perspectives further enrich the discourse. Sudlow (2017) examines how embryos are depicted in literature, attributing dignity and agency to fictional embryos. Andal (2020) argues that embodiment is central to political theory about the unborn. Knaup (2015) critiques over-reliance on cerebral function and affirms the body’s phenomenological role. Svenaeus (2020) explores the notion of the embryo as a lived experience, while Kurjak et al. (2023) return to the idea of the individual substance underlying biological change.

8. Future-Oriented Ethical Arguments

Another line of argument is centered on future-oriented reasoning. Marquis (1989) introduced the "Future Like Ours" (FLO) argument, suggesting that what makes killing wrong is the deprivation of a valuable future. Thus, embryos, having a future similar to ours, should receive moral consideration. Harman (1999) proposed the "Actual Future Principle" (AFP), stating that only embryos with a future involving consciousness have moral status. Räsänen (2020) expanded this into the idea of the "Schrödinger’s fetus," positing the uncertainty of future personhood. Blackshaw (2020) critiques these accounts, suggesting that identity should be psychologically rather than biologically grounded.

9. Identity and Embodied Minds

Brill (2019) and McMahan (2007) argue that we are essentially embodied minds, not human organisms. According to this view, personhood begins with consciousness and ends with its loss. McGee (2016), however, counters that such a conclusion fails to account for the continuity of human organisms and cannot logically dismiss embryos as non-beings. Kipke (2020) and Rothhaar (2020) affirm that moral status arises from species membership, insisting that personhood is linked to our life form as *homo sapiens* rather than to transient capacities.

10. Totipotency and Scientific Ambiguities

The debate is further complicated by developments in stem cell biology. As noted by Condit (2014), confusion persists about the distinction between totipotency and pluripotency. Totipotent cells, such as the zygote and early blastomeres, possess the inherent capacity to generate an entire human organism, which some use to argue for moral status. However, Condit emphasizes that this capacity is not simply functional but contextual, depending on a range of developmental conditions. Clarifying the biological meaning of totipotency may help refine the philosophical implications drawn from embryology.

11. Normative Uncertainty and Cautionary Ethics

Zuradzki (2014) defends an argument from normative uncertainty: since we cannot be certain about the ontological or moral status of the embryo, we should adopt caution in policies that permit harm. This avoids metaphysical assumptions about personhood or ensoulment and promotes moral prudence. It parallels Murphy's (2013) application of the double effect principle to natural conception. However, Devolder (2013) and Di Nucci (2013) criticize the inconsistency of accepting embryo loss in IVF while rejecting it in research. Pugh (2014) and Finegan (2016) question the coherence of Intermediate Moral Respect (IMR), especially given advances in cellular reprogramming.

12. Public Opinion and Socio-Religious Attitudes

Studies by Tavakkoli (2017) and Sivaraman and Noor (2016) show that embryo status is often tied to religious belief. Islamic views link personhood to ensoulment around 16–19 weeks. In Malaysia, Buddhist and Hindu leaders viewed research as permissible if intended to relieve suffering. Mohamed (2018) found that religion strongly influences views on embryo research, abortion, and IVF.

13. Linguistic and Conceptual Ambiguities

Obladen (2018) and Mackellar (2017) draw attention to linguistic uncertainty in concepts like embryo, life, person, or soul. These terms vary widely across disciplines, adding to ethical ambiguity. Bratton (2018) argues that modern secular bioethics is deeply indebted to theological categories, even when it appears detached.

14. Conceptual Pluralism and the Need for Dialogue

Taken together, the literature reviewed presents not a trajectory toward convergence but a persistent pluralism of perspectives. The discourse is marked by disciplinary fragmentation and foundational disagreements across theology, philosophy, biology, and law. While some authors affirm personhood as intrinsic and present from conception, others locate its emergence along a developmental continuum or tie it to relational or cognitive criteria. Compounding these divergences are empirical factors such as embryonic loss, twinning, and totipotency, which challenge simplistic ontological assumptions. Rather than

suggesting consensus, this body of work reveals that debates about embryonic personhood are structured by deeper ontological and normative premises. Recognizing this, future ethical frameworks will require sustained interdisciplinary engagement and conceptual clarity to move beyond parallel arguments and toward more productive dialogue.

Conclusion

This systematic review has examined a decade of scholarly publications addressing the personhood of the human embryo. The literature reveals a striking diversity of perspectives, shaped by theological, philosophical, legal, and scientific assumptions. Despite the intensity and breadth of the debate, no clear consensus has emerged regarding the criteria for personhood or the moral and legal status of the embryo. Instead, the discussion reflects deep conceptual fragmentation, compounded by a lack of integration across disciplinary boundaries.

Some positions emphasize metaphysical or religious commitments—such as personhood from conception based on the *imago Dei*—while others defend cognitive or functional criteria, viewing personhood as a status that emerges gradually or incrementally. Legal and bioethical perspectives often distinguish between biological humanity and juridical personhood, allowing for pluralistic interpretations across different cultural or normative frameworks. Additionally, empirical phenomena such as embryonic loss, twinning, and the totipotency of early cells complicate straightforward moral claims based on biology alone.

Theological contributions, such as those found in *The Soul of the Embryo* by David A. Jones, illuminate the internal richness and historical depth of certain religious positions, while also revealing tensions between these and secular frameworks. Moreover, critiques of traditional ethical tools—such as the limited applicability of the principle of double effect in cases of natural reproduction—point to the difficulty of reconciling moral theory with biological realities.

Given the centrality of personhood in debates about public policy, reproductive technologies, and human rights, the persistence of these unresolved conceptual tensions underscores the urgent need for more sustained interdisciplinary dialogue. Rather than aiming for a premature consensus, future work might focus on clarifying the normative and metaphysical assumptions underlying each perspective, enabling more constructive engagement across disciplinary and ideological divides.

References

Agência Nacional de Vigilância Sanitária (2022) *14o. Relatório do Sistema Nacional de Produção de Embriões.*, *SisEmbrio*. Brasília. Available at:

<https://publichealth.jhu.edu/2024/the-alabama-supreme-courts-ruling-on-frozen-embryos>.

Alvargonzález, D. (2016) ‘The constitution of the human embryo as substantial change’, *Journal of Medicine and Philosophy (United Kingdom)*, 41(2), pp. 172–191. Available at: <https://doi.org/10.1093/jmp/jhv062>.

Andal, A. (2020) ‘Flesh of the unborn: on the political philosophy of the unborn’, *Changing Societies and Personalities*, 4(1).

Beauchamp, T. L., & Childress, J. F. (2013). *Principles of Biomedical Ethics* (7th ed.). Oxford University Press.

Blackshaw, B.P. (2020) ‘Schrödinger’s fetus examined’, *Medicine, Health Care and Philosophy*, 23(2), pp. 321–323. Available at: <https://doi.org/10.1007/s11019-019-09936-0>.

Blackshaw, B.P. and Rodger, D. (2019) ‘Ectogenesis and the case against the right to the death of the foetus’, *Bioethics*, 33(1), pp. 76–81. Available at: <https://doi.org/10.1111/bioe.12529>.

Bratton, M. (2018) ‘The Image of God, Personhood and the Embryo’, *Practical Theology*, 11(3), pp. 279–281. Available at: <https://doi.org/10.1080/1756073x.2018.1482449>.

Brill, S. (2019) ‘The identity objection to the future-like-ours argument’, *Bioethics*, 33(2), pp. 287–293. Available at: <https://doi.org/10.1111/bioe.12546>.

Castelyn, G. (2020) ‘Embryo experimentation: is there a case for moving beyond the “14-day rule”’, *Monash bioethics review*, 38(2), pp. 181–196. Available at: <https://doi.org/10.1007/s40592-020-00117-x>.

CBS News (2019) ‘Tens of thousands of embryos are stuck in limbo in fertility clinics’, 17 September. Available at: <https://www.cbsnews.com/news/embryos-are-stuck-in-limbo-in-fertility-clinics/>.

Coelho, T. (2018) ‘Fertilização in vitro: a evolução 40 anos após o nascimento do primeiro “bebê de proveta”’, *GI*, 25 July. Available at: <https://g1.globo.com/bemestar/noticia/2018/07/25/fertilizacao-in-vitro-a-evolucao-40-anos-apos-o-nascimento-do-primeiro-bebe-usando-a-tecnica.ghtml>.

Colgrove, N., Blackshaw, B. and Rodger, D. (2022) *Agency, Pregnancy and Persons: Essays in Defense of Human Life*. New York: Routledge.

Condic, M.L. (2014). *Totipotency: what it is and what it is not*. Stem Cells and Development, 23(8), 796–812.

Congregation for the Doctrine of the Faith. *Instruction on Respect for Human Life in its Origin and on the Dignity of Procreation (Donum Vitae)*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana; 1987.

Devlin, H. (2023) 'Call to help UK IVF patients donate unused embryos after shortage hinders research', *The Guardian*, 6 December. Available at: [https://www.theguardian.com/science/2023/dec/06/call-to-help-ivf-patients-donate-unused-embryos-after-shortage-hinders-research#:~:text=In the same year%2C76%2C427,and Embryology Authority \(HFEA\).](https://www.theguardian.com/science/2023/dec/06/call-to-help-ivf-patients-donate-unused-embryos-after-shortage-hinders-research#:~:text=In the same year%2C76%2C427,and Embryology Authority (HFEA).)

Devolder, K. (2013) 'Embryo deaths in reproduction and embryo research: A reply to Murphy's double effect argument', *Journal of Medical Ethics*, 39(8), pp. 533–536. Available at: <https://doi.org/10.1136/medethics-2012-101065>.

Devolder, K. and Harris, J. (2007) 'Ethical Inconsistency in the Human Embryonic', *Metaphilosophy*, 38(2–3), pp. 153–169.

Eberl, J.T. (2017) 'Book Review: Bioethics and the Human Goods: An Introduction to Natural Law Bioethics', *The Linacre Quarterly*, 84(2), pp. 196–199. Available at: <https://doi.org/10.1080/00243639.2017.1298342>.

Efird, D. and Holland, S. (2019) 'Stages of life: A new metaphysics of conceptionism', *Bioethics*, 33(4), pp. 529–535. Available at: <https://doi.org/10.1111/bioe.12556>.

Egli, D. *et al.* (2011) 'Reprogramming within hours following nuclear transfer into mouse but not human zygotes', *Nature Communications*, 2(1). Available at: <https://doi.org/10.1038/ncomms1503>.

Epstein, K. (2024) 'Quais as consequências de decisão que considera embriões como crianças no Alabama', *BBC News Brasil*, 22 February. Available at: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/cz4ddd9yd5go>.

European Union. (2007). *Treaty of Lisbon amending the Treaty on European Union and the Treaty establishing the European Community*. Official Journal of the European Union, C306, 17.12.2007. Available at: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=OJ:C:2007:306:TOC> [Accessed 18 Jun. 2025].

Feinberg, E.C., Kawwass, J.F. and Cedars, M.I. (2022) 'Roe v Wade and the Threat to Fertility Care', *Obstetrics and Gynecology*, 140(4), pp. 557–559. Available at: <https://doi.org/10.1097/AOG.0000000000004928>.

Finegan, T. (2016) 'Intermediate Moral Respect and Proportionality Reasoning', *Bioethics*, 30(8), pp. 579–587. Available at: <https://doi.org/10.1111/bioe.12259>.

Fletcher, J. (1979) *Humanhood: Essays in Biomedical Ethics*. New York: Prometheus.

Floyd, S. (2015) 'Substantial Goodness and Nascent Human Life', *HEC Forum*, 27(3), pp. 229–248. Available at: <https://doi.org/10.1007/s10730-015-9265-9>.

George, R. and Tollefsen, C. (2008) *Embryo: A Defense of Human Life*. New York: Doubleday.

Gillon, R. (2001). *Is there a 'new ethics of abortion'?* *Journal of Medical Ethics*, 27(Suppl 2), ii5–ii9.

- Greasley, J. and Kaczor, C. (2023) *Abortion Rights: For and Against*. New York: Blackstone Pub.
- Harman, E. (1999) 'Creation ethics: The moral status of early fetuses and the ethics of abortion', *Philosophy and Public Affairs*, 28(4), pp. 310–324. Available at: <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.1999.00310.x>.
- Hendricks, P. (2019a) 'Even if the fetus is not a person, abortion is immoral: The impairment argument', *Bioethics*, 33(2), pp. 245–253. Available at: <https://doi.org/10.1111/bioe.12533>.
- Hendricks, P. (2019b) 'Why the embryo rescue case is a bad argument against embryonic personhood', *Bioethics*, 33(6), pp. 669–673. Available at: <https://doi.org/10.1111/bioe.12588>.
- Herranz, G. (2014a) 'El embrión ficticio : Historia de un mito biológico', *Cuadernos de Bioética*, XXV(2), pp. 299–312.
- Herranz, G. (2014b) 'The timing of monozygotic twinning: A criticism of the common model', *Zygote*, 23(1), pp. 27–40. Available at: <https://doi.org/10.1017/S0967199413000257>.
- Hughes, C.L. and Hughes, G.C. (2023) 'Pre-birth acquisition of personhood: Incremental accrual of attributes as the framework for individualization by serial and concurrently acting developmental factors', *Frontiers in Reproductive Health*, 5(March), pp. 1–14. Available at: <https://doi.org/10.3389/frph.2023.1112935>.
- Hyun, I. (2022) 'Stem cell ethics and policy: What's old is new again', *Med*, 3(12), pp. 820–823. Available at: <https://doi.org/10.1016/j.medj.2022.11.008>.
- Irmak, M. (2016) 'Human fetal growth and development: First and second trimesters', in *Human Fetal Growth and Development: First and Second Trimesters*. Springer International Publishing Switzerland, pp. 207–213. Available at: <https://doi.org/10.1007/978-3-319-14874-8>.
- Jones, D.A. (2004) *The Soul of the Embryo: An Enquiry into the Status of the Human Embryo in the Christian Tradition*. London: Continuum.
- Jones, D.A. (2013) 'Aquinas as an Advocate of Abortion? The Appeal to "Delayed Animation" in Contemporary Christian Ethical Debates on the Human Embryo', *Studies in Christian Ethics*, 26(1), pp. 97–124. Available at: <https://doi.org/10.1177/0953946812466495>.
- Jones, D.G. (2022) 'An Anatomist Considers Overflow at the Boundaries of Being a Person', *Perspectives on Science and Christian Faith*, 74(4), pp. 212–223. Available at: <https://doi.org/10.56315/pscf12-22jones>.
- Kingma, E. (2020) 'Nine Months', *Journal of Medicine and Philosophy (United Kingdom)*, 45(3), pp. 371–386. Available at: <https://doi.org/10.1093/jmp/jhaa005>.

- Kipke, R. (2020) 'Being human: Why and in what sense it is morally relevant', *Bioethics*, 34(2), pp. 148–158. Available at: <https://doi.org/10.1111/bioe.12656>.
- Knaup, M. (2015) 'The concept of life in modern medical ethics and bioethics', *Synthesis Philosophica*, 30(1), pp. 17–32.
- Kurjak, A. *et al.* (2023) 'Facts and doubts on the beginning of human life - Scientific, legal, philosophical and religious controversies', *Journal of Perinatal Medicine*, 51(1), pp. 39–50. Available at: <https://doi.org/10.1515/jpm-2022-0337>.
- Lee, P., Tollefsen, C. and George, R.P. (2014) 'The ontological status of embryos: A reply to Jason Morris', *Journal of Medicine and Philosophy (United Kingdom)*, 39(5), pp. 483–504. Available at: <https://doi.org/10.1093/jmp/jhu031>.
- Li, J. and Li, Y. (2018) 'Birth with dignity from the Confucian perspective', *Theoretical Medicine and Bioethics*, 39(5), pp. 375–388. Available at: <https://doi.org/10.1007/s11017-018-9460-1>.
- Liao, S.M. (2006) 'The Embryo Rescue Case', *Theoretical Medicine and Bioethics*, 27(2), pp. 141–147. Available at: <https://doi.org/10.1007/s11017-005-1390-z>.
- Little, M. (2008) 'Abortion and the Margins of Personhood', *Rutgers Law Journal*, 39, pp. 331–48.
- Lizza, J. (2014) *Potentiality: Metaphysical and Bioethical Dimensions*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- van der Lugt, M. (2018) 'Formed Fetuses and Healthy Children in Scholastic Theology, Medicine and Law', *Reproduction: Antiquity to the Present Day*, pp. 167–180. Available at: <https://doi.org/10.1017/9781107705647.018>.
- Mackellar, C. (2017) *The Image of God, Personhood and the Embryo*. London: SCM Press.
- Marais, A. (2017) 'L'Embryon, Une Chose Particulière', *Journal International de Bioéthique et d'Éthique des Sciences*, 28(4), pp. 155–163. Available at: <https://doi.org/10.3917/jib.284.0155>.
- Marquis, D. (1989) 'Why abortion is Immoral', *The Journal of Philosophy*, 86(4), pp. 183–202.
- Marquis, D. (2002) 'A defence of the potential future of value theory', *Journal of Medical Ethics*, 28(3), pp. 198–201. Available at: <https://doi.org/10.1136/jme.28.3.198>.
- Master, Z. (2019) *Ethics of issues and stem cell research: The unresolved issues*, *Encyclopedia of Biomedical Engineering*. Elsevier. Available at: <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-801238-3.00021-0>.
- McGee, A. (2016) 'We are human beings', *Journal of Medicine and Philosophy (United Kingdom)*, 41(2), pp. 148–171. Available at: <https://doi.org/10.1093/jmp/jhv064>.

- McMahan, J. (2002) *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. New York: Oxford University Press.
- McMahan, J. (2007) 'Killing embryos for stem cell research', *Metaphilosophy*, 38(2–3), pp. 170–189. Available at: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2007.00488.x>.
- Miklavcic, J.J. and Flaman, P. (2017) 'Personhood status of the human zygote, embryo, fetus', *Linacre Quarterly*, 84(2), pp. 130–144. Available at: <https://doi.org/10.1080/00243639.2017.1299896>.
- Mohamed, H.S. (2018) 'Embryonic politics: Attitudes about abortion, stem cell research, and IVF', *Politics and Religion*, 11(3), pp. 459–497. Available at: <https://doi.org/10.1017/S175504831800010X>.
- Morgan, L.M. (2013) 'The potentiality principle from Aristotle to abortion', *Current Anthropology*, 54(SUPPL.7), pp. 15–25. Available at: <https://doi.org/10.1086/670804>.
- Morris, J. (2012) 'Substance ontology cannot determine the moral status of embryos', *Journal of Medicine and Philosophy (United Kingdom)*, 37(4), pp. 331–350. Available at: <https://doi.org/10.1093/jmp/jhs026>.
- Murphy, T.F. (2013) 'Double-effect reasoning and the conception of human embryos', *Journal of Medical Ethics*, 39(8), pp. 529–532. Available at: <https://doi.org/10.1136/medethics-2012-100534>.
- Di Nucci, E. (2013) 'Embryo loss and double effect', *Journal of Medical Ethics*, 39(8), pp. 537–540. Available at: <https://doi.org/10.1136/medethics-2012-101172>.
- Obladen, M. (2018) 'Animatio: A history of ideas on the beginning of personhood', *Journal of Perinatal Medicine*, 46(4), pp. 355–364. Available at: <https://doi.org/10.1515/jpm-2016-0404>.
- Paez, E. (2016) 'Emergency Contraceptives and the Beginning of Human Animals', *Bioethics*, 30(6), pp. 433–439. Available at: <https://doi.org/10.1111/bioe.12242>.
- Page, M.J. *et al.* (2021) 'The PRISMA 2020 statement: An updated guideline for reporting systematic reviews', *The BMJ*, 372, pp. 2020–2021. Available at: <https://doi.org/10.1136/bmj.n71>.
- Pardo, M.C. (2023) 'Legal Personhood for Animals: Has Science Made Its Case?', *Animals*, 13(14). Available at: <https://doi.org/10.3390/ani13142339>.
- Pilkington, B.C. (2016) 'Dignity, health, and membership: Who counts as one of Us?', *Journal of Medicine and Philosophy (United Kingdom)*, 41(2), pp. 115–129. Available at: <https://doi.org/10.1093/jmp/jhw001>.
- Playford, R. (2020) 'The Mathematics (and Metaphysics) of Identical Twins', *Linacre Quarterly*, 87(3), pp. 278–291. Available at: <https://doi.org/10.1177/0024363920920396>.
- Pope John Paul II (1995) 'Evangelium Vitae', in. Rome, pp. 10–11. Available at:

https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html.

Pugh, J. (2014) ‘Embryos, the principle of proportionality, and the shaky ground of moral respect’, *Bioethics*, 28(8), pp. 420–426. Available at: <https://doi.org/10.1111/bioe.12013>.

Rahner, K. (1972) ‘The problem of genetic manipulation’, in *Theological investigations*. Bristol: Western Printing Services, p. 9: 225-252.

Raposo, V.L. and Ma, Z. (2020) ‘An ethical evaluation of the legal status of foetuses and embryos under Chinese law’, *Developing World Bioethics*, 20(1), pp. 38–49. Available at: <https://doi.org/10.1111/dewb.12241>.

Räsänen, J. (2020) ‘Schrödinger’s Fetus’, *Medicine, Health Care and Philosophy*, 23(1), pp. 125–130. Available at: <https://doi.org/10.1007/s11019-019-09916-4>.

Rawls, J. (1999) *A Theory of Justice, Revised Edition*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

Reitan, E. (2016) ‘Avoiding the Personhood Issue: Abortion, Identity, and Marquis’s “Future-Like-Ours” Argument’, *Bioethics*, 30(4), pp. 272–281. Available at: <https://doi.org/10.1111/bioe.12211>.

Rothhaar, M. (2020) ‘On justifying arguments of species membership’, *Bioethics*, 34(2), pp. 159–165. Available at: <https://doi.org/10.1111/bioe.12657>.

Sadler, T. (2018) *Langman’s Medical Embryology*. 14th edn. Philadelphia: LWW.

Sass, H.-M. (2005) ‘Ethical Dilemma in Stem Cell Research’, *Formosan Journal of Medical Humanities*, 6, pp. 3–4.

Schenker, J.G. (2023) ‘Preembryo : Medical , Moral , and Legal Aspects’, *Donald School Journal of Ultrasound in Obstetrics and Gynecology*, 17(3).

Singer, P. (1993). *Practical Ethics* (2nd ed.). Cambridge University Press.

Simkulet, W. (2018) ‘The parenthood argument’, *Bioethics*, 32(1), pp. 10–15. Available at: <https://doi.org/10.1111/bioe.12409>.

Simkulet, W. (2021) ‘On the impairment argument’, *Bioethics*, 35(5), pp. 400–406. Available at: <https://doi.org/10.1111/bioe.12844>.

Sivaraman, M.A.F. and Noor, S.N.M. (2016) ‘Human Embryonic Stem Cell Research: Ethical Views of Buddhist, Hindu and Catholic Leaders in Malaysia’, *Science and Engineering Ethics*, 22(2), pp. 467–485. Available at: <https://doi.org/10.1007/s11948-015-9666-9>.

Smith, B. and Brogaard, B. (2003) ‘Sixteen days’, *Journal of Medicine and Philosophy*, 28(1), pp. 45–78. Available at: <https://doi.org/10.1076/jmep.28.1.45.14172>.

Steinbock, B. (1992) *Life before Birth: The Moral and Legal Status of Embryos and*

Fetuses. Oxford: Oxford University Press.

Stier, M. and Schoene-Seifert, B. (2013) 'The Argument from Potentiality in the Embryo Protection Debate: Finally "Depotentialized"?', *American Journal of Bioethics*, 13(1), pp. 19–27. Available at: <https://doi.org/10.1080/15265161.2012.743619>.

Stretton D. (2004) Natural embryo loss and the double effect. *J Med Ethics*, 30(5):488–491.

Sudlow, B. (2017) 'Infant voices: Embryonic and neonatal personhood in two recent French catholic novels', *Literature and Theology*, 31(1), pp. 47–63. Available at: <https://doi.org/10.1093/litthe/frv031>.

Svenaesus, F. (2020) 'Phenomenology and Embryo Ethics', *Topos*, 1, pp. 11–26.

Tavakkoli, S.N. (2017) 'Personhood and moral status of the embryo: It's effect on validity of surrogacy contract revocation according to shia jurisprudence perspective', *International Journal of Fertility and Sterility*, 11(3), pp. 226–233. Available at: <https://doi.org/10.22074/ijfs.2017.4970>.

Thomson, J. (1972) 'A Defense of Abortion', *Philosophy and Public Affairs*, 1(1).

Travis, M. (2014) 'We're All Infected: Legal Personhood, Bare Life and The Walking Dead', *International Journal for the Semiotics of Law*, 28(4), pp. 787–800. Available at: <https://doi.org/10.1007/s11196-014-9396-3>.

Tricco, A.C. *et al.* (2018) 'PRISMA extension for scoping reviews (PRISMA-ScR): Checklist and explanation', *Annals of Internal Medicine*, 169(7), pp. 467–473. Available at: <https://doi.org/10.7326/M18-0850>.

UNESCO. (1997). *Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights*.

Walsh, D. (2006) 'Evolutionary essentialism', *British journal for the philosophy of science*, 57(2), pp. 425–448.

Xue, Y. and Shang, L. (2022) 'Are we ready for the revision of the 14-day rule? Implications from Chinese legislations guiding human embryo and embryoid research', *Frontiers in Cell and Developmental Biology*, 10(October), pp. 1–16. Available at: <https://doi.org/10.3389/fcell.2022.1016988>.

Żuradzki, T. (2014) 'Moral uncertainty in bioethical argumentation: a new understanding of the pro-life view on early human embryos', *Theoretical Medicine and Bioethics*, 35(6), pp. 441–457. Available at: <https://doi.org/10.1007/s11017-014-9309-1>.

Table 1. Forty-three studies summarized: Title, Objectives, and Results (supplementary material)

First Author/Journal/Year	Title	Main Objectives	Conclusions
Nucci, Journal of Medical Ethics, 2013	<i>Embryo loss and double effect</i>	Discusses in vivo embryo loss and the in vitro embryo loss of stem cell research through the doctrine of double effect	Double effect fails to show that in vivo embryo loss is a mere unintended side effect while in vitro embryo loss is an intended means
Stier, The American Journal of Bioethics, 2013	<i>The Argument from Potentiality in the Embryo Protection Debate: Finally “Depotentialized”?</i>	Criticizes the Potentiality Argument	Recent developments in cellular biology, that is, insights into the principally ubiquitous convertibility of human cells from one type into another, undermine the potentiality argument
Murphy, Journal of Medical Ethics, 2013	<i>Double-effect reasoning and the conception of human embryos</i>	Reflects on the argument that if embryo loss is tolerable as a way of conceiving children, it should be tolerable in fertility medicine and human embryonic research, and proposes the “double effect” reasoning	In double effect reasoning, conception in vivo as the consequence of intercourse can withstand moral scrutiny, despite the embryo loss involved, so a prima facie case can be made in defense of conception in vitro (IVF) since no objectionable motives are involved and there is a benefit. The same cannot be said of conception in vitro for research that destroys embryos
Jones Person, Studies in Christian Ethics, 2013	<i>Aquinas as an Advocate of Abortion? The Appeal to ‘Delayed Animation’ in Contemporary Christian Ethical Debates on the Human Embryo</i>	Exercises the etiology of the Delayed Animation argument for abortion (DAAA). Distinctions are drawn between different forms of DAAA in historical context, premises, and conclusions.	Concludes that there is little precedent for DAAA before 1950. The argument is a novelty in the catholic tradition.
Herranz, Cuadernos de Bioética, 2014	<i>The fictitious embryo: a critical history of a biological myth. The author explains his book</i>	writer’s reaction to the absence of serious biological science that for years is reigning in the bioethics of the human embryo	Conditions such as monozygotic twinning, totipotentiality, tetragametic chimerism and spontaneous wastage of embryos don’t support the notion that ‘pre-embryos are precarious biologically that they couldn’t claim a full ontological status of humanhood
Zuradzki, Theoretical Medicine and Bioethics, 2014	<i>Moral uncertainty in bioethical argumentation: a new understanding of the pro-life view on early human embryos</i>	Uses the decision theory model of moral reasoning to reconcile the uncertainty about the ontological status of embryos with the certainty about normative obligations	The uncertainty about the moral status of early human embryos gives us a reason to act precautionarily. Nevertheless, it cannot be a reason for granting unconditional full protection to embryos, which could result in banning research on human embryos or IVF procedures.
Pugh, Bioethics, 2014	<i>Embryos, the Principle of Proportionality (PP), and the shaky ground of moral respect</i>	Offers a critical analysis of the concept of moral respect, and its use to support the intuitively appealing principle of proportionality in hESC research	If the proponents of the PP are to justify its adoption by appealing to the concept of moral respect, they must explain which particular aspect of the embryo is morally relevant.
Lee, Journal of Medicine and Philosophy, 2014	<i>The Ontological Status of Embryos: A Reply to Jason Morris</i>	Replies to Morris objections of the substantial change occurring at conception and that the embryo is an individual	Morris’ arguments overlook key data and confuse biological, metaphysical, and ethical questions
Master, Encyclopedia of Biomedical Engineering, 2014	<i>Ethics of Issues and Stem Cell Research: the Unresolved Issues</i>	The article discusses how the hype surrounding stem cells has influenced ethics discourse and how both scientific discoveries and ethics debates influence one another	Deriving stem cells from nonegg and nonembryonic sources (e.g., through iPSC research) seems to be a step in the right direction, while problematic issues are not resolved.
Reitan, Bioethics, 2015	<i>Avoiding the Personhood Issue: Abortion, Identity, and Marquis’s ‘Future-Like-Ours’ Argument</i>	Reflects if FLO’s success depends on accepting a metaphysical view – personhood in pre-birth life.	If FLO argument is correct, one must reflect on what is most essential to being the kind of entity that an adult human being is (personhood)
Devolder, Journal of Medical Ethics, 2015	<i>Embryo deaths in reproduction and embryo research: a reply to Murphy’s double effect argument</i>	Shows that Murphy’s argument is problematic because double effect cannot justify embryo deaths in standard IVF practices.	Murphy’s argument is incoherent because accepts both embryo personhood and IVF, while rejects embryo research
Floyd, Healthcare Ethics Committee Forum, 2015	<i>Substantial Goodness and Nascent Human Life</i>	Aims to answer the following question: if a human being’s developmental state and occurrent capacities do not bequeath moral standing, what does?	Appeals to Aquinas’s metaethics to establish the conclusion that the goodness of a human being—even if that being is an embryo or fetus—resides at the substratum of her existence
Sivaraman, Science and Engineering Ethics, 2015	<i>Human Embryonic Stem Cell Research: Ethical Views of Buddhist, Hindu, and Catholic Leaders in Malaysia</i>	Explores multi-faith viewpoints on the ethics of Embryonic Stem Cell research, in particular, those of Buddhists, Hindus, and Catholics in Malaysia.	‘Intention’ of the research seems to be a viable rationale that would permit ESCR for the Buddhists and Hindus. Research intended to alleviate human suffering is seen as ethical. Catholics oppose ESCR based on the inviolability of human life.

Sudlow, Literature and Theology, 2015	<i>Infant voices: Embryonic and Neonatal Personhood in two recent french catholic novels</i>	Comments two French novels in which the main characters are embryos or fetuses with personhood features	Shows a way to address the problem of infant subjects whose personhood is disputed or simply denied.
Knaup, Synthesis Philosophica, 2015	<i>The Concept of Life in Modern Medical Ethics and Bioethics</i>	Discusses ethical consequences that result from the reduction of the human person from an organismic whole to a bodiless mind-brain being.	The prefix 'bio' in 'bioethics' already points to that which is alive. Bioethics should therefore always keep in mind this direct relationship between life and the living body.
Simkulet, Bioethics, 2016	<i>The Parenthood Argument</i>	Discuss the Don Marquis' Parenthood Argument	Following Marquis's arguments, abortion in the case of rape is in the same moral category as any other abortion
McGee, Journal of Medicine and Philosophy, 2016	<i>We are human beings</i>	Examines Jeff McMahan's and Derek Parfit's claims that we are not human organisms, but embodied minds	Neither thinker has successfully shown that we are not human beings
Alvargonzález, Journal of Medicine and Philosophy, 2016	<i>The Constitution of the Human Embryo as Substantial Change</i>	Analyzes the transformation from the human zygote to the implanted embryo under the prism of substantial change	The transformation from the multicelled zygote to the implanted embryo amounts to a substantial change that cannot be explained following patterns of genetic reductionism, emergence, and self-organization
Pilkington, Journal of Medicine and Philosophy, 2016	<i>Dignity, Health, and Membership: Who Counts as One of Us?</i>	Five articles address topics from the human embryo and substantial change to conceptions of disability.	Each paper, in its way, takes up the question, "Who counts as one of us?" and, in so doing, engages deep moral, political, and social issues bound up with the practice of medicine
Finegan, Bioethics, 2016	<i>Intermediate Moral Respect and Proportionality Reason</i>	Comments Pugh's critiques of the Intermediate Moral Respect (IMR) argument - the principle that destructive research on embryos is permissible if the research serves an important purpose	Adds to the challenge laid down by Pugh to proponents of the idea of intermediate moral respect, namely the argument from potentiality and an argument from the proportionality of fundamental moral status
Paez, Bioethics, 2016	<i>Emergency contraceptives and the beginning of human animals</i>	According to some positions, because the embryo is a human animal, there are decisive moral reasons not to use emergency contraceptives. Shows that objecting to that use on those grounds is unjustified	If organisms are real existents, then according to the most plausible conception of what is required for a group of cells to compose one, the embryo cannot qualify as a single organism. On the other hand, if organisms are virtual objects, then whether or not the embryo qualifies as one is morally irrelevant.
Irmak, Human Fetal Growth and Development, 2016	<i>Personal Human Life Begins with the Formation of Adult Type Hippocampus at 13th Week of Development</i>	Develops the theory that human personal life begins at the 13th week of life, when hippocampal cortex is already formed, which would be associated with ensoulment.	This theory suggests that abortion and embryo research are acceptable ethically up to the point of hippocampus formation
Miklavicic, The Linacre Quarterly, 2017	<i>Personhood status of the human zygote, embryo, fetus</i>	Critically analyzes human personhood arguments at fertilization and thereafter	When personhood is conferred has important implications for health care and legislation. The economic view is more "prudent"
Kayssan, Cell Journal, 2017	<i>Attitudes of Infertile Couples, Fertility Clinic Staff and Researchers toward Personhood of The Human Embryo in Iran</i>	Investigate attitudes towards the personhood of the embryo	Ensoulment time is a major and important border for personhood. Most infertile couples and clinic staff consider the human embryo as "not a human being"
Obladen, Journal of Perinatal Medicine, 2018	<i>Animatio: a history of ideas on the beginning of personhood</i>	Enlarges the historical perspective on pre-natal human personhood	Biological facts suggest that personhood is acquired at implantation. However, biological facts alone cannot determine the embryo's moral status. The question of ensoulment remains unsettled.
Brill, Bioethics, 2018	<i>The Identity Objection to the Future-Like-Ours argument</i>	Comments E. Volgestein's defense of FLO argument against the Identity Objection	The sense in which a non-sentient fetus has an FLO is importantly different from the sense in which we have one
Li, Theoretical Medicine and Bioethics, 2018	<i>Birth with dignity from the Confucian perspective</i>	Reconstructs the two Confucian concepts of dignity—namely, universal dignity and personal dignity	Concludes that the dual Confucian understanding of dignity contributes a valuable perspective to the question of human dignity
Efird, Bioethics, 2018	<i>Stages of life: A new metaphysics of conceptionism</i>	A strategy for defending conceptionism against the twinning argument is to deny endurantism and adopt an alternative metaphysics of material objects (perdurantism)	Presents a novel version of perdurantism: one can evade the twinning argument by adopting an exdurantist metaphysics of material objects
Bratton, Practical Theology, 2018	<i>The Image of God, Personhood, and the Embryo</i>	Book review: Callum Mackellar's book "The Image of God, Personhood and the Embryo"	Provides considerable intellectual ballast against the rationalist premises of modern secular bioethics.
Mohamed, Politics and Religion, 2018	<i>Embryonic Politics: Attitudes about Abortion, Stem Cell Research, and IVF*</i>	Using data from a nationally representative survey, explores the role that religion plays in shaping attitudes about a range of embryonic political issues	Religiosity, income, and ideology strongly influence whether individuals view these issues in moral terms.
Hendricks, Bioethics, 2019	<i>Why the embryo rescue case (ERC) is a bad argument against embryonic personhood</i>	Explains the ERC and how it is used to argue that embryos lack a right to life. Then, explains why cognitive science, undermines the intuition produced by the ERC.	Cognitive Science explains why people have intuitions that an embryo is not a person. ERC doesn't prove that the embryo is not a person.
Räsänen, Medicine, Health Care and Philosophy, 2019	<i>Schrödinger's Fetus</i>	Develop Elizabeth Harman's Actual Future Principle with a concept called Schrödinger's Fetus	Early fetuses that survive and become conscious beings have full moral status already as early fetuses, but those fetuses that die as early fetuses lack moral status

Rothhaar, Bioethics, 2019	<i>On justifying arguments of species membership</i>	Explores two possible ways to formulate feasible arguments of species membership: Aristotelian or neo-Aristotelian argument and intrinsic logic of human rights (“transcendental-pragmatic” argument)	A possible defense of moderate speciesism would be an Aristotelian metaphysics of species membership. If a life form is always the life form of a particular species, then speaking about rationality or personhood without speaking about that particular species is impossible.
Kipke, Bioethics, 2019	<i>Being human: Why and in what sense it is morally relevant</i>	Argues that both Speciesism and Personism are equally implausible in major respects and that these shortcomings arise from the same reason in both cases: a biological notion of being human	Establishes the living human form as the essential criterion for belonging to the moral community
Kingma, Journal of Medicine and Philosophy, 2020	<i>Nine Months</i>	Discuss the argument that poses gastrulation as the beginning of personhood	Until birth, the human fetus is part of the mother’s body. Personhood begins at birth
Simkulet, Bioethics, 2020	<i>On the impairment argument</i>	Argue Perry Hendrick’s on fetal impairment and the claim that abortion is worse than causing fetal impairment	If abortion does not impair, the impairment argument fails to show abortion is wrong
Castelyn, Monash Bioethics Review, 2020	<i>Embryo experimentation: is there a case for moving beyond the ‘14day rule’?</i>	Reviews the foundations of the 14-day rule and suggest alternative justification because of advances in embryo culturing	Proposes that presence of key sentence precursors that contribute to the capacity for pain sensation would constitute a more defensible basis for embryo protection
Playford, The Linacre Quarterly, 2020	<i>The Mathematics (and Metaphysics) of Identical Twins</i>	Reflects on the philosophical implications of two models of monozygotic twinning within an Aristotelian metaphysics: the traditional model and a new model recently put forward by Herranz	Aristotelians can understand the process of twinning while holding on to their belief that a human being is present from the moment of conception.
Andal, Changing Societies and Personalities, 2020	<i>Flesh of the Unborn: On the Political Philosophy of the Unborn</i>	Unpacks the relevance of political philosophy in furthering the discussions on the body of the embryo or fetus	The political philosophy of the unborn contributes to both academic scholarship and political life by problematizing what virtues ought to govern laws and policies on the unborn.
Svenaesus, Topos, 2020	<i>Phenomenology and Embryo Ethics</i>	Develop and defend a phenomenological ontology concerning in vitro embryos	Considers in vitro embryos not a human person, but neither a lump of cell. The phenomenologist considers the embryo a potential human person. still with a significant symbolic standing that demands respect.
Blackshaw, Medicine, Healthcare and Philosophy 2022	<i>Schrödinger’s fetus examined</i>	Examine Joonas Räsänen Schrödinger fetus argument	A more persuasive approach for both Schrödinger’s Fetus and Harman’s AFP would be to reject animalism for a psychological account of personal identity
Jones, Perspectives on Science and Christian Faith, 2022	<i>An Anatomist Considers Overflow at the Boundaries of Being a Person</i>	Compares the uncertain and ambiguous personhood of the deceased to embryos and fetuses.	Marginal persons are given the benefit of the doubt, using the concept of “overflow.” Assesses if these ambiguous versions of ourselves fit into the priorities of the Human Community.
Hughes, Reproductive Health, 2023	<i>Pre-birth acquisition of personhood: Incremental accrual of attributes as the framework for individualization by serial and concurrently acting developmental factors</i>	Discusses endogenous genetic and epigenetic events and exogenous developmental processes of potential individual humans prior to live birth	Proposes framework based on biological discrete events and processes spanning pre-fertilization and prenatal development, implying that personhood should be incrementally attributed, across the pre-birth timespan
Schenker, Donald School Journal of Ultrasound in Obstetrics and Gynecology, 2023	<i>Preembryo: Medical, Moral, and Legal Aspects</i>	Reviews Medical, moral, and legal aspects of the early stage of human development following fertilization until implantation in the uterus	There are three options for the moral status of the preembryo: (1) It has no moral status—it is a collection of undifferentiated cells lacking individuality; (2) It has the full status of a human being - a new genotype is established during fertilization, (3) It is a potential human being. This definition is the one accepted today.
Kurjak, Journal of Perinatal Medicine, 2023	<i>Facts and doubts on the beginning of human life – scientific, legal, philosophical and religious controversies</i>	Investigates when a human individual life begins	Life has an absolute value that remains substantial, which may neither be evaluated by anything final, nor completely reduced to the material biological equivalent and the genetic substratum

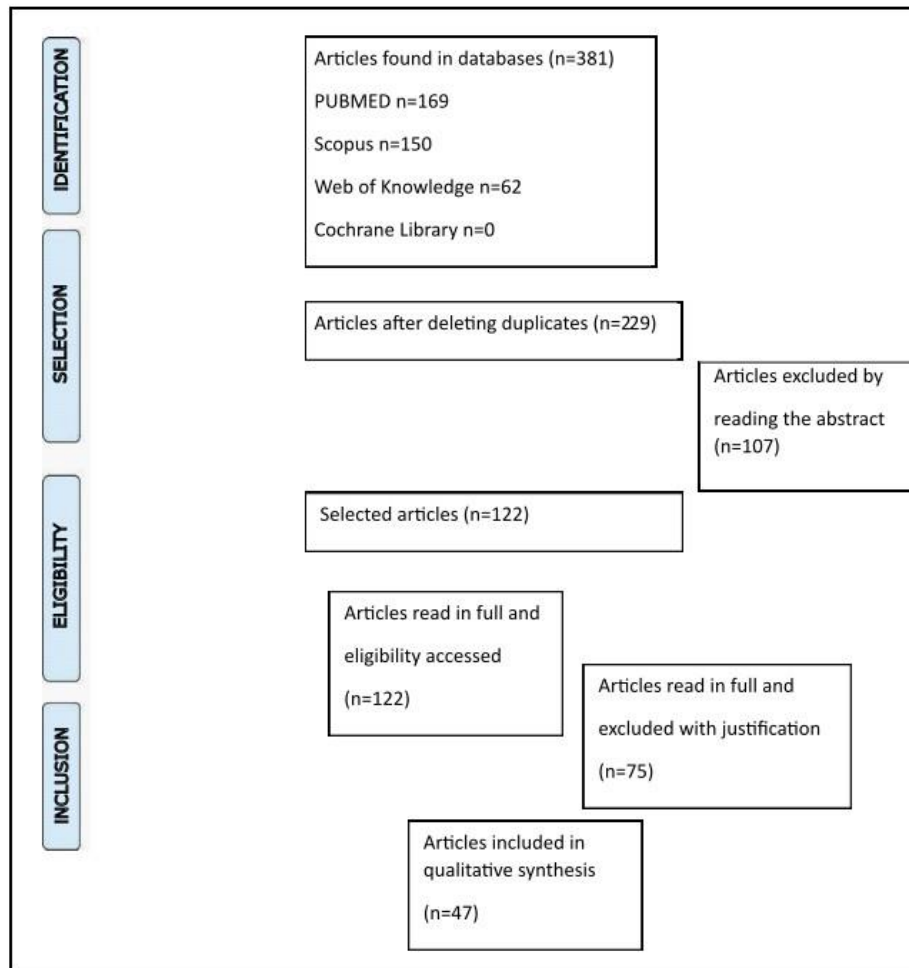


Figure1. The PRISMA flow diagram of study selection

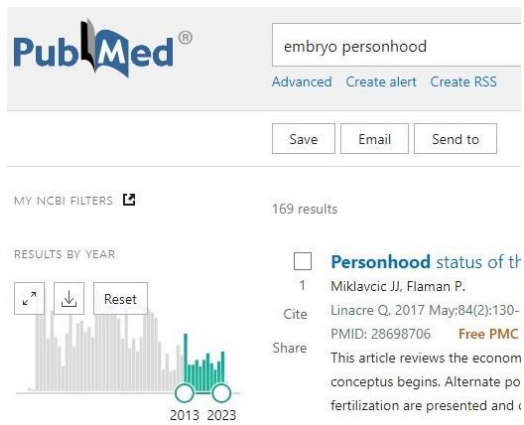


Figure2. Pubmed publications graphics on embryo personhood research 2013-2023

ANEXO F – Artigo em revisão

Título: *The Contemporary Dispute over the Concept of Person: Ontological Foundations and Implications for Human Dignity*

Autoras: Patrícia Frantz, Francisca Rego, Stela Barbas

Revista: *Humanities and Social Sciences Communications*

Status: Submetido em 26 de novembro de 2025. Em 5 de dezembro, recebeu pedido de pequenas revisões (*minor revisions*). Atualmente, aguardando decisão editorial após envio da versão revisada.

The Contemporary Dispute over Personhood: Ontological Roots and Ethical Implications

Abstract

The concept of person holds a pivotal role in contemporary ethical, legal, and philosophical debates, yet its meaning has become increasingly fragmented. A notable feature of this fragmentation is the conceptual separation between “human being” and “person,” particularly in bioethical and legal contexts, where personhood is often defined in functionalist or psychological terms — such as self-awareness, autonomy, or relational capacity. These redefinitions resonate with broader cultural currents, including posthumanist tendencies that challenge the boundaries and identity of the human itself. This article argues that such views rest on a deeper philosophical rupture: the displacement of metaphysical realism as the foundation of personhood. As a result, dignity is no longer viewed as intrinsic, but as contingent and variable, undermining moral protections for the most vulnerable human beings.

In response, this study advocates a return to an ontologically grounded account of the person. Building upon the classical tradition of Boethius and Thomas Aquinas, and enriched by Leonardo Polo’s notion of the personal act of being, it proposes a framework in which personhood is understood as a subsistent reality rooted in being — not in capacities or social recognition. Polo’s metaphysical approach deepens the classical view by highlighting the structural link between being, freedom, and transcendence. The article defends the thesis that dignity presupposes being, and that only a realist metaphysical anthropology can offer a stable and inclusive foundation for human dignity in contemporary bioethical discourse.

Keywords

Personhood; Ontology; Human dignity; Leonardo Polo; Bioethics; Philosophical anthropology; Posthumanism

Introduction

In contemporary philosophical and bioethical discourse, the term *person* is both pervasive and conceptually unstable. Despite its centrality in moral reasoning, legal frameworks, and healthcare ethics, its foundational meaning has become increasingly fragmented and contested. Originally grounded in a robust metaphysical tradition — most notably articulated by Boethius as “an individual substance of a rational nature” (Boethius 1999)

— the concept has undergone successive reinterpretations that often sever it from its ontological foundations (Aquinas 2006; Spaemann 2006).

In recent decades, particularly within applied ethics, legal theory, and posthumanist discourse, personhood has been redefined according to functionalist or psychological criteria such as self-consciousness, autonomy, linguistic capacity, or relational aptitude (Singer 2011; Engelhardt 1996). This shift has contributed to the growing dissociation between the terms *human being* and *person*, opening conceptual space for practices such as abortion, euthanasia, and the instrumental use of human life at its most vulnerable stages (Kass 2002; Spaemann 2006). When personhood is no longer grounded in being, but in variable cognitive or social attributes, dignity itself becomes conditional — a status that is assigned, rather than an intrinsic reality (MacIntyre 1999).

This article contends that the current conceptual crisis surrounding personhood is rooted in a deeper philosophical rupture: the abandonment of metaphysical realism (Polo 2005). Without a coherent ontology of the human person, ethical discourse lacks a stable foundation, and dignity risks being reduced to a matter of consensus, functionality, or utility. In response, this study proposes a recovery of the classical account of personhood grounded in the realist metaphysical tradition, as formulated by Thomas Aquinas and deepened by the work of Leonardo Polo (Aquinas 2006; Polo 2005). Far from being reductive or obsolete, this approach conceives the person as a rational, free, and relational being whose dignity arises from their participation in being itself (Polo 2005).

The aim of this study is twofold: first, to clarify the conceptual fragmentation of personhood in contemporary discourse and its implications for human dignity; second, to offer an ontologically grounded framework that safeguards the inviolability of the human person amid the ethical, technological, and cultural challenges of our time. In doing so, we seek to reorient the discussion beyond functionality or sentimentality, toward a renewed understanding of what — and who — the person is.

The Classical Definition of Person: Metaphysical Grounding and Perceived Limitations

The classical definition of person, formulated by Boethius as “an individual substance of a rational nature” (*naturae rationalis individua substantia*), has served for centuries as the cornerstone of Western philosophical anthropology (Boethius 1999). Its enduring influence lies in its ontological clarity: it defines the person not primarily through function, consciousness, or relation, but through being—as a distinct, irreducible subsistence endowed with rational capacity (Aquinas 2006, 135–137). In this framework, the person is not a societal role or a granted status, but a substantial reality, complete in itself and capable of knowledge and volition (Spaemann 2006, 17–20).

This definition was further developed by Thomas Aquinas, who integrated it into his broader metaphysical system. For Aquinas, the rational nature of the person implies the presence of an immaterial principle—capable of intellectual knowledge and free choice—and directed toward a transcendent end (Aquinas 2006, 139–141). The human person, as *ens*, is a composite of matter and form, but their dignity lies in their being as rational and self-transcending. Within this tradition, personhood is not accidental or performative, but essential: it pertains to what the being is in itself (MacIntyre 1999, 69–71).

However, in the twentieth century—particularly with the emergence of phenomenology, existentialism, and certain strands of personalism—the Boethian definition came under critical scrutiny (Wojtyła 1979, 6–10). Critics argued that it insufficiently addressed dimensions such as affectivity, moral interiority, freedom, and above all, relationality (Marcel 1960; Buber 1970). These critiques led to efforts to supplement or even move beyond the classical definition by emphasizing subjectivity, lived experience, and intersubjectivity (Taylor 1989, 34–35).

While these developments yielded valuable insights—particularly concerning the depth of interior life and the capacity for self-giving—they also introduced a conceptual risk: the detachment of personhood from its ontological grounding (Spaemann 2006, 25–27). Absent the metaphysical foundation articulated by Boethius and Aquinas, the concept of person becomes increasingly susceptible to reductionist or functionalist reinterpretations. The person, once understood as a substantial and stable reality, is reimagined as a construct contingent upon recognition, expression, or performance (Polo 2005, 59–61).

This section contends that the classical definition remains not only valid, but indispensable. Far from being a remnant of scholastic abstraction, it offers a necessary metaphysical safeguard against the instrumentalization of the human subject. Any attempt to recover the full meaning of human dignity must begin by reaffirming the ontological status of the person: as a being in itself—not merely as one who performs, relates, or is perceived.

The Personalist Shift: Legitimate Insights and Ontological Risks

The twentieth century witnessed a significant shift in the philosophical treatment of the person. In response to the perceived abstraction and impersonal tone of classical metaphysics, various philosophical currents—notably phenomenology, existentialism, dialogical thought, and multiple strands of personalism—sought to reconceptualize the person in more dynamic, experiential, and relational terms (Wojtyła 1979; Marcel 1960; Buber 1970). Though diverse in emphasis, these movements shared a common aspiration: to foreground the lived reality of the person as a center of consciousness, freedom, affectivity, and interpersonal engagement (Taylor 1989; Spaemann 2006).

Among the constructive contributions of this shift was a renewed emphasis on interiority: the irreducibility of subjectivity, the drama of moral decision-making, the capacity for self-transcendence, and the depth of personal commitment (Wojtyła 1979, 11–15; Marcel 1960, 82–84). Thinkers in this tradition challenged the adequacy of static ontological categories for capturing the full reality of personhood. For them, the experience of being a person involves freedom, historicity, vulnerability, and relationship—dimensions often underexplored in late modern scholastic frameworks.

Nevertheless, in attempting to enrich the understanding of personhood, certain personalist theories inadvertently obscured its metaphysical foundation. By prioritizing consciousness over substance, relation over being, and freedom over nature, they risked reducing the person to a constellation of observable, variable, and ultimately negotiable functions (Spaemann 2006, 43–46; Polo 2005, 62–66). Within such paradigms, to be a person is defined less by ontological identity than by the performance of specific capacities—relational, cognitive, or volitional. This reorientation shifts the concept of personhood from a stable metaphysical status to a functional or psychological condition.

The implications of this shift are significant. If personhood is contingent upon capacities such as autonomy, communication, or self-awareness, then not all human beings are persons in the same sense—or even qualify as persons at all (Singer 2011, 117–123; Engelhardt 1996, 105–110). The unborn, the severely disabled, the comatose, and the elderly may fall outside the scope of moral consideration under such criteria. This conceptual fragmentation opens the door to selective inclusion, legal asymmetry, and normative relativism—often under the guise of philosophical sophistication or scientific neutrality (Kass 2002).

While the personalist tradition has offered valuable insights into the existential dimensions of personhood, its disengagement from ontological realism has limited its capacity to defend the equal dignity of all human beings. What is needed is not the rejection of personalist intuitions, but their reintegration into a metaphysical framework that affirms the person as a subsisting being—prior to and independent of function, relation, or recognition (Polo 2005; Spaemann 2006).

The Modern Division Between “Human Being” and “Person”: Philosophical Roots and Ethical Consequences

One of the most consequential developments in twentieth-century philosophy and bioethics has been the growing separation between the terms *human being* and *person*. In classical thought, these terms were considered coextensive: to be human was to be a person, by virtue of one's rational nature and ontological status as a substantial being (Aquinas 2006; Spaemann 2006). However, in contemporary bioethical and legal discourse, these

categories are often conceptually uncoupled. It has become increasingly common to argue that certain human beings may not qualify as persons—at least not in a morally significant sense—depending on their cognitive development, autonomy, or relational capacity (Singer 2011; Engelhardt 1996).

This conceptual division has deep philosophical roots, particularly in the departure from metaphysical realism. When being is no longer regarded as foundational, and reality is instead filtered through phenomenological, linguistic, or functional criteria, personhood tends to be framed as a status attributed rather than a condition intrinsically possessed (Taylor 1989; Polo 2005). The influence of analytic philosophy—with its focus on criteria of application and language use—has reinforced this trend, as has the spread of utilitarian reasoning, which evaluates moral standing in terms of interests, sentience, or hedonic calculus (Singer 2011, 110–117). Within such frameworks, the human organism is regarded as a biological substrate, while personhood is considered an emergent property contingent on particular capacities (Engelhardt 1996, 106–108).

The ethical implications of this conceptual shift are significant. If personhood is tied to variable attributes such as consciousness, autonomy, or affective bonding, then moral status becomes a graduated or conditional designation. Individuals unable to demonstrate such traits—whether due to developmental stage, illness, or disability—may be excluded from full moral consideration (Singer 2011, 118–123). This rationale has underpinned arguments in favor of practices such as abortion, euthanasia, embryo experimentation, and the commodification of human life at vulnerable stages (Engelhardt 1996; Kass 2002).

Such a model challenges the principle of equal dignity by introducing instability into the concept of moral standing. The criteria for personhood become subject to shifting cultural, scientific, or political norms, and moral protections risk becoming contingent on consensus or utility (MacIntyre 1999; Spaemann 2006). In this framework, ontological identity is eclipsed by a performance-based conception of the self—one in which recognition and rights depend on functional traits. The result is a kind of ethical stratification, where access to protection and value is unevenly distributed based on fluctuating criteria (Polo 2005, 71–73).

At its core, this division between *human being* and *person* reflects a deeper metaphysical disorientation. It overlooks the foundational insight that dignity does not arise from what one can do or express, but from what one is. Preserving the integrity of the human person requires a philosophical recovery of this principle: that every human being is a person by nature—not by function, consent, or social recognition, but by being (Polo 2005; Spaemann 2006).

A Proposal for Ontological Recovery: Returning to the Being of the Person

In light of the contemporary fragmentation surrounding the concept of person, a philosophical recovery is warranted—one that does not rely merely on terminological revision or ideological repositioning, but that returns to the ontological roots of personhood (Polo 2005; Aquinas 2006). The current confusion is not only the result of definitional plurality but reflects a deeper loss: the displacement of being as the foundational category for understanding reality and grounding human dignity (Spaemann 2006; MacIntyre 1999). Only by reestablishing the ontological status of the person can a conceptual framework be rebuilt that resists the functionalist and utilitarian reductions prevalent in contemporary discourse (Engelhardt 1996; Singer 2011).

This philosophical retrieval begins by reaffirming the classical account of the person as *an individual substance of a rational nature* (Boethius 1999; Aquinas 2006, 135–137). Far from being reductive or outdated, this formulation secures what many modern accounts risk neglecting: the intrinsic identity of the person as a being *in se*, not a construct defined by external recognition, utility, or cognitive capacity (Spaemann 2006; Kass 2002). Within this perspective, the person is not primarily a social performer or conscious subject, but a metaphysical reality—a unique and irreducible *who* (Wojtyła 1979, 14–18).

Nevertheless, in order to address contemporary concerns—particularly those emphasizing freedom, relationality, and interiority—this classical framework must be further articulated rather than simply defended (Polo 2005, 66–71). What is required is a deepened ontological account of personhood, one that integrates subjectivity and interpersonal dimensions without detaching them from the foundational category of being (Taylor 1989; Marcel 1960). The aim is not to privilege either substance or relation, nature or freedom, but to clarify their co-implication within the act of personal existence (Polo 2005, 73–76).

An ontologically grounded personalism—one committed to metaphysical realism—holds that freedom is not an external addition to nature but a structural component of personal being itself (Polo 2005; Wojtyła 1979). Similarly, relationality does not contradict individuality but arises from the same act of being, understood as the capacity for self-transcendence and meaningful engagement with others (Polo 2005, 76–79). In this view, the person possesses inherent dignity not through attributes or performances, but through their status as a being capable of truth, responsibility, and transcendence (Spaemann 2006; Aquinas 1994).

Such a framework does not reject the insights of contemporary personalist thought but seeks to reorient them within a coherent ontological hierarchy. Freedom, interiority, and relationality find their fullest meaning when understood as expressions of being, not as alternatives to it. Detached from that grounding, these dimensions risk becoming unstable or selective. Properly integrated, they enrich the philosophical understanding of the person as a being not merely defined by existence, but by openness to relation, understanding, and ethical action (Polo 2005, 76–79).

In the following section, we turn to the metaphysical work of Leonardo Polo, whose contribution to the philosophy of personhood exemplifies this ontological enrichment. Without discarding the classical tradition, Polo offers an expansion of its core insight by articulating the personal act of being as a path beyond the limitations of both essentialism and subjectivism (Polo 2005, 80–85).

Leonardo Polo and the Personal Act of Being: A Metaphysical Deepening of Personhood

Among contemporary philosophers who seek to recover the ontological foundation of the person while engaging seriously with the richness of personal subjectivity, Leonardo Polo offers a particularly coherent and nuanced contribution (Polo 2005, 59–63; Llano 2003). Rooted in the classical metaphysical tradition—particularly in the work of Thomas Aquinas—Polo does not depart from the view of the person as a subsisting being. Rather, he extends its intelligibility by articulating dimensions of personal being that were either implicit or underdeveloped in the classical framework (Aquinas 2006; Polo 1999, I:45–49).

At the heart of Polo’s proposal is the notion of the personal act of being (*acto de ser personal*), which he carefully distinguishes from human nature or essence. Whereas classical philosophy often emphasizes the human as a rational composite of body and soul, Polo highlights that this view pertains to human nature as such—ordered to rational activity—but does not exhaust the reality of the person (Polo 1999, I:64–70). For Polo, personhood is not reducible to nature: it transcends it through a unique and irreducible act of being that is co-original with human freedom (Polo 2005, 65–68).

This act of being is not a static metaphysical substratum, but a dynamic and transcendental openness—a structural orientation of the person beyond themselves: toward knowledge, relationality, and transcendence (Polo 1999, II:41–43). Freedom, in this context, is not merely the capacity to choose between alternatives, but the capacity to transcend oneself through understanding, commitment, and ethical responsibility (Polo 2005, 71–74; Llano 2003, 213). These movements are not added traits but unfold from the ontological structure of personal being itself.

A central strength of Polo’s framework is his careful distinction between the person and their faculties. Intellectual and volitional acts, while essential to human life, do not define personhood; they express a deeper metaphysical identity (Spaemann 2006; Wojtyła 1979). In this view, being precedes doing. The person is not a function of psychological capacities or social interaction, but an original presence—irreducible to any of their expressions (Polo 2005, 76–78).

Additionally, Polo introduces a methodological innovation that complements his ontological vision: what he terms the "abandonment of the mental limit." This method consists in acknowledging the limits of objectifying thought, particularly when applied to the person, and adopting a contemplative philosophical stance that respects the non-objectifiable character of personal being (Polo 1999, II:101–108). In doing so, Polo avoids both rationalist reductionism and existentialist ambiguity, offering a form of metaphysical realism that is both rigorous and attentive to the complexity of personal subjectivity (Polo 2005, 80–85; Llano 2003, 209–216).

Polo's proposal thus contributes to a renewed understanding of personhood—one that affirms the ontological depth of the human subject while remaining attentive to their experiential and relational dimensions. It offers a conceptual bridge between classical metaphysical categories and contemporary concerns in ethics, anthropology, and the humanities.

Personhood and Ethical Criteria: Ontological Fragility in Emerging Bioethical Challenges

The philosophical instability of the concept of person has not remained an abstract problem. Its consequences have begun to manifest with increasing clarity in several emerging bioethical and technological domains. In these contexts, the erosion of ontological foundations results not only in theoretical ambiguity, but in practices that affect how human lives are valued, categorized, and governed (MacIntyre 1999; Spaemann 2006).

One such domain is the treatment of individuals with profound cognitive or physical disabilities. In frameworks that define personhood through autonomy, rational function, or communicative capacity, such individuals are often perceived as lacking "full" personhood (Engelhardt 1996, 109–112; Singer 2011, 118–123). This has led, in some cases, to the normalization of selective neglect, denial of care, or even justifications for euthanasia in the name of quality of life. When being is replaced by performance as the basis of dignity, the most vulnerable become the most disposable (Kass 2002, 74–77).

Another illustrative example is the growing field of genetic manipulation for human enhancement. Here, the person is implicitly conceived not as a metaphysical given, but as a project to be optimized — a biological platform to be modified according to subjective or market-driven ideals. This vision aligns with posthumanist perspectives, which reject essentialist accounts of human nature and promote the technological reconfiguration of embodiment and identity (Habermas 2003, 25–28; Ferrando 2019, 135–137). The logic presupposes that personhood is not something to be respected, but something to be engineered. The absence of an ontological anchor opens the door to technocratic

redefinitions of what counts as a “worthy” human life (MacIntyre 1999; Fukuyama 2002, 101–107).

Similarly, current debates surrounding artificial intelligence and synthetic consciousness often presuppose that personhood can be replicated through complex information processing or behavioral simulation. If consciousness, relationality, or autonomy are seen as sufficient conditions for personhood, it becomes conceivable that AI systems might be considered persons, while some human beings — lacking these attributes — might not (Bostrom 2005; Gunkel 2012, 137–140). Such positions are emblematic of a broader posthumanist *ethos*, in which the human is no longer a metaphysical category but a contingent configuration, subject to redefinition or obsolescence.

What unites these challenges is not merely their novelty or technical complexity, but their conceptual fragility. Without a metaphysical understanding of the person as a being in se — prior to function, recognition, or enhancement — ethical judgment loses its anchor. Dignity becomes elastic, and justice becomes selective (Polo 2005, 73–76; Spaemann 2006, 43–47). In such a context, recovering the ontological identity of the person is not a nostalgic gesture; it is a necessary condition for ethical coherence.

This article has argued that only an ontologically grounded conception of personhood — as articulated in the realist tradition and enriched by thinkers like Leonardo Polo — can offer a stable criterion for human dignity amid the uncertainties of technological and ethical change. While legal systems and bioethical committees may continue to debate thresholds of function or criteria of value, philosophy must return to the question that precedes all others: what is the person, and what does it mean to be?

Conclusion: Dignity Presupposes Being

The contemporary fragmentation of the concept of person is not merely semantic or academic. It marks a decisive fault line in the foundations of ethical reasoning, legal thought, and anthropological self-understanding. As this article has argued, the conceptual decoupling of “human being” and “person,” along with the shift toward functional, psychological, or relational definitions, has rendered dignity conditional, negotiable, and ultimately unstable. The person, once understood as a substantial and enduring reality, is increasingly conceived as a construct — conferred by consensus, measured by performance, or suspended in ambiguity.

At the root of this crisis lies a deeper philosophical rupture: the abandonment of being as the ground of personhood. Detached from ontology, the person becomes exposed to ideological appropriation, technological instrumentalization, and ethical relativism. In contrast, a recovery of the classical metaphysical framework — as enriched by Leonardo

Polo's personalist realism — reaffirms the person as a being whose dignity is intrinsic: not earned, not attributed, but ontologically given.

To be a person is, above all, to be: to subsist as a rational, free, and transcendent being. Autonomy, relationality, and affectivity are not the foundations of personhood, but its expressions. They flow from a deeper identity, one grounded in the act of being that constitutes the personal subject. Any account of dignity that locates personhood in measurable traits or external recognition will ultimately collapse under the weight of its own arbitrariness.

Philosophy must therefore reclaim its role as a discipline of first principles — one that safeguards the intelligibility of being and the irreducibility of the person. In an age where language drifts from truth and ethics from nature, only a return to ontological clarity can sustain a universal and non-negotiable affirmation of human dignity. To defend the person is, in the final analysis, to defend being. And where being is forgotten, the person is soon forgotten as well.

Data availability

Data sharing is not applicable to this research as no data were generated or analysed.

Ethical approval

This article does not contain any studies with human participants performed by any of the authors.

Informed consent

This article does not contain any studies with human participants performed by any of the authors.

References

- Aquinas, Thomas. 1994. *Summa contra Gentiles*. Translated by Anton C. Pegis. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Aquinas, Thomas. 2006. *Summa Theologiae: Questions on God*. Translated by the Fathers of the English Dominican Province. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boethius. 1999. *The Theological Tractates*. Translated by H.F. Stewart and E.K. Rand. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bostrom, Nick. 2005. "In Defense of Posthuman Dignity." *Bioethics* 19(3): 202–214.
- Buber, Martin. 1970. *I and Thou*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Scribner.
- Engelhardt, H. Tristram Jr. 1996. *The Foundations of Bioethics*. 2nd ed. New York: Oxford University Press.
- Ferrando, Francesca. *Philosophical Posthumanism*. London: Bloomsbury, 2019.
- Fukuyama, Francis. 2002. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Gunkel, David J. 2012. *The Machine Question: Critical Perspectives on AI, Robots, and Ethics*. Cambridge: MIT Press.
- Habermas, Jürgen. 2003. *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity Press.
- Kass, Leon R. 2002. "Defending Human Dignity." *The New Atlantis* 7: 9–24.
- Llano, Alejandro. 2003. "Person and Freedom in the Thought of Leonardo Polo." In *Person and Dignity*, edited by Juan Manuel Burgos, 201–220. Washington, DC: Catholic University of America Press.
- MacIntyre, Alasdair. 1999. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court.
- Marcel, Gabriel. 1960. *The Mystery of Being*, Vol. 1: *Reflection and Mystery*. Translated by G.S. Fraser. Chicago: Regnery.
- Polo, Leonardo. 1999. *Antropología trascendental*, Vols. I–II. Pamplona: EUNSA.
- Polo, Leonardo. 2005. *Why a Thomist Metaphysics Is Still Valid*. Translated by Dermot Moran. Pamplona: EUNSA.
- Singer, Peter. 2011. *Practical Ethics*. 3rd ed. Cambridge: Cambridge University Press.

Spaemann, Robert. 2006. *Persons: The Difference Between 'Someone' and 'Something'*. Translated by Oliver O'Donovan. Oxford: Oxford University Press.

Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wojtyła, Karol. 1979. *The Acting Person*. Translated by Andrzej Potocki. Dordrecht: D. Reidel Publishing.

ANEXO G – Artigo submetido

Título: A Fragmentação do Sujeito: Inteligência Artificial, Crise Ontológica e os Limites da Bioética

Autoras: Patrícia Frantz, Francisca Rego, Stela Barbas

Revista: *Veritas* (PUCRS)

Status: Submetido em agosto de 2025.

A Fragmentação do Sujeito: Inteligência Artificial, Crise Ontológica e os Limites da Bioética

Resumo

O presente ensaio investiga os impactos da inteligência artificial sobre a bioética contemporânea, com ênfase na crise antropológica que fragiliza os fundamentos da dignidade humana. Sustenta-se que tal crise não é apenas tecnológica, mas resultado de um processo filosófico mais antigo, inaugurado pelo nominalismo, que rompeu a aliança entre linguagem e ser. A substituição da ontologia por critérios funcionais tem levado a bioética a operar com conceitos ambíguos de pessoa, consciência e valor. Neste contexto, a IA não apenas desafia decisões éticas, mas revela a perda de medida que afeta o próprio humano. O ensaio propõe que a única via de resposta coerente passa pela recuperação de uma metafísica da pessoa, capaz de sustentar o valor intrínseco da vida independentemente de sua utilidade, autonomia ou reconhecimento.

Palavras-chave: inteligência artificial; dignidade humana; bioética; nominalismo; ontologia da pessoa

The Fragmentation of the Subject: Artificial Intelligence, Ontological Crisis, and the Limits of Bioethics

Abstract

This essay explores the impact of artificial intelligence on contemporary bioethics, focusing on the anthropological crisis that undermines the foundations of human dignity. It argues that this crisis is not merely technological, but stems from an older philosophical shift, rooted in nominalism, which severed the link between language and being. The replacement of ontology with functional criteria has led bioethics to operate with ambiguous notions of personhood, consciousness, and value. In this context, AI not only challenges ethical decision-making but reveals the loss of measure affecting our understanding of the human. The essay proposes that a coherent response requires

recovering a metaphysics of the person, capable of grounding intrinsic human dignity beyond utility, autonomy, or social recognition.

Keywords: artificial intelligence; human dignity; bioethics; nominalism; metaphysics of the person

La Fragmentación del Sujeto: Inteligencia Artificial, Crisis Ontológica y los Límites de la Bioética

Resumen

Este ensayo investiga los impactos de la inteligencia artificial sobre la bioética contemporánea, con énfasis en la crisis antropológica que debilita los fundamentos de la dignidad humana. Se sostiene que dicha crisis no es solo tecnológica, sino el resultado de un proceso filosófico más antiguo, iniciado por el nominalismo, que rompió la alianza entre el lenguaje y el ser. La sustitución de la ontología por criterios funcionales ha llevado a la bioética a operar con nociones ambiguas de persona, conciencia y valor. En este contexto, la IA no solo desafía las decisiones éticas, sino que revela la pérdida de medida que afecta al propio ser humano. El ensayo propone que la única respuesta coherente pasa por recuperar una metafísica de la persona, capaz de sustentar el valor intrínseco de la vida más allá de su utilidad, autonomía o reconocimiento.

Palabras clave: inteligencia artificial; dignidad humana; bioética; nominalismo; ontología de la persona

1. Introdução

Vivemos um tempo em que a técnica, alçando-se à linguagem, ao cálculo e à previsão, adquire feições que imitam o próprio humano. A inteligência artificial, concebida para executar tarefas específicas, começa a ocupar o imaginário como instância de criatividade, juízo e até de “consciência”. Diante desse cenário, o campo da bioética, por sua sensibilidade às fronteiras da vida, da responsabilidade e do valor, torna-se um espelho privilegiado de uma pergunta mais antiga, que retorna com urgência: *o que é o homem?*

A emergência de sistemas artificiais capazes de simular fala, pensamento e decisão não representa apenas um desafio normativo. Ela aponta para um colapso mais profundo: o enfraquecimento das categorias que, na tradição, sustentavam com firmeza a noção de dignidade humana. Termos como *pessoa*, *liberdade*, *responsabilidade* ou *identidade*, outrora fundamentos seguros da reflexão ética, tornaram-se ambíguos, disputados e muitas vezes reduzidos à sua dimensão funcional. Quando a linguagem se desvincula do ser, a dignidade converte-se em desempenho, e o humano em uma figura oscilante, cada vez mais espelhada pela máquina.

O presente trabalho trata-se de um ensaio de reflexão teórico-filosófica, com ênfase no exame conceitual das bases metafísicas da dignidade humana, hoje postas em questão. Ele parte da hipótese de que tal crise não tem origem exclusivamente tecnológica, mas é o desdobramento de um longo processo de erosão filosófica, cujas raízes remontam ao abandono progressivo das categorias ontológicas da tradição clássica. A inteligência artificial emerge, nesse contexto, não como uma ameaça externa ao humano, mas como o ápice técnico de uma visão funcionalista que há séculos fragiliza a compreensão filosófica do humano na tradição ocidental.

O que está em jogo, portanto, não é apenas o futuro da bioética como disciplina aplicada, mas a própria possibilidade de continuar pensando a dignidade quando já não se sabe com clareza o que é o homem.

2. A crise antropológica na bioética diante da inteligência artificial

A bioética nasceu como tentativa de preservar, no interior da tecnociência, a dignidade da vida humana. Surgiu como consciência crítica de uma medicina em expansão, que multiplicava suas possibilidades de intervenção, mas deixava em aberto os critérios para orientar seus limites. Desde então, sua autoridade moral repousou sobre um fundamento muitas vezes tácito: a existência de um sujeito dotado de valor intrínseco, anterior à utilidade e independente da eficácia. Esse pressuposto, embora raramente

examinado em sua estrutura filosófica, encontra-se hoje tensionado por mudanças mais amplas no horizonte antropológico contemporâneo.

A inteligência artificial (IA), ao simular processos mentais como a linguagem, o aprendizado e a criatividade, não apenas desloca o humano do centro de suas capacidades tradicionais, mas coloca em dúvida os critérios que sustentam a noção de pessoa. O que significa ter consciência, se uma máquina responde com coerência e emoção simulada? O que significa responsabilidade, se algoritmos tomam decisões com base em dados que nem mesmo seus criadores compreendem inteiramente? Onde repousa a liberdade, se a previsibilidade se torna critério de eficiência?

A bioética, diante disso, tenta responder com protocolos, legislações e diretrizes. Mas há algo mais grave: o campo bioético começa a perder sua força normativa justamente porque o conceito de pessoa - sua medida interior e transcendente - tornou-se instável. Já não se sabe se a dignidade é atributo universal ou concessão funcional. Para alguns, ela emerge da racionalidade; para outros, da autonomia; para outros ainda, do reconhecimento social. A fragmentação dessas definições revela uma fissura mais profunda: a crise da antropologia filosófica sobre a qual a bioética se ergueu.

Neste ponto, a IA não é apenas um fator novo, mas o sintoma de uma erosão antiga. Ela não criou o problema, mas tornou inevitável sua exposição. Diante de agentes não-humanos que replicam atos humanos, somos forçados a perguntar se nossa diferença se sustenta apenas na complexidade biológica, ou se há no homem algo que escapa à função. A resposta a essa pergunta não é técnica. Ela exige pensamento e, antes disso, um reencontro com os fundamentos do ser.

3. Hipótese central: o nominalismo e a dissolução da pessoa

Para compreender o ponto a que chegamos, é necessário olhar para muito antes da era digital. A hipótese aqui sustentada é que a crise antropológica que atravessa a bioética contemporânea, hoje acentuada pela inteligência artificial, tem origem remota na erosão

das categorias fundamentais que sustentavam a antropologia clássica. No centro desse processo, encontra-se o nominalismo: uma escola de pensamento que, desde a Baixa Idade Média, nega a realidade extramental dos universais.

O realismo filosófico, sobretudo na tradição clássica, afirmava que os universais - como *natureza humana*, *justiça*, *beleza* - não eram meros nomes, mas realidades que existem independentemente do pensamento. Ao dizer “homem”, não nomeamos apenas uma série de indivíduos semelhantes, mas nos referimos a uma essência comum, que confere inteligibilidade, identidade e dignidade ao sujeito. Assim, cada pessoa não é apenas um conjunto de características empíricas, mas participa de uma forma inteligível que fundamenta sua realidade.

O nominalismo, ao contrário, sustenta que os universais não passam de convenções linguísticas. “Pessoa”, “natureza humana” ou “justiça” seriam apenas rótulos atribuídos por conveniência, e não nomes de algo que realmente exista no ser das coisas. A linguagem, nesse modelo, não revela a essência, mas apenas agrupa aparências segundo critérios operativos. Dizer “homem é um ser racional”, por exemplo, não é afirmar uma verdade ontológica sobre a essência humana, mas apenas descrever um traço recorrente observado em indivíduos semelhantes. Trata-se de uma generalização útil, não de uma realidade.

As consequências desse deslocamento são profundas. Se os conceitos que sustentam a dignidade não têm raiz na estrutura do ser, mas se reduzem a classificações funcionais, então o próprio valor do humano torna-se relativo, mutável, negociável. É nesse solo filosófico já fragilizado que germina, séculos depois, a racionalidade instrumental moderna. A inteligência deixa de ser compreendida como uma abertura ao real, um ato da alma ordenado ao ser, para tornar-se operação sobre dados. O pensamento transforma-se em cálculo, e a razão, em instrumento de previsão.

Essa mentalidade, consolidada ao longo do tempo, prepara o terreno para o surgimento de tecnologias como a inteligência artificial, que encarnam de modo paradigmático essa visão funcional da mente. A IA não nasce de uma ontologia do sujeito, mas de uma lógica da eficácia. Ela processa, responde e aprende padrões, mas não conhece, não escolhe e não ama. No entanto, por causa da crise conceitual iniciada com o

nominalismo e agravada por séculos de pragmatismo, o sujeito humano começa a ser julgado pelos mesmos critérios que a máquina simula. A inteligência passa a ser medida pela performance; a consciência, pela autoidentificação; a dignidade, pelo reconhecimento externo.

A bioética, diante disso, encontra-se diante de um impasse decisivo: como sustentar um juízo ético normativo quando a figura do humano já não é determinada por sua estrutura ontológica, mas por sua funcionalidade? Como distinguir, com segurança, o que é alguém de algo que apenas se comporta como tal?

4. A bioética sem ontologia: entre a funcionalidade e a conveniência

Quando a dignidade deixa de ser um dado ontológico e passa a depender de critérios funcionais - como autonomia, capacidade cognitiva ou reconhecimento social, ela se torna vulnerável à instabilidade das circunstâncias. A pessoa humana já não é portadora de valor por aquilo que é, mas por aquilo que faz, manifesta ou aparenta. Nesse cenário, a bioética deixa de operar com fundamento firme e passa a negociar entre interesses, preferências e probabilidades. Em lugar da substância, entra a utilidade.

A inteligência artificial agrava esse quadro, porque ela simula capacidades tradicionalmente vistas como humanas como raciocinar, aprender e interagir. Ela desafia os critérios que usamos para julgar o que é digno de proteção moral. Mas o problema não está na máquina em si. Está no fato de que estamos perdendo a medida para distinguir entre a simulação e a realidade. Como observa Spaemann, quando a dignidade é desvinculada da substância da pessoa, qualquer critério substituto - autonomia, cognição, interação - se torna volátil e manipulável. Se o que define a pessoa é apenas a manifestação exterior de autonomia ou linguagem, por que negar esse título a uma IA sofisticada? E, inversamente, por que mantê-lo a um paciente em coma, a um embrião, a um idoso com Alzheimer avançado?

A crise, então, torna-se aguda: a bioética, desprovida de uma metafísica da pessoa, perde o critério para dizer o que é devido. A técnica nos mostra o que é possível, mas já

não sabemos o que é justo. Multiplicam-se os protocolos, mas rareiam os princípios. MacIntyre já advertira que, na modernidade, o discurso moral tende a degenerar em emotivismo, isto é, normas que funcionam mais como expressões de preferências do que como juízos enraizados em uma tradição teleológica, tornando a ética vulnerável à arbitrariedade e à técnica (cf. MACINTYRE, *After Virtue*). O julgamento moral converte-se em cálculo de riscos, e o respeito à vida cede lugar à avaliação de sua “qualidade”. Habermas já advertia que, ao operar com critérios puramente funcionais ou subjetivos, a bioética corre o risco de legitimar formas sutis de eugenia liberal, disfarçadas sob o manto da autonomia e da eficiência.

Nesse contexto, a IA não é apenas um desafio externo à bioética, mas um espelho da crise interna que a percorre. Ela encarna o tipo de racionalidade que já dominava silenciosamente o campo biomédico: a lógica da função, do controle, da previsibilidade. Como sugere Zuboff, vivemos sob uma racionalidade que transforma até a interioridade humana em dado gerenciável, e é esse espírito que a IA corporifica. Por isso, enfrentá-la exige mais do que regulação jurídica ou inovação metodológica. Exige reconstruir a base perdida: recuperar uma ontologia da pessoa humana, capaz de sustentar a dignidade mesmo quando não há produtividade, autonomia ou consciência visível.

5. Retomar a metafísica da pessoa: condição para uma bioética humanamente sólida

Se a inteligência artificial é, em parte, o produto de uma longa desontologização do humano, então o caminho de retorno não será técnico, mas metafísico. É preciso recolocar no centro da ética aquilo que foi silenciosamente deslocado: a realidade substancial da pessoa humana como portadora de valor intrínseco, independentemente de sua funcionalidade, autonomia ou reconhecimento.

Enraizada no realismo filosófico de Aristóteles - que concebe o ser humano como unidade de corpo e alma, cuja essência racional é ato próprio do intelecto (*De Anima*, III) -, a tradição metafísica encontra sua formulação mais influente na vertente tomista reafirmada por Leão XIII.. Essa mesma perspectiva, presente também em correntes

modernas críticas como o personalismo de Emmanuel Mounier, entende o ser humano como portador de valor intrínseco e irreduzível à função ou ao papel social, concebendo a pessoa não como um feixe de atos, mas como um sujeito dotado de essência. Trata-se de uma substância individual de natureza racional: um ser que existe por si, com unidade interior, capaz de conhecer, escolher e transcender-se. Como recorda Tomás de Aquino, essa racionalidade está enraizada no próprio ser, e não nas manifestações exteriores. Por isso, a dignidade não depende da capacidade momentânea de exercer tais atos, mas da estrutura mesma que constitui o humano.

É essa visão que permite afirmar a inviolabilidade da vida humana desde a concepção até a morte natural, mesmo quando não há consciência, linguagem ou utilidade. E é essa visão que protege a bioética da conversão em mera gestão biotecnológica. Sem ela, perde-se o critério para distinguir entre o que é possível fazer e o que é lícito realizar.

Retomar essa metafísica não significa ignorar os avanços científicos ou rejeitar os desafios trazidos pela IA. Ao contrário: significa enfrentá-los com clareza de princípios, para que o humano não seja julgado à imagem da máquina, mas para que a técnica seja sempre orientada à medida da pessoa. Somente uma antropologia ancorada no ser pode oferecer à bioética o eixo moral necessário para resistir à sedução da racionalidade instrumental.

Essa retomada implica também redescobrir a linguagem como forma de comunhão com o real, e não apenas como ferramenta de manipulação. Charles Taylor recorda que o colapso das fontes morais compartilhadas, especialmente aquelas enraizadas na visão de uma ordem inteligível, gerou um sujeito fragmentado, vulnerável à instrumentalização. Quando dizemos “pessoa”, estamos nomeando algo que ultrapassa o visível, algo que só a razão metafísica pode captar. E é justamente essa razão humilde, contemplativa e ordenada ao ser que precisa ser recuperada, se quisermos manter viva a possibilidade de uma ética digna do homem.

6. Conclusão: entre o possível e o devido, a redescoberta da medida

A inteligência artificial não é apenas um fenômeno técnico: é um espelho daquilo em que nos tornamos. Ela reflete a imagem de um humano reduzido à função, despojado

de substância, fragmentado em dados e algoritmos. Mas o que ela revela, antes de tudo, é a ausência de um fundamento: a perda da medida.

Este ensaio procurou mostrar que a crise da bioética contemporânea não é acidental, mas consequência de uma erosão mais profunda: a dissolução das categorias ontológicas que davam à dignidade humana um sentido estável e não-negociável. O nominalismo, ao negar a realidade dos universais, rompeu a aliança entre linguagem e ser. A racionalidade instrumental ocupou esse vazio, convertendo a inteligência em cálculo e o valor da vida em projeção funcional.

Neste contexto, a bioética corre o risco de perder sua alma, tornando-se apenas um ramo da administração técnica da vida. Para resistir a esse esvaziamento, é necessário mais do que inovação: é preciso pensar novamente o homem a partir de sua estrutura e fim, e não de sua utilidade. Recuperar uma metafísica da pessoa é condição de possibilidade para qualquer ética que queira ser mais do que convenção passageira.

Pensar a inteligência artificial, portanto, é também pensar a nós mesmos. Não para reafirmar uma superioridade ameaçada, mas para lembrar que a dignidade humana não se confunde com performance, nem com autoconsciência, nem com reconhecimento social. Ela nasce do ser e do chamado que esse ser traz consigo. Um chamado que nenhuma máquina pode ouvir.

7. Referências

ARISTÓTELES. *De Anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* São Paulo: Loyola, 2004.

LEÃO XIII, Papa. *Aeterni Patris*. 4 ago. 1879. Disponível em: <https://www.vatican.va>. Acesso em: 9 ago. 2025.

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue: a study in moral theory*. 2. ed. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984.

MOUNIER, Emmanuel. *O personalismo*. São Paulo: Paulus, 2014.

SPAEMANN, Robert. *Pessoas: ensaio sobre a distinção entre ser humano e pessoa*. São Paulo: Loyola, 1996.

TAYLOR, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

ZUBOFF, Shoshana. *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: PublicAffairs, 2019.

ANEXO H – Artigo submetido

Título: *Reclaiming Human Nature: A Metaphysical Response to the Transhumanist Vision*

Autoras: Patrícia Frantz, Francisca Rego, Stela Barbas

Revista: *The New Bioethics*

Status: Submetido em 27 de novembro de 2025.

Reclaiming Human Nature: A Metaphysical Response to the Transhumanist Vision

Abstract

This article offers a metaphysical response to contemporary transhumanism by challenging its underlying vision of the human being as a radically modifiable entity, devoid of fixed nature or intrinsic dignity. In contrast, we argue that human nature is intelligible, structured, and oriented toward final ends — and that dignity arises not from functional performance, but from participation in being. Drawing on the classical realist tradition, particularly the Aristotelian-Thomistic framework, the paper affirms that technique, while a natural extension of human rationality, becomes ethically disordered when severed from the hierarchy of ends and elevated to a self-legitimizing principle. We distinguish between the legitimate use of technology — governed by prudence and ordered toward the good — and its modern inversion, in which the human person is reduced to a project of endless reconfiguration. The article concludes by proposing a renewed hierarchy: technique must serve ethics, ethics must serve truth, and truth must be received — not engineered. Reclaiming human nature is not a rejection of progress, but a return to the metaphysical foundations that make true human flourishing possible.

Keywords: human nature, metaphysics, transhumanism, technique, dignity, Thomism, prudence, bioethics, classical realism

Introduction

Technique, Humanity, and the Crisis of Ontological Order

We live in an age in which *techné* — once the silent servant of reason — has been exalted to the status of ontological principle. Increasingly, the question is no longer *what is*, but *what can be made*. Ontology yields to engineering, and ethics collapses into technical feasibility. Modern humanism, having severed its metaphysical foundations, now finds its logical culmination in post-humanism¹: not merely a cultural movement, but a new anthropology — or rather, an anti-anthropology — in which the human being is no longer

seen as a creature with a nature, but as a project, an open flux of possibilities to be redesigned.

Among the most articulate proponents of this shift is the German philosopher Stefan Lorenz Sorgner, who, in his work *We Have Always Been Cyborgs*, argues that the human being has always been technological, and that the line between the natural and the artificial is philosophically obsolete². From this premise, he advances a new bioethics in which dignity is not rooted in intrinsic worth but in the capacity for functional self-modification. Human nature, in this view, is not a given but a task — one to be overcome by means of biotechnology.

This transhumanist vision draws strength from a partial truth: that human beings have always used tools, from Prometheus' fire to neural implants. We are, in some sense, homo technologicus. But what the transhumanist forgets — or refuses to see — is that the legitimacy of technique depends on its submission to the order of being. To say that humans have always shaped themselves through tools does not imply that they are pure potential without form. From the standpoint of classical realism, and especially the Thomistic tradition, technique is a natural extension of rationality, but not a substitute for nature itself³.

It is therefore essential to distinguish between the legitimate use of technique, which cooperates with human nature⁴, and the subversion of being through technique, which seeks to dissolve nature into programmable matter. The former is an act of reason governed by prudence; the latter, an act of pride driven by will to power.

Crucially, technique in itself is morally neutral⁵. It has no inherent direction toward good or evil. Like language or fire, it can be used to build or to destroy. Its moral weight derives entirely from its relation to the truth of the human being — to whether it respects or violates the structure and ends proper to our nature. This neutrality is precisely what makes technique dangerous in an age that has lost metaphysical bearings: it becomes an empty force, available to any desire, however disordered.

This article proposes a metaphysical critique of contemporary transhumanism, grounded in classical realism and the anthropology of Thomas Aquinas. Without rejecting

technology or lapsing into moralistic nostalgia, we aim to restore the distinction between using technique according to reason and submitting reason to the logic of technique. By confronting Sorgner's post-humanism with a vision of the human person as a being with essence and finality, we affirm that dignity is not the product of transformation, but of participation in the order of being.

The problem of transhumanism is not primarily technological or ethical — it is theological. It is the ancient temptation in modern form, now encoded in algorithms and synthetic genes: “*You will be like gods*”⁶.

Technique as a Natural Dimension of the Human Being

The human being, unique among creatures, is marked by the capacity not only to contemplate the world but also to transform it. This dual vocation — to know and to act — has always found expression in what we call *techne*, or technique: the rational ordering of material reality for a determined end. Far from being an accidental addition to human life, technique is inscribed in our very nature as rational animals. It is not opposed to nature, but a manifestation of our nature properly understood.

According to classical realism, and especially within the framework of Aristotelian-Thomistic thought, the human being is defined by *logos* — reason — which expresses itself not only in contemplation (*theoria*) but also in practical wisdom (*phronesis*) and productive knowledge (*techne*)⁷. The ability to produce tools, structures, and systems is not a deviation from our essence, but part of our natural endowment. As *homo faber*, man exercises dominion over creation not by brute force, but through the intelligent use of means toward ordered ends.

In this tradition, technique is not a neutral instrument, nor a value in itself. It is subordinated to prudence (*prudentia*), which is the virtue that governs action in accord with right reason and the final end of the agent. Thomas Aquinas, following Aristotle, defines art (*ars*) as *recta ratio factibilium* — right reason applied to things that can be made⁸. The act of producing, therefore, must be ordered to the good, and ultimately, to the Good itself.

From this perspective, the use of technique is legitimate and even noble, insofar as it cooperates with the divine order embedded in creation. The craftsman imitates the Creator by bringing form to matter, but only within the limits of the nature of things⁹. The builder does not impose arbitrary shape on stone; he discerns its properties and works in harmony with them. In the same way, the ethical use of technique requires knowledge of the nature and purpose of the human being. To forget this is not progress — it is hubris.

Thus, technique is not antithetical to human dignity. On the contrary, it presupposes and expresses it — when rightly used. But when technique is severed from the ontological order — when it no longer serves the nature of man but attempts to redefine it — it becomes a perversion of reason itself. It ceases to be *ars* and becomes *superbia*.

The classical tradition teaches us that man is not merely a creator; he is also a creature¹⁰. His capacity to make is not a license to remake himself at will, but a responsibility to act in accord with the truth of what he is. The limits of technique are not restrictions imposed from outside, but boundaries inscribed within the nature of being itself.

The transhumanist project, by contrast, begins with a negation: the refusal to acknowledge a stable human nature. In place of *form*, it posits *flux*; in place of essence, *modifiability*; in place of dignity, *functionality*¹¹. Against this backdrop, it is crucial to reaffirm that human technique, rightly understood, is a response to nature — not its rejection.

From Servant to Sovereign: The Modern Inversion of Technique

Historically, technique was understood as subordinate to reason and ordered toward specific ends grounded in nature. In the classical conception, the artisan worked *with* the grain of reality, discerning the form inherent in things and shaping them accordingly. The power to make was guided by the truth of what things are. But modernity introduced a radical inversion: rather than conforming action to being, it sought to conform being to human will. The shift was subtle, but decisive — and devastating in its consequences.

This transformation begins in the early modern period, particularly in the thought of Francis Bacon and René Descartes. Bacon conceived knowledge as power (*scientia*

potentia est), and science as a tool for the mastery of nature¹². Descartes, in turn, envisioned philosophy not as contemplation of eternal truths, but as a method for technical dominion¹³. The ideal of wisdom was replaced by the dream of control. The result was a technocratic anthropology, in which man defines himself no longer as a rational participant in a given order, but as the autonomous source of meaning, capable of constructing himself through rational procedure and technological innovation.

This modern project culminates in the figure of Nietzsche, whose proclamation of the “death of God” cleared the metaphysical field for the emergence of the *Übermensch* — a human being freed from all external constraints, moral or natural¹⁴. In Nietzsche, the will to power replaces the will to truth; essence is abolished in favor of becoming; nature is no longer to be respected, but overcome. It is no coincidence that transhumanist thinkers such as Stefan Lorenz Sorgner see themselves as heirs of this tradition. For them, the highest ethical imperative is no longer to live according to nature, but to transcend it through technique¹⁵.

The modern elevation of technique from servant to sovereign rests on two fundamental errors¹⁶:

1. The reduction of nature to raw material, devoid of intrinsic form or purpose;
2. The idolization of human will, conceived as autonomous, self-justifying, and bound by no metaphysical limits.

Together, these errors produce a new anthropology: man as project, not person; as system to be optimized, not as being to be perfected in accordance with his essence. The consequence is the collapse of any stable criterion for human dignity¹⁷. When nature is merely malleable substrate, and the will is sovereign, there is no longer any reason why the human body, the mind, or even mortality itself should be preserved as given. Everything becomes provisional — including the human being.

In this new vision, technique no longer serves the human person. The human person serves technique — not as tool or operator, but as object of experimentation and transformation¹⁸. The result is a paradox: in seeking to become more than human, man risks becoming less

— losing the very dignity and stability that define him as such. What was once a means has become an end. What was once a path toward the good has become a system that generates its own values, divorced from any reference to being.

This inversion marks the heart of the contemporary crisis. The problem is not the use of machines, nor the desire to extend life or enhance capacity. The problem is the metaphysical dislocation that turns technique into an end in itself, and man into its plastic medium.

It is not progress to deny what we are. It is regression into a form of spiritual barbarism: the barbarism of control without meaning, power without measure, and transformation without truth¹⁹.

A Metaphysical Critique of Transhumanism

At the core of transhumanism lies an ontological error: the belief that the human being is *indefinite* — not in the classical sense of possessing potential within the limits of a nature, but in the modern sense of being radically indeterminate, without fixed essence or final cause. From this perspective, identity is a process, not a reality; the body is a platform, not a gift; and dignity is a function of change, not a reflection of being.

This view stands in direct contradiction to the metaphysical tradition of classical realism, which affirms that all beings — including the human being — possess a form, a nature, and a finality (*telos*) that grounds their intelligibility and moral worth²⁰.

The human being is not merely a biological configuration or a self-programming organism; he is a composite of body and soul, created with an essence that precedes and transcends his choices²¹. Human nature is not a temporary stage to be discarded, but the stable foundation for moral and spiritual growth. The person is not an object to be remade but a subject called to fulfillment — not by surpassing his nature, but by perfecting it through virtue²².

Transhumanism, in denying the fixity of nature, dissolves the very basis of ethics. If there is no essence, there is no measure. And if there is no measure, there is no good, only preference; no truth, only utility²³. In such a framework, all talk of human rights, dignity, or justice becomes arbitrary — useful perhaps as rhetoric, but void of ontological substance.

The classical tradition, by contrast, grounds dignity in the very being of the person. Man has worth not because of what he can do, but because of what he *is*: a rational, relational, and transcendent being, made in the image of the Logos²⁴. Even in weakness, disability, or suffering, that dignity remains. It is not assigned; it is recognized.

The transhumanist *ethos* replaces this recognition with calculation. The question is no longer “What is man?” but “What can be done with him?” The body becomes a frontier to be crossed; the mind, a system to be upgraded. But in the process, the person disappears, replaced by data points, risk assessments, and enhancement metrics²⁵.

A metaphysical critique must therefore reaffirm three essential principles:

1. Nature precedes design.
Man does not invent himself. He discovers himself within an intelligible order of being, and his freedom consists not in self-construction, but in responsible participation in that order.
2. Form is not a limitation, but a foundation.
To possess a human nature is not to be trapped; it is to be given the structure necessary for flourishing. A tree grows upward not despite its roots, but because of them.
3. Dignity flows from essence, not function.
The worth of a person does not increase with intelligence, ability, or productivity. It is stable, inalienable, and non-negotiable — because it is ontological, not operational.

The dream of self-surpassing through technique is not new. It is the perennial temptation to escape finitude, to rewrite the order of creation in our own image²⁶. But there is no redemption through machinery. There is only distortion, fragmentation, and loss.

In seeking to transcend ourselves, we may forget what it means to be ourselves.

The Moral Status of Technique: Neutral Instrument or Ethical Force?

One of the most common confusions in contemporary debates about technology is the conflation of technical power with moral progress. Because something *can* be done, it is assumed that it *should* be done. But this assumption rests on a dangerous fallacy: that technique, by virtue of its effectiveness, carries its own justification. In truth, technique is not a self-legitimizing force. It is morally neutral in itself, but never morally indifferent in its application.

A hammer can build a shelter or crush a skull. A gene-editing tool can heal a child or create a caste system. The morality of technique depends not on its internal mechanics, but on the intention of the agent, the nature of the act, and the end to which it is ordered²⁶. These are the classical pillars of moral evaluation, and they remain valid even — and especially — in an age of algorithmic power.

As established earlier, classical thought never demonized technique. Rather, it honored *ars* as a rational activity, ordered by prudence and aimed at the good. But in the moral domain, what matters is not only the structure of technique, but the soul that governs it. Without prudence — the virtue that discerns the right means in light of the final end — technique loses its moral compass²⁷. It becomes directionless power, detached from the nature of the person and the demands of justice. This is the danger we face today: power without virtue, making without meaning¹⁰.

Modernity, however, has severed technique from prudence. In its place, it has elevated utility and efficiency as the highest goods¹⁸. But efficiency without moral orientation is like a ship at full speed with no rudder — impressive in movement, disastrous in direction. This is the condition of contemporary technocracy: mastery without meaning.

The moral danger of transhumanism lies precisely in its inversion of means and ends. The body becomes a problem to solve; identity becomes a variable to program; suffering becomes a technical error to eliminate. But these are not technical problems — they are moral and existential realities, inseparable from the human condition. When technique attempts to erase what belongs to our being, it crosses a line: it ceases to serve man and begins to redefine him¹¹.

We must therefore restore a hierarchy:

- Technique is a servant of reason.
- Reason is a servant of truth.
- And truth is not constructed, but received — discovered in the nature of things, especially in the nature of man.

In this light, technological progress can be good — even greatly good — when it serves the integral good of the person, understood not as a bundle of preferences, but as a being with body, soul, vocation, and end. Medicine, agriculture, communication, and architecture — all are noble fruits of rightly ordered technique. But when technology begins to reshape not the world *for* man, but man himself according to arbitrary ideals, it becomes a Promethean revolt¹⁹.

The moral neutrality of technique is thus not a justification for its unchecked use, but a call to vigilant discernment. Every act of making carries an implicit anthropology: a vision of what man is, and what he is for. If that vision is false, the technique will be misused — even if it is brilliantly executed.

A scalpel in the hands of a healer is mercy. The same scalpel in the hands of a eugenicist is horror. The difference is not the tool, but the truth it serves — or denies.

Conclusion: Toward a Technique Subordinated to the Order of Being

The purpose of this essay has not been to reject technique, nor to idealize the past, nor to resist the legitimate progress of science. Rather, it has been to call for a reordering — a

return to the deeper metaphysical truths that must govern all human action. We have sought to distinguish between the rightful use of technique and its misuse as a substitute for nature, identity, and destiny.

The transhumanist vision, which sees no fixed nature and acknowledges no final cause, offers a future of limitless modification — but also of radical dislocation. In attempting to transcend the human, it risks abolishing the human. The problem is not the tools we build, but the meaning we assign to them — or fail to assign.

A truly human future requires that technique be subordinated to ethics, and that ethics be rooted in metaphysics. Without this hierarchy, power becomes its own justification, and efficiency becomes the only virtue. In such a world, the weakest are discarded, the natural is seen as obsolete, and the mystery of the person is reduced to a code to be optimized.

But there is another way.

The classical tradition, especially as articulated by Aristotle and Thomas Aquinas, offers a path forward: a vision in which the human being is a creature of reason, called not to escape nature but to fulfill it through ordered action and moral excellence. In this vision:

- Technique is good when it serves the truth of human nature.
- Progress is true when it respects the structure and purpose of the person.
- Freedom is real when it operates within the bounds of what is just and fitting.

We do not need to become post-human. We need to become fully human — which is far more demanding, and far more glorious, than any technological mutation.

To be human is not to self-design, but to receive — to be formed by truth, to act in prudence, and to strive toward the good. The body is not a prison to escape, but a sign of our creaturely dignity. Suffering is not a technical flaw to erase, but a mystery to be lived and, when possible, healed with compassion. Mortality is not an error, but a horizon that calls us beyond ourselves.

If the modern age began by seeking mastery over nature, perhaps the next age must begin by recovering reverence for being — a renewed humility before the given, and a renewed commitment to live wisely within it.

For it is not by surpassing our limits that we become noble, but by living them well.

Statement of Declarations

Ethics approval and consent to participate:

Not applicable. This article does not involve human participants or personal data.

Consent for publication:

Not applicable.

Competing interests:

The authors declare no competing interests.

Funding:

The authors received no specific funding for this work.

Authors' contributions:

The main manuscript was conceptualized and written by the corresponding author. Stela Barbas and Francisca Rego contributed to the critical review of the text and provided substantive comments that improved its philosophical and ethical rigor. All authors reviewed and approved the final version of the manuscript.

Acknowledgements:

None.

References

1. Jonas H. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: University of Chicago Press; 1984.
2. Sorgner SL. *We Have Always Been Cyborgs: Digital Data, Gene Technologies, and an Ethics of Transhumanism*. Bristol: Bristol University Press; 2022.
3. Aquinas T. *Summa Theologiae*. Trans. Fathers of the English Dominican Province. New York: Benziger Bros.; 1947.
4. Aquinas T. *Summa Theologiae*, I-II, q. 57–61. New York: Benziger Bros.; 1947.
5. Pieper J. *Abuse of Language, Abuse of Power*. San Francisco: Ignatius Press; 1992.
6. Augustine. *City of God*. Trans. Bettenson H. London: Penguin; 2003.
7. Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Trans. Irwin T. Indianapolis: Hackett; 1999.
8. Aquinas T. *Summa Theologiae*. I-II, q. 57, a. 4. New York: Benziger Bros.; 1947.
9. Gilson É. *The Spirit of Mediaeval Philosophy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press; 1991.
10. Pieper J. *The Four Cardinal Virtues*. Notre Dame: University of Notre Dame Press; 1966.
11. Kass LR. *Life, Liberty and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*. San Francisco: Encounter Books; 2002.
12. Bacon F. *Novum Organum*. Cambridge: Cambridge University Press; 2000.
13. Descartes R. *Discourse on Method*. Trans. Veitch J. New York: Cosimo Classics; 2007.
14. Nietzsche F. *Thus Spoke Zarathustra*. Trans. Parkes G. Oxford: Oxford University Press; 2005.
15. Bostrom N. *A History of Transhumanist Thought*. J Evol Technol. 2005;14(1):1–25.

16. Heidegger M. *The Question Concerning Technology*. In: *Basic Writings*. New York: HarperCollins; 1977. p. 307–341.
17. Spaemann R. *Persons: The Difference Between ‘Someone’ and ‘Something’*. Oxford: Oxford University Press; 2006.
18. Ellul J. *The Technological Society*. New York: Vintage Books; 1964.
19. Guardini R. *The End of the Modern World*. Wilmington: ISI Books; 1998.
20. Aristotle. *Metaphysics*. Trans. Lawson-Tancred H. London: Penguin; 2004.
21. Aquinas T. *Summa Theologiae*, I, q. 75–76. New York: Benziger Bros.; 1947.
22. Aquinas T. *Summa Theologiae*, I-II, q. 55–56. New York: Benziger Bros.; 1947.
23. MacIntyre A. *After Virtue*. 3rd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press; 2007.
24. John Paul II. *Evangelium Vitae*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana; 1995.
25. Camosy CR. *Beyond the Abortion Wars: A Way Forward for a New Generation*. Grand Rapids: Eerdmans; 2015.
26. Aquinas T. *Summa Theologiae*, I-II, q. 18. New York: Benziger Bros.; 1947.
27. Aquinas T. *Summa Theologiae*, I-II, q. 57, a. 4; q. 58, a. 3. New York: Benziger Bros.; 1947.