



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
CURSO DE MESTRADO

MARCOS ANTONIO DE ARRUDA MOURA

**A DIGNIDADE HUMANA NA ERA PÓS-MODERNA:
uma perspectiva ontológica, normativa e sociocultural**

Recife
2026

MARCOS ANTONIO DE ARRUDA MOURA

**A DIGNIDADE HUMANA NA ERA PÓS-MODERNA:
uma perspectiva ontológica, normativa e sociocultural**

Dissertação apresentada como requisito à obtenção do título de mestre, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP.

Linha de Pesquisa: Ética, Fundamentos Morais e Valores Humanos.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Martha Solange Perrusi.

Recife

2026

M929d

Moura, Marcos Antonio de Arruda.

A dignidade humana na era pós-moderna: uma perspectiva ontológica, normativa e sociocultural / Marcos Antonio de Arruda Moura, 2026.

59 f.

Orientador(a): Martha Solange Perrusi.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Filosofia. Mestrado em Filosofia, 2026.

1. Ética. 2. Adiáfora. 3. Civilização moderna.
4. Dignidade. 5. Bauman, Zygmunt, 1925-1917.
I. Título.

CDU 17

Luciana Vidal-CRB-4/1338

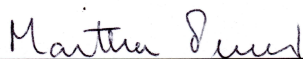
MARCOS ANTONIO DE ARRUDA MOURA

**A DIGNIDADE HUMANA NA ERA PÓS-MODERNA:
uma perspectiva ontológica, normativa e sociocultural**

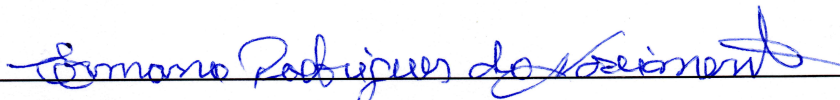
Dissertação aprovada como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco, por uma comissão examinadora formada pelos seguintes avaliadores:

DATA: 26 / 02 / 2026

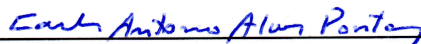
BANCA EXAMINADORA



Orientadora: Prof.^a Dr.^a Martha Solange Perrusi – UNICAP



Avaliador Interno – Prof. Dr. Ermano Rodrigues do Nascimento – UNICAP



Avaliador Externo – Prof. Dr. Carlos Antonio Alves Pontes – UFRPE

Recife

2026

Aos meus pais Luciene e Antonio, ao meu irmão Fábio e demais familiares pelo incentivo.

Ao meu Bispo Dom Francisco e demais irmãos do Clero de Nazaré pelo apoio.

Aos meus paroquianos e amigos pela proximidade e incentivo.

Aos meus Professores, Ermano, Martha, Danilo Vaz-Curado, Dergislando Sérgio Sesino e Pe. Pedro Rubens pelo apoio e grandiosa colaboração.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, rendo meus agradecimentos a Deus, fonte de toda a sabedoria, que me inspirou na realização dessa dissertação. É Ele o início e o fim de todo agir humano, fonte de toda dignidade assumida por amor na Encarnação de seu Filho para nossa salvação. Seja meu conhecimento e habilidades instrumentos dóceis para o serviço do seu povo e glorificação dos seu santo nome. Gratidão ao meu Bispo Diocesano Dom Francisco pelo apoio e incentivo nos estudos, bem como a muitos irmãos no Sacerdócio que sempre me motivaram na caminhada.

Gratidão aos meus amigos e paroquianos pela proximidade e apoio quando a vontade de desistir de tudo foi forte e teimou em me rodear. Monteiro Lobato disse certa vez que um país se faz com homens e livros. Parafraseando-o, diria eu que a vida se faz de bons livros e de bons e verdadeiros amigos, pessoas capazes de acreditarem em nós quando nós mesmo parecemos não ter mais forças. Gratidão a todos os meus amigos: Thelyson, Morgana, Roberta, Thais, Sem. Lucas, Sem. Guilherme, Igor, amigos do mestrado, professores da graduação e Filosofia e Teologia, pessoas que são parte da minha caminhada acadêmica e de fé. Bendito seja Deus por tantos ombros amigos e tantas palavras de incentivo. Ser-lhes-ei grato por todo sempre.

Meus agradecimentos a Universidade Católica de Pernambuco na pessoa do seu ex Reitor, o Prof. Dr. Pe. Pedro Rubens, que através da bolsa Jesuíta, possibilitou-me cursar este mestrado. Estendo meus agradecimentos aos Professores e amigos, Prof. Dr. Danilo Vaz Curado Ribeiro de Menezes Costa pelo convite para o mestrado, aos Prof. Dr. Sérgio Sesino Douets Vasconcelos, Prof. Dr. Degislindo Nóbrega de Lima pelas orientações, ao Prof. Dr. Ermano Rodrigues pelo acompanhamento desde o pré-projeto até o primeiro mês de aulas, a todos os professores de sala por todo conhecimento compartilhado ao longo do curso.

Por último, mas não menos importante, sou eternamente grato a Prof^a. Dr^a. Martha Solange Perrusi por todo direcionamento, atenção e incentivo. Ela foi um verdadeiro cirineu em minha estrada acadêmica. Que Deus a abençoe profusamente e nos conduza a todos no pleno conhecimento da verdade, Cristo Jesus, Nosso Senhor.

“Zygmunt Bauman não é um sociólogo típico. É um filósofo do cotidiano”.

Leonidas Donskins, *Cegueira Moral*

RESUMO

A presente dissertação tem como intuito apontar a contribuição do sociólogo e filósofo polonês Zygmunt Bauman para a compreensão filosófica do homem, em sua integralidade e dignidade inatas frente à assim chamada era pós-moderna altamente marcada pela fragmentação do sujeito, fugacidade das relações interpessoais e a consequente fragilidade dos vínculos. A dignidade da pessoa humana tornou-se, nas últimas décadas, um dos grandes pontos de reflexão e consensos éticos do mundo ocidental. Mas, apesar disso, a era pós-moderna tende quase que involuntariamente a relativizar o homem, sobretudo em suas relações interpessoais. Neste sentido, o conceito de modernidade líquida proposto por Bauman vem nos mostrar que cada dia mais as relações solidamente estabelecidas estão sendo relativizadas, deixando de serem paradigmas normativos e tornando-se cada vez mais fugazes. Para embasar o pensamento de Bauman sobre tais realidades, buscamos um respaldo na filosofia grega, na corrente filosófica personalista e na Bioética que tratam diretamente da dignidade humana e da importância em defendê-la e promovê-la hodiernamente. Nisso vamos percebendo que o presente trabalho será norteado por três eixos, a saber, uma perspectiva ontológica, normativa e sociocultural. De forma geral, na perspectiva ontológica a dignidade humana é vista como um atributo intrínseco, algo que faz parte da essência do ser humano. Na perspectiva normativa, vemos que a dignidade é entendida como um princípio ético e moral que fundamenta direitos e deveres orientando as normas sociais. Na perspectiva socio-cultural, por sua vez, a dignidade é moldada pelas diferentes culturas histórias e contextos sociais, refletindo as diversas formas de reconhecer e respeitar o ser humano. Assim cada perspectiva traz uma contribuição única para a compreensão da dignidade humana na era pós moderna.

Palavras-chave: adiaforização; ética; dignidade; Bauman; Modernidade Líquida.

ABSTRACT

This dissertation aims to highlight the contribution of the Polish sociologist and philosopher Zygmunt Bauman to the philosophical understanding of the human being in his or her wholeness and inherent dignity, in the face of the so-called postmodern era, which is strongly marked by the fragmentation of the subject, the fleeting nature of interpersonal relationships, and the resulting fragility of bonds. Human dignity has become, in recent decades, one of the major focal points of ethical reflection and consensus in the Western world. Despite this, however, the postmodern era tends, almost involuntarily, to relativize the human person, especially within the sphere of interpersonal relations. In this sense, the concept of liquid modernity proposed by Bauman shows us that relationships once solidly established are increasingly being relativized, ceasing to function as normative paradigms and becoming ever more transient. In order to ground Bauman's thought on these realities, this study seeks support in Greek philosophy, in the personalist philosophical tradition, and in Bioethics, all of which directly address human dignity and emphasize the importance of defending and promoting it in contemporary times. In this way, we realize that the present work will be guided by three axes, namely, an ontological, normative, and sociocultural perspective. Generally, from an ontological perspective, human dignity is seen as an intrinsic attribute, something that is part of the essence of the human being. From a normative perspective, we see that dignity is understood as an ethical and moral principle that underlies rights and duties, guiding social norms. From a sociocultural perspective, in turn, dignity is shaped by different historical cultures and social contexts, reflecting the diverse ways of recognizing and respecting the human being. Thus, each perspective brings a unique contribution to the understanding of human dignity in the postmodern era.

Keywords: adiaphorization; ethics; human dignity; Bauman. Liquid Modernity.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	10
2 O CONCEITO DE PESSOA E A DIGNIDADE HUMANA: DA TRADIÇÃO ANTROPOLÓGICA GREGA ÀS REFLEXÕES CONTEMPORÂNEAS PROPOSTAS POR BAUMAN.....	13
2.1 A pessoa humana a partir do pensamento grego.....	13
2.2 A concepção de homem numa perspectiva socrático-platônica.....	16
2.3 A concepção de ser humano dentro da antropologia aristotélica.....	17
2.3.1 Da excelência à inviolabilidade: a transição histórica e conceitual da dignidade humana.....	18
3 MODERNIDADE: UMA NOVA CONCEPÇÃO DE SER HUMANO NUMA PERSPECTIVA PERSONALISTA.....	21
3.1 O Personalismo: uma busca pela integralidade do conceito da pessoa humana	24
3.2 A comunicação como meio integrante do homem em suas relações.....	26
3.3 A conversão pessoal como caminho de reconhecimento a dignidade do outro.....	28
3.4 A liberdade como dimensão valorativa da dignidade humana.....	29
3.5 A dignidade da pessoa humana: um caminho de integração.....	32
3.6 Um obstáculo a ser superado: o individualismo com princípio de fragmentação das relações interpessoais.....	33
3.7 Definidos pelo que somos ou pelo que temos? O homem na era do consumismo.....	39
4 AS RELAÇÕES INTERPESSOAIS NA SOCIEDADE LÍQUIDA: UMA REALIDADE ADIAFORIZADA.....	42
4.1 O cenário social hodierno e alguns dos seus desafios: uma sociedade Polarizada.....	42
4.2 O fenômeno da adiaforização e suas implicações no pensamento de Bauman.....	44
4.2.1 Origem e significado do termo.....	44
4.2.2 A ética da responsabilidade e a relação com o Outro: um antídoto contra a Adiaforização.....	47

4.3 Modernidade líquida e fragilidade dos vínculos.....	49
4.3.1 Entre a ânsia de ter e o tédio de possuir: marcas de uma sociedade	
 Adiaforizada.....	53
5 A DIGNIDADE E A ÉTICA DO CUIDADO: UM DIÁLOGO ENTRE BAUMAN E O	
 PRINCIPIALISMO BIOÉTICO.....	57
5.1 A modernidade líquida e a erosão da dignidade: uma crítica de Bauman....	57
5.2 A Bioética como ética aplicada à proteção da vida.....	59
5.2.1 Etimologia do termo bioética.....	60
5.2.2 O paradigma principialista como mecanismo de proteção à dignidade.....	64
5.2.3 Pessoa e dignidade humana na contemporaneidade: um diálogo entre	
 personalismo, principialismo bioético e Bauman.....	67
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	70
7 REFERÊNCIAS.....	73

1 INTRODUÇÃO

Refletir sobre a dignidade humana na era pós-moderna é, antes de tudo, voltar o olhar para a condição frágil e, ao mesmo tempo, profundamente valiosa do ser humano em meio às incertezas do nosso tempo. Em uma sociedade marcada pela fluidez dos vínculos, pela instabilidade das relações e pela lógica do descarte, como descreve Zygmunt Bauman, a pessoa corre o risco de ser reduzida a objeto entre objetos. Nesse cenário, pensar eticamente a dignidade torna-se um gesto de resistência e cuidado, reafirmando o valor intrínseco de cada vida. Aproximar-se do pensamento de Bauman, portanto, é buscar caminhos para resgatar a responsabilidade pelo outro e reconstruir laços mais humanos e solidários.

Para podermos construir um percurso reflexivo sobre tão relevante temática, o presente trabalho está organizado em quatro capítulos buscando estabelecer uma linearidade argumentativa que fundamente hodiernamente o pensamento de Bauman.

No primeiro capítulo, temos como intuito abordar o conceito filosófico de dignidade humana, levando em conta o conceito de pessoa. Para tanto, iniciamos nossa reflexão fazendo algumas ponderações à luz da filosofia grega, berço do pensamento crítico acerca do ser humano e em seguida adentramos na visão pós-moderna da dignidade da pessoa humana presente no pensamento do sociólogo e pensador polonês, Zygmunt Bauman. Faz-se necessário salientar que não pretendemos esboçar todo um percurso histórico sobre o supracitado período, uma vez que cada época da história com seus respectivos pensadores e correntes filosóficas nos oferecem múltiplas abordagens e nosso objetivo é de contextualização.

No segundo capítulo do nosso trabalho, tratamos da dignidade a partir de alguns aspectos da existência humana trabalhados pela corrente filosófica do personalismo. Tal pensamento filosófico vem nos afirmar que a dignidade constitutiva do ser humano, fundada em sua singularidade, liberdade relacional e abertura ao outro não pode ser reduzida a uma realidade instrumentalizada. Quando olhamos a sociedade atual analisada por Bauman em seus escritos, percebemos que tais critérios sucumbiram às visões utilitaristas transformando indivíduos em vidas descartáveis pondo em risco concretamente essa dignidade ontológica. Assim, enquanto o personalismo nos oferece um fundamento filosófico-normativo do valor incondicional da pessoa, Bauman nos fornece um claro diagnóstico das estruturas sociais que corroem tais valores no cotidiano.

O terceiro capítulo desse trabalho tem por finalidade refletir sobre o tema das relações interpessoais como princípio transformador da sociedade contemporânea à luz do pensamento de Zygmunt Bauman. Para tal, investigamos o fenômeno da adiaforização como obstáculo a tal processo de reabilitação dos vínculos de proximidade e cuidado na modernidade líquida. De fato, como nos recorda o autor, vivemos num tempo onde a fragmentação das relações dentro da sociedade de consumo e a efêmera duração dos vínculos cada dia mais acelerada é uma realidade inquestionável. Assim sendo, iremos elencar algumas problemáticas que, segundo o autor, são fruto da sociedade altamente adiaforizada e em constante mudança que vem desfigurando gradualmente as relações interpessoais tão necessárias ao equilíbrio da sociedade hodierna.

O quarto capítulo do nosso trabalho tem por finalidade estabelecer uma linearidade entre o pensamento de Bauman e a visão da Bioética acerca da dignidade humana tendo como eixo norteador o paradigma principialista proposto pelo pensamento Bioético. De fato, a Bioética vem nos afirmar a dignidade humana como um princípio normativo fundamental pautado na proteção da vida, na autonomia e na justiça das decisões acerca da existência humana. Bauman, por sua vez, à luz do seu conceito de sociedade líquida, nos mostra que atualmente o ser humano vem sendo tratado como objetos descartáveis corroendo vínculos e desconsiderando responsabilidades éticas. Nesse sentido, perceberemos que a Bioética nos oferece critérios práticos que visam salvaguardar a pessoa diante desse contexto tão aporético diagnosticado por Bauman em seus estudos. Portanto, evidenciamos que tanto Bauman quanto a Bioética convergem na defesa de uma ética do cuidado e da responsabilidade pelo outro, reconhecendo que a dignidade não é apenas algo abstrato, mas compromisso concreto com a vulnerabilidade humana. Neste ínterim, veremos que perceberemos que a compreensão atual da pessoa como digna envolve três aspectos inseparáveis. Antes de tudo, há um fundamento ontológico: a dignidade é própria do ser humano, nasce com ele e não pode ser medida por critérios de utilidade ou eficiência. Em seguida, existe uma dimensão ética e institucional, na qual a bioética oferece meios concretos para resguardar essa dignidade, especialmente quando a vida se encontra fragilizada. Há também o horizonte cultural: como alerta Bauman, leis e princípios pouco valerão se a sociedade continuar alimentando a lógica da exclusão e do descarte.

Isto posto, esperamos contribuir de forma modesta com a reflexão sobre a

dignidade da pessoa humana dentro da sociedade altamente adiaforizada conforme nos indica Bauman em suas reflexões sobre a modernidade líquida.

2 O CONCEITO DE PESSOA E A DIGNIDADE HUMANA: DA TRADIÇÃO ANTROPOLÓGICA GREGA ÀS REFLEXÕES CONTEMPORÂNEAS PROPOSTAS POR BAUMAN

Este primeiro capítulo tem por finalidade abordar o conceito filosófico de dignidade humana, levando em conta o conceito de pessoa. Para tanto, iniciamos nossa reflexão fazendo algumas ponderações à luz da filosofia grega, berço do pensamento crítico acerca do ser humano e em seguida adentramos na visão pós-moderna da dignidade da pessoa humana presente no pensamento do sociólogo e pensador polonês, Zygmunt Bauman.

2.1 A pessoa humana a partir do pensamento grego

De acordo com o pensamento grego, o conceito de pessoa e, de forma mais pontual, o senso de dignidade, não era algo tão definido, uma vez que eles viam as coisas numa perspectiva bem mais universal e fortemente ligadas à capacidade de deliberar e viver na *polis*. Dessa forma, para vislumbrar-mos uma concepção de homem/pessoa dentro desse cenário devemos fazê-lo a partir do contexto grego, que manifesta uma riqueza imensurável de manifestações culturais. Neste sentido

As raízes da concepção do homem que denominamos clássica e cuja expressão filosófica tentamos traçar brevemente devem ser buscadas, sobretudo na cultura grega arcaica que floresce nos séculos VIII e VII a.C. e representa uma extraordinária riqueza de manifestações que a cultura clássica (a partir do século VI) recolherá e organizará num universo espiritual coerente e harmonioso (Vaz, 1991, p. 27).

Os gregos adotam e difundem uma concepção com elementos de sua própria cultura. Foi justamente a partir daí que a cultura grega trouxe à civilização do ocidente suas primeiras e definitivas constatações valorativas acerca da pessoa humana e do seu valor ético. A afirmação de Vaz evidencia que a concepção clássica de homem não surge isolada, mas se enraíza na riqueza cultural da Grécia arcaica, marcada pela poesia épica, pela mitos e pelas primeiras formas de organização social e religiosa. Essa herança forneceu um imaginário no qual o homem era compreendido em sua relação com o cosmos e com os deuses, em uma visão que buscava explicar a condição humana por meio de narrativas simbólicas. A filosofia clássica, ao emergir

nos séculos seguintes, não rompeu completamente com esse legado, mas o reelaborou sob a luz da razão, atribuindo coerência e sistematicidade a noções antes dispersas, por exemplo, a passagem do mito ao logos não foi um processo linear, mas atravessado por disputas de sentido e por diferentes modos de compreender o lugar do ser humano no mundo. Nesse sentido, mais do que uma simples organização harmoniosa do legado arcaico, a filosofia clássica representa uma reinterpretação criativa, em que elementos da tradição foram tanto preservados quanto superados, resultando em uma concepção de homem que, embora influente, já nasce plural e em constante tensão.

Partindo desses pressupostos, a imagem de pessoa que nos é oferecida pela cultura grega é muito rica e, de certo modo, complexa. Vestígios de seus aspectos influenciaram fortemente a evolução da cultura ocidental. Nesse sentido, em específico, podemos fazer referência a duas linhas que contribuíram para a nossa compreensão do homem. A saber, as linhas: teológica e a linha cosmológica.

A linha teológica ou religiosa traça uma nítida divisão e mesmo uma oposição entre o mundo dos deuses e o mundo dos mortais (Vaz, 1991, p. 28). Notamos que Vaz evidencia a existência, no pensamento mítico- religioso grego, de uma clara distinção entre o mundo dos deuses e o mundo dos homens. Essa separação não apenas demarca esferas ontológicas distintas – a imortalidade divina em oposição à finitude humana –, mas também estrutura uma visão de hierarquia cósmica, na qual o destino dos mortais está submetido à vontade e ao poder das divindades.

A linha teológica, portanto, estabelece uma fronteira que limita o homem, lembrando-lhe constantemente de sua condição de fragilidade e dependência diante do transcendente. Entretanto, essa oposição não deve ser vista como absoluta, uma vez que o mito grego está repleto de narrativas que tematizam encontros, conflitos e até transgressões dessa divisão, como se percebe especialmente nas narrativas dos heróis.

Nesse sentido, a análise de Vaz ajuda a compreender a tensão fundamental da cultura grega: de um lado, a submissão do humano à ordem divina; de outro, o impulso de afirmação da autonomia humana, que mais tarde encontrará expressão filosófica na valorização do *logos* e na busca de uma compreensão racional do lugar do homem no cosmos.

No segundo momento, temos a linha cosmológica que nos propõe que a contemplação da ordem do mundo e a admiração diante dessa ordem são atitudes

que o espírito grego partilha com várias culturas antigas (Vaz, 1991, p. 28). Isso posto, Vaz nos mostra que a contemplação e a admiração diante da ordem do mundo não constituem exclusividade da cultura grega, mas fazem parte de uma experiência comum a diferentes civilizações antigas.

O que distingue os gregos, contudo, é a forma como essa atitude contemplativa se converte progressivamente em reflexão filosófica: do encantamento inicial diante do cosmos, próprio de uma visão mítica, passa-se à busca racional por explicações que revelem princípios universais e necessários. Assim, a contemplação da ordem deixa de ser apenas reverência religiosa e se torna um ponto de partida para a filosofia, marcando a originalidade do espírito grego em transformar uma experiência comum em fundamento para o pensamento crítico e sistemático. Outra característica que aqui pode ser exposta é a descoberta da homologia ou correspondência que deve reger a ordem do universo. Neste sentido, a ordem da cidade seria regida por leis justas, e é justamente nesse contexto que surge a ética. A linha teológica cruza-se com a cosmológica.

Diante disso, observamos que a filosofia grega vem fazer uma reflexão a respeito da condição que o ser humano tem de si. Uma das mais conhecidas expressões dessa condição, que articula, de resto, experiências humanas fundamentais e a relação do homem com os deuses, é a oposição entre Apolo e Dionísio (Vaz, 1991, p. 29). Essas expressões constituíam as dimensões da alma grega. O apolíneo pensa o lado claro da visão grega do homem e o dionisíaco seria o lado escuro onde o Eros está presente fortemente como paixão. Neste sentido,

As linhas que compõe a imagem do homem na cultura grega arcaica encontram um ponto de intersecção e convergência no temeroso tema do destino (moira), oferece um fio condutor para a passagem da visão arcaica à visão clássica do homem. Esse tema é objeto, sobretudo depois de Nietzsche, de uma rica literatura. Segundo A. Magris podemos distinguir dois tipos de pensamento em face do problema do destino [...] (Vaz, 1991, p. 30).

O primeiro problema do destino seria o pessimismo que está enraizado na época arcaica do pensamento grego, e o segundo, o moralismo que prevalece fortemente sobre a idade clássica e funda-se sobre o encargo pessoal. Em suma, quer seja diante do pessimismo quer seja diante do moralismo, o destino se configura como uma realidade intrínseca à existência de cada ente de tal forma que o mesmo não tem

com abdicar de seus efeitos.

2.2 A concepção de homem numa perspectiva socrático-platônica

No que concerne a nossa atual compreensão acerca do homem, a figura de Sócrates é de suma importância, sobretudo, para se entender a concepção de ser humano no ocidente. Neste cenário, o seu pensamento é fortemente presente até hoje na antropologia, sobretudo quando inserimos o homem dentro do contexto da *polis* e das relações entre os seus membros ou mesmo quando nos debruçamos sobre seu conceito de *psyché*, fonte da moralidade e das virtudes humanas. De fato,

[...] Sócrates representa, na história das concepções filosóficas do homem no ocidente, a inflexão decisiva que orienta até hoje o pensamento antropológico. Com efeito, encontra-se no centro da crise ateniense da segunda metade do século V, tragicamente agravada pela guerra do Peloponeso, e abrindo-se ao fundamental mundo de ideias novas trazidas pela sofística, Sócrates pensou a crise ateniense à luz daquelas, e de sua meditação emergiu uma nova concepção do homem, cujos traços fundamentais irão compor justamente a imagem clássica que as filosofias posteriores nos transmitirão (Vaz, 1991, p. 33-34).

Diante do exposto, na perspectiva socrática, o ser humano só tem sentido na sua dimensão de interioridade. Segundo o pensamento grego, esta dimensão está em cada homem, a alma. A alma, segundo Sócrates, é a sede de uma *areté* que permite o homem, segundo a dimensão interior na qual reside, a verdadeira grandeza humana (Vaz, 1991, p. 34).

Seria a alma a verdadeira essência do homem. Sócrates é considerado o criador da filosofia moral e, de certo modo, da Antropologia filosófica. A questão da alma conduz à valorização da ética a partir do cuidado com a existência interna. Para Sócrates o homem é importante porque só ele possui o *logos* e, justamente por isso, é capaz de entrar em relação consensual com seu semelhante e instituir a comunidade política.

Hoje, é impossível falar no ser humano sem que se recorra ao pensamento platônico. Como diz Vaz (1991, p. 35), “A influência do platonismo é, provavelmente, a mais poderosa que se exerceu sobre a concepção clássica do homem, até hoje a imagem do homem em nossa civilização mostra indeléveis traços platônicos”.

Não seria exagero falar que a antropologia platônica liga a tradição pré-socrática da relação do homem com o cosmo. Objetivamente, tal afirmação nos sugere a antropologia de Platão, ou seja, a maneira como ele entende o ser humano, está conectada às ideias dos pré-socráticos sobre a relação do homem com o cosmos, pois eles viam o ser humano dentro de um contexto natural e cósmico, buscando compreender a harmonia e a ordem do universo. Platão, por sua vez, também aborda o ser humano em relação ao cosmos, mas de forma mais filosófica, com ênfase nas ideias e nas formas. Então, dizer que a antropologia platônica liga-se à tradição pré-socrática é, sobretudo, reconhecer uma continuidade na forma de pensar o homem e o universo. De fato,

[...] A antropologia platônica apresenta uma unidade que resulta da síntese dinâmica de temas, cuja oposição se concilia do ponto de vista de uma realidade transcendente a qual o homem se ordena pelo movimento profundo e essencial de todo o seu ser: a realidade das Ideias. Essa polaridade constitutiva da vida da – alma (*psyché*) em sua condição terrena (Vaz, 1991, p. 36).

O ser humano, na doutrina de Platão, tem uma importância grandiosíssima. Será recordada aqui a teoria das ideias, que constitui o horizonte no qual são refletidos o surgimento e o destino das – almas. A alma estaria voltada para reminiscência pela purificação. O homem seria pensado na perspectiva do *Eros* grego que é um componente essencial da visão grega de ser humano.

2.3 A Concepção de ser humano dentro da antropologia aristotélica

Aristóteles é considerado um dos criadores da Antropologia como ciência e foi o precursor que ordenadamente apostou em fazer um resumo científico-filosófico da sua compreensão de homem.

[...] As ideias antropológicas de Aristóteles conheceram uma evolução significativa, cujo estudo constitui um campo importante da biografia aristotélica recente. Em traços muito gerais, pode-se dizer que Aristóteles caminhou, em sua concepção do homem, de um platonismo da *psyché*, no qual a tendência dualista do Fedon é ainda mais acentuada (assim no diálogo da juventude Eudemo sobre a imortalidade da alma), a um monismo hilemórfico (alma como forma do corpo) do qual dão testemunho os tratados tardios reunidos sob o título *peripsychês* (sobre alma) (Vaz, 1991, p. 38).

O ponto de partida da concepção antropológica aristotélica foi o conceito platônico de *psyché*, repensado sob a visão da alma como configuração do corpo, passando a ser o foco da concepção a *physis* (natureza) animada pelo dinamismo teológico da forma (*entelécheia*) que é imanente. O fim do atuar do ser humano acontece pelo ser – *telos*.

A antropologia aristotélica continua sendo, até hoje, um dos fundamentos da concepção ocidental do homem. Os problemas levantados por Aristóteles em torno da pergunta sobre o que é o homem e as categorias com que tentou resolvê-los, embora tivessem como alvo principal o homem helênico no contexto da civilização da polis, tornaram-se o fundo conceptual permanente da filosofia do homem em nossa tradição filosófica, e nada indica que sua fecundidade heurística tenda a esgotar-se (Vaz, 1991, p. 43).

Aristóteles, embora tenha construído sua concepção antropológica, sobretudo, em cima do homem helênico, na situação da *polis*, não explicitou o homem na sua totalidade. Apesar disso, graças a essa antropologia, dispomos de acesso a várias informações sobre o homem e suas categorias.

2.3.1 Da excelência à inviolabilidade: a transição histórica e conceitual da dignidade humana

A noção de dignidade humana, tal como hoje ocupa lugar central na ética, no direito, ou mesmo no campo socio-político, por exemplo, é o resultado de um longo processo de maturação histórica. Longe de constituir-se apenas como um mero conceito unívoco e atemporal, a concepção de dignidade humana vai emergindo de diferentes matrizes antropológicas que expressam modos distintos de compreender o valor do ser humano em sua totalidade psicossomática e social. Nesse horizonte, a concepção grega clássica e a visão personalista contemporânea ocupam posições paradigmáticas, cuja transição nos revela uma mudança profunda na estrutura moral do pensamento ocidental.

No horizonte do pensamento grego, a dignidade humana não se apresenta como um atributo inerente a todo ser humano e é justamente por isso que o vocabulário filosófico grego necessita de um conceito equivalente ao de dignidade humana universal. Essa deferenciação conceitual se dava porque o valor do indivíduo estava fundamentalmente associado à *areté*, isto é, à excelência no cumprimento de

uma função própria, inscrita na ordem racional do *cosmos* e da *polis*. A dignidade humana, nesse sentido, possuía uma caráter relacional e teleológico, pois se manifestava na medida em que o indivíduo realizava sua finalidade específica e era reconhecido por seu pares.

Isso posto, encontramos no pensamento aristotélico, formulações mais elaboradas dessa compreensão. Para Aristóteles (2011), o ser humano realiza sua plenitude ética por meio da atividade racional orientada pela virtude, cujo espaço privilegiado é a vida política. Contudo, essa antropologia permanece estruturalmente excludente, pois, a distinção entre aqueles considerados plenamente humanos e aqueles situados à margem da racionalidade política, como as mulheres, os escravizados e os estrangeiros, evidencia que a dignidade não é passada como um valor ontológico universal, mas como expressão de uma hierarquia social.

Ao examinarmos essa temática sob a ótica estoica, identificamos que essa corrente representa uma mudança de direção relevante ao afirmar a participação comum de todos os seres humanos no *logos* universal. Ao reconhecer uma racionalidade compartilhada, os estóicos ampliam o horizonte moral para além das fronteiras da cidade, introduzindo uma noção embrionária de dignidade moral (Sêneca, 2009). Porém, essa universalização ainda se mantém em um plano abstrato, no qual o indivíduo concreto é submetido a uma razão cósmica impessoal e, nesse sentido, a dignidade humana continua vinculada à conformidade com uma ordem racional objetiva, e não a singularidade irrepetível da existência humana.

É justamente por isso que pretendemos tratar da dignidade humana sob a perspectiva personalista, o que implica, portanto, numa reconfiguração profunda do fundamento da dignidade. Aqui, o eixo deixa de ser a excelência funcional ou a inserção na ordem do mundo para se deslocar em direção ao valor intrínseco da pessoa.

O personalismo, especialmente a partir do século XX, nasce como uma resposta crítica às reduções do ser humano a um mero objeto biológico, econômico ou político, afirmando a pessoa como centro de valor e sentido. Nesse cenário, Emmanuel Mounier, um dos maiores expoentes do movimento personalista, entende a pessoa como um ser espiritual, histórico e relacional, cuja dignidade não depende de desempenho, utilidade ou reconhecimento social (Mounier, 1964), ou seja, a pessoa é portadora de um valor que precede qualquer ordenamento jurídico ou estrutura social. Essa perspectiva rompe com a lógica hierárquica herdada da

antiguidade, afirmando a igualdade radical entre todos os seres humanos.

Um outro autor que trabalhou esse tema em seus escritos, foi Karol Wojtyła, o futuro Papa João Paulo II, polonês de ampla formação filosófica e teológica. Para ele, a pessoa se destingue por sua capacidade de autodeterminação consciente, o que a torna irreduzível a qualquer forma de instrumentalização (Wojtyła, 1982). A dignidade emerge, assim, não apenas como um dado ontológico, mas como um princípio normativo que orienta a ação ética entre as relações sociais. Assim, percebemos que, diferentemente da visão grega, o valor da pessoa não diminui diante da fragilidade, da dependência ou da limitação, mas se revela precisamente na vulnerabilidade que exige reconhecimento e cuidado permanentes.

De fato, essa transição entre a concepção grega e a visão personalista não deve ser compreendida como uma simples ruptura, mas como um processo de aprofundamento antropológico onde a centralidade da razão e da vida ética herdada da filosofia clássica é preservada, porém, reinterpretada à luz da singularidade de cada pessoa. Aqui, portanto, o ser humano deixa de ser avaliado pelo lugar que ocupa na ordem do mundo e passa a ser reconhecido como portador de um valor absoluto, que fundamenta direitos, deveres e responsabilidades recíprocas.

Portanto, em contextos marcados por novas formas de exclusão e instrumentalização como nos mostra Bauman em sua análise de conjunturas sociopolíticas e existenciais, a visão personalista nos oferece um critério fundamental à vida humana: a dignidade humana não é graduável nem condicional. Nesse sentido, ao afirmar a pessoa como um fim em si mesma, essa perspectiva consolida uma ética do reconhecimento que encontra, em cada existência concreta, um valor que não pode ser negado sem comprometer a própria humanidade compartilhada.

3 MODERNIDADE: UMA NOVA CONCEPÇÃO DE SER HUMANO NUMA PERSPECTIVA PERSONALISTA

Ao finalizarmos nosso breve percurso pelo conceito de ser humano na filosofia grega, notamos observar como esse termo foi ganhando sentido e profundidade. No que se refere ao homem moderno, esse conceito se alarga ainda mais e passa a ocupar o centro da cena da história dos povos. Deveras, na filosofia grega, o ser humano era compreendido como parte de uma ordem cósmica, um microcosmo, por assim dizer, inserido na harmonia do todo, cuja realização estava em viver conforme a razão e a virtude, participando do *logos* universal.

Já na modernidade, essa visão se transforma radicalmente. Nela, o homem deixa de ser um elemento do cosmos para tornar-se o centro do mundo, medida e fundamento de todas as coisas. A razão, antes vista como princípio de integração com o universo, torna-se instrumento de domínio e auto-afirmação como bem nos recorda Bauman em seus escritos. Se na Grécia o humano se descobria pertencente a uma totalidade que o transcendia, na modernidade ele se vê como sujeito autônomo, criador de significados e responsável por construir o próprio sentido da existência – conquista grandiosa, mas também solitária e fortemente marcada pela perda da identidade dos indivíduos.

Neste ínterim, ao considerarmos

[...] a cultura ocidental em sua periodização cronológica comumente admitida, podemos dizer que a concepção moderna de homem, lentamente elaborada nos séculos medievais e já claramente perceptível em alguns aspectos daquela que foi chamada a renascença do século XII, aspectos daquela que se acentuam ao longo dos séculos XIII e XIV, emerge com seus traços quase completos no século XV e verá esses traços completados e integrados até o século XVIII, quando chamado homem moderno já ocupa o centro da cena da história e passa a ser a matriz das concepções contemporâneas do homem que formularão nos séculos XIX e XX (Vaz, 1991, p. 78).

Com o passar dos séculos, fica cada vez mais difícil classificar o ser humano dentro do dinâmico cenário social que o envolve e do qual é peça determinante. Eis aqui um dos pontos centrais ao pensamento de Bauman: o homem não é somente vítima do meio social onde se encontra, mas o seu primeiro agente de crises. Sustentamos que essa fragmentada concepção acerca do ser humano é fruto de um

percurso histórico dinâmico, sobretudo nos períodos medievais e renascentistas.

A época que ficou conhecida na história na historiografia moderna com o nome época de Renascença estende-se do século XIV ao século XVI, quando atinge seu clímax e declina para dar lugar à idade barroca. Ela foi assinalada por transformações de toda ordem na Europa ocidental, dando origem a uma civilização brilhante, com traços que definem nitidamente a sua originalidade com relação à civilização medieval que a precedeu. Na ordem das ideias, a civilização da renascença veio a ser conhecida como idade do humanismo (Vaz, 1991, p.11).

O termo humanismo tem aqui uma classificação dupla, constitui uma nova sensibilidade em expressão do homem e a redescoberta e glorificação da literatura clássica, sobretudo a latina, sendo considerada a mais alta expressão dos valores indicados pelo movimento citado.

A antropologia da renascença aparece, assim, como uma antropologia de ruptura e transição: ruptura com a imagem cristão-medieval do homem e transição para a imagem racionalista que dominará os séculos XVII e XVIII (Vaz, 1991, p. 48).

Por outro lado, a nova forma de razão que então se constitui traz consigo uma crítica radical ao vitalismo renascentista e à tradição antiga da *psyché* e do *pneuma* (Vaz, 1991, p. 81). Ao lermos Vaz, vamos notando que homem deixa de ser compreendido como um ser animado por um princípio vital ou espiritual que o liga ao cosmos e passa a ser entendido como sujeito racional autônomo, centro de referência do conhecimento e da ação. Essa mudança, embora represente um avanço na afirmação da liberdade e da dignidade humanas, também nos aponta uma ruptura do vínculo simbólico entre o humano e o divino, entre o espírito e a vida.

Vaz lê, nesse processo, tanto o brilho emancipador da razão moderna quanto o seu drama: o esquecimento das dimensões mais interiores e relacionais da existência. A antropologia racionalista vai espaçar a noção do *Zôonlogikón*, mas oferecendo-lhe uma nova face, pois a prioridade do modelo das máquinas se estenderá sobre a elucidação da vida humana. No cenário moderno, em muitas realidades.

[...] o homem é um corpo da mesma forma que é espírito; inteiramente 'corpo' e inteiramente 'espírito'. O homem é um ser natural; por seu

corpo faz parte da natureza. A corporeidade acarreta sua naturalidade (Severino, 1974, p. 46).

A união da alma e corpo está no centro do pensamento cristão e não são realidades antagônicas. O pensamento platônico, através do desprezo da matéria, é que teria transmitido através dos tempos até hoje, essa ideia. O homem é um ser natural que, com seu corpo, está imerso na natureza. Apenas o ser humano consegue conhecer, transformar e amar o universo. Assim sendo, percebemos que,

O problema que nos apresenta em primeiro lugar é o do homem presente ao mundo por seu corpo. Não se trata do corpo enquanto entidade físico-biológica, mas do corpo enquanto dimensão constitutiva e expressiva do ser homem (Vaz, 1991, p. 175).

Partindo dessa visão que nos foi proposta por Lima Vaz, constatamos que o movimento de personalização tem o homem como centro; essa preparação se anuncia desde o início do universo até nossos dias. O homem é capaz de viver em comunidade.

Por conseguinte, o problema do corpo próprio ou, em termos filosóficos, o problema da categoria da corporeidade é não somente um problema fundamental para Antropologia filosófica, mas é seu ponto de partida, pois a auto compreensão do homem encontra seu núcleo germinal na compreensão de sua condição corporal (Vaz, 1991, p. 175).

Para o personalismo o que de fato importa é o ser humano concreto; e a existência encarnada é fator efetivo da minha situação de pessoa, o corpo não é algo solto no universo ele está ligado a uma determinada pessoa e a uma determinada realidade. Nesse sentido,

É, pois, na corporeidade que a pessoa realiza atos livres e autônomos, atos transcendentais, na sua caracterização, ao puro corporal. E é pela mesma corporeidade que ela se insere na dimensão dinâmica da natureza, seguindo os meandros e impulsos da corrente da vida. Totalidade integrada na corporeidade e na espiritualidade, a pessoa humana é a expressão bivalente de uma unidade fundamental. Unidade ontológica do ser humano que se reflete na unidade psico-orgânica (Severino, 1974, p. 48).

A natureza deve ser tratada como obra pelo ser humano, ou melhor, como obra pessoal; a natureza deve ser negada como dado, fazendo dessa forma o suporte para

a personalização. O homem caminha lado a lado com a natureza: “[...] A missão do homem é elevar a dignidade das coisas humanizando a natureza” (Mounier, 1964, p. 53). Deveras, o homem não existe apenas para usar o mundo, mas para transformá-lo com responsabilidade e sentido. Humanizar a natureza é imprimir nela valores como cuidado, justiça e solidariedade. Ao exercermos o trabalho, a criação ou o cultivo da terra com consciência, promovemos a elevação não apenas das coisas, mas de nós mesmos. Assim, a dignidade humana se revela na capacidade de tornar o mundo mais humano, fraterno e habitável para todos.

Como depreendemos, para Mounier, tanto a missão de humanizar a natureza quanto o sentido da produção convergem para o mesmo horizonte: a centralidade da pessoa. Se o homem eleva a dignidade das coisas ao humanizá-las, a produção só tem valor quando serve à construção de um mundo de pessoas, e não à mera acumulação. Assim, trabalhar e produzir não são fins em si, mas meios para promover relações mais justas, solidárias e verdadeiramente humanas.

3.1 O Personalismo: uma busca pela integralidade do conceito da pessoa humana

De forma muito clara, o Personalismo como uma teoria da pessoa, no sentido mais estrito do termo. Neste ínterim, essa corrente filosófica nos recorda que o ser humano só encontra sentido pleno na relação, no reconhecimento e na responsabilidade pelo outro. Para Mounier, um dos principais expoentes do pensamento personalista, a pessoa é presença voltada para o mundo e para as outras pessoas, sem limites, misturadas com elas numa perspectiva comunitária, não se conhecendo senão pelos outros e não se encontrando senão nos outros. Para ele, não se concebe uma existência egocêntrica, pois o eu, a pessoa só existe em plenitude na medida em que existe para o outro. Dessa forma, toda e qualquer pessoa é desde suas origens movimento para os outros, em suas palavras, – ser para (Mounier, 1964 p. 57) a vida em comunidade. Lançado na existência,

O ser humano está desde sempre mergulhado na natureza: sou terra e sangue, necessidades diversas, determinações matéria das mais diversas ordens, desde as contingências particulares de indivíduo até as grandes variáveis históricas e sócio-psicológicas: o homem é corpo exatamente como é espírito (Mounier, 1964, p. 39).

Observamos que o autor nos apresenta o ser humano como sendo o resultado de suas vivências na comunidade não obstante, suas múltiplas carências existenciais. Segundo Mounier, só serão sanadas, ou melhor, minoradas, a partir do momento que o homem não se isolar em seu eu primeiro, como forma de garantir sua existência. Como ele mesmo aponta no primeiro capítulo de sua obra, o homem é uma existência incorporada. Ainda abordando esse viés do indivíduo como parte constitutiva de uma comunidade, sustentamos que a existência humana não se faz legítima quando não há experiência relacional e o interesse o bem estar de todos, com atitudes recíprocas. Na natureza, o homem – é um ser natural; através de seu corpo faz parte da natureza, e o seu corpo segue-o por toda a parte (Mounier, 1964, p. 41), ou simplesmente, o homem é um ser natural, mais é um ser natural humano (*Ibid.*, p. 43). Como se vê, essencialmente, o homem é um ser lançado na existência, não uma existência solitária, mas um existir que partindo da valorização o indivíduo leva-o a formar comunidades. Dessa forma,

[...] o personalismo de Mounier é por excelência o personalismo existencial de que fala Berdiaeff: as pessoas realizando-se nas coordenadas do fato, no pensamento que se compromete, na existência que radica e personaliza a própria pessoa (Mounier, 1964, p. 9).

Como se vê, esse ato de estar imerso no mundo não se abstendo das realidades que se possam manifestar no meio social, faz com que o homem se personalize, ou simplesmente, tenha a capacidade de conservar sua singularidade mesmo diante das muitas diferenças que compõem a realidade social da qual ele é parte integrante e indispensável. De uma forma muito evidente, – Mounier (1964, p. 55), defende a ideia de um gênero humano com uma história e destinos coletivos de onde, segundo ele, não pode ser separado nenhum destino individual.

A unidade da humanidade em seu indivíduo, afirmada pelo personalismo, possui uma grande semelhança com o ideal judaico-cristão de comunidade, onde todos deveriam possuir tudo em comum, e mesmo perante suas particularidades, todos mantinham fortes laços de amizade. Nesse contexto a pessoa vai se constituindo a partir de duas realidades dicotômicas.

A primeira, chamada despersonalização, consistiria no embate que o homem imprime com tudo quanto lhe é diferente e que possa fragilizar ou mesmo destruir sua

singularidade. Já a segunda realidade que ele nos apresenta é a da personalização. Nela o indivíduo lida com a diversidade que o circunda sem permitir, porém, que isso interfira em sua singularidade, mas, pelo contrário, é justamente nessa diversidade que o homem solidifica sua existência, tornando-se a cada dia consciente de si e de suas ações. É justamente esse movimento de interiorização que garantirá a forma de cada indivíduo, que não se isola mais se torna disponível para o outro. Para Mounier (1964, p. 45), “tudo se passa como se nos tornássemos então, quando já não estamos mais ocupados conosco, cheios de nós, então, então somente, prontos para os outros entrados em graça”. Logo, compreendemo-nos como seres para os outros e com os outros existentes que buscam a sociabilidade. De fato, a relação com os outros nos questiona, esvazia-me de mim mesmo e não cessa de esvaziar-me, descobrindo-me possibilidades sempre novas de um profícuo e dinâmico convívio social que vê no outro uma possibilidade de crescimento mútuo e jamais como um adversário. Para que haja clareza nessa vivência, outro aspecto da vida humana se faz necessário, qual seja, a comunicação, pois, no campo das relações interpessoais, esse aspecto é essencial, basilar.

3.2 A comunicação como meio integrante do homem em suas relações

A comunicação é uma realidade quase que inata à natureza humana, não carecendo, a priori, da verbalização pra transmitir algo a alguém. Um simples gesto ou comportamento pode nos transmitir uma impressão acerca do outro e da sua intencionalidade. O homem que não busca comunicar-se em seu meio social acaba caindo no individualismo exacerbado e como nos ensina o próprio Mounier “[...] onde a hostilidade cessa, começa a indiferença. – Os caminhos da camaradagem, da amizade ou do amor parecem perdidos nos imensos revezes da fraternidade humana” (Mounier, 1964, p. 59).

Se quisermos fazer da comunicação um meio para a integração da pessoa consigo mesmo e com o outros, não podemos prescindir do diálogo que deve ser pautado no respeito à individualidade de cada pessoa no meio onde ela se encontra. Nessa perspectiva, o princípio da corresponsabilidade emerge como um ponto norteador das relações hodiernas em suas múltiplas realidades. Quando este princípio não é acolhido e vivido pelo homem gera-se uma opacidade que traz em si grande mal-estar ao corpo social do qual todos fazemos parte e pelo qual somos

responsáveis. Nele, “O diálogo interpessoal adquire tal importância na perspectiva personalista, que se conclui que para Mounier a pessoa só tem valor em seu significado pleno no encontro comunitário com o outro” (Severino, 1974, p. 136).

Aqui, o crescimento da pessoa humana só acontecerá se estivermos disponíveis para trabalhar o indivíduo que existe em nós; ao trabalharmos essa questão, transformar-nos-emos em pessoas melhores. É necessário e urgente que nós, seres humanos, cultivemos cada vez mais a virtude da alteridade — virtude esta que nos liberta do individualismo. O ser humano precisa deixar de olhar só para si, ainda que deva conservar o seu caráter pessoal e único. Sua humanidade, não está aquém das realidades que o circunda das experiências sejam elas, positivas ou negativas. De fato

[...] todo homem possui uma humanidade profunda que está na base de todo o seu ser, e de todo ser que ele possa distinguir de si. Aquela humanidade por meio da qual ele tem consciência de si, e pensa e fala e quer; e, pensando, pensa a si mesmo e ao restante; e pouco a pouco se forma um mundo, que sempre mais se enriquece de particulares e sempre mais se esforça por conceber como um todo harmônico. Como um organismo de partes que se buscam reciprocamente [...] (Reale, 2006, p. 150).

Tal visão que nos foi apresentada por Reale encontra no pensador Martin Buber um claro respaldo, quando o mesmo afirma que “O homem se torna Eu no encontro com o Tu” (Buber, 1974, p. 54). Identificamos que, assim como Reale, Buber compreende que a humanidade do homem se revela na relação e na abertura ao outro, no reconhecimento mútuo que faz emergir a dimensão ética e existencial do ser. Ambas as visões convergem para uma mesma proposição: de que o ser humano é essencialmente um ser de relação, de comunhão e de busca incessante por sentido e totalidade.

Por isso, a consciência que temos de nós mesmo não nos priva de caminharmos em direção do outro. O outro não é um obstáculo, nem muito menos uma ameaça à minha individualidade. Os homens devem caminhar juntos: “Só existo na medida em que existo para os outros [...]” (Mounier, 1964, p. 64). Essas palavras de Emmanuel Mounier vêm enunciar de forma bela a síntese do personalismo, pois para ele as pessoas têm a capacidade se desprender de si próprias e de estarem disponíveis ao outro. Eis uma forma de se reconhecer a dignidade humana em todos os seus sentidos.

3.3 A conversão pessoal como caminho de reconhecimento a dignidade do outro

Para Emmanuel Mounier (1964, p. 53), “a pessoa só se liberta, libertando. E é chamada [...] para libertar a humanidade [...]”. Neste ponto, podemos perceber no pensamento de Mounier o valor transcendental que ele atribui ao homem. Aqui convém observarmos como o filósofo não se calou diante do sistema de repressão à pessoa, pois, para ele qualquer meio que pudesse impedir o direito de ser pessoa, diante das composições estruturais de sua época, onde “outros querem fazer das pessoas objetos manejáveis e utilizáveis” (*Ibid.*, p. 60), devem ser seriamente evitados.

Partindo desse princípio de socialização que permeia a constituição do ser pessoa, bem como a sua dignidade, a compreensão de homens como que objetos não nos levam a construir uma sociedade harmônica. Para que isso não aconteça o homem deve ser capaz de se esvaziar de si e se tornar disponível ao outro. Isso nos mostra que

O desenvolvimento da pessoa implica, como condição interior, um despojamento de si de seus bens que despolariza o egocentrismo. A pessoa só se encontra quando se perde. A sua fortuna é o que lhe fica quando se despojou de tudo o que tinha – o que lhe fica à hora da morte (Mounier, 1964, p. 91).

Cada ser humano possui um caráter singular que vai se forjando em cada experiência da qual ele participa ao longo de sua existência no pleno uso de sua liberdade interior, que o faz tomar parte das múltiplas realidades que o circunda e, tal possibilidade, só é possível porque ele é um ser corpóreo, uma existência totalmente incorporada ao meio onde se encontra. Por isso,

Dizer "corpo", portanto, dizer todo o universo corpóreo, em que se nasce e se morre, do qual surgem e no qual recaem todos os indivíduos viventes particulares. Mas o que é este corpo? Onde e como se tem o sentido dele e se aprende a conhecê-lo? Eu disse antes: no primeiro princípio de nosso sentir, quando ainda não sentimos nada de particular, mas sentimos porque nos sentimos: e somos o sentido de nós mesmos, aquele mesmo que depois se desenvolverá sempre mais como consciência de nós (autoconsciência) (Reale, 2006, p.152).

De fato, quando a pessoa consegue discernir qual caminho deve trilhar

destruindo em si todo tipo de interesses e outro tipo de pretensões, pode-se, afirmar que ele é a própria gratuidade. “A unidade dum mundo de pessoas só se pode obter na diversidade de vocações e na autenticidade de adesões” (Mounier, 1964, p. 93). De fato, é um caminho mais difícil, porém, deve inspirar as nossas ações. A existência pessoal se afirma em um movimento de exteriorização e interiorização. A pessoa objetivada seria uma catástrofe, para Mounier (*Ibid.*, p. 94), seria uma desgraça ou morte objetiva: “já falamos das desgraças da pessoa objetivada. Deste sono, por vezes desta morte objetiva”. Assim sendo, surge um perigo grande de nos encerrarmos em nós mesmos. O recolhimento libertaria o homem destas coisas. A imagem do eu é muito forte em nós, a ponto de existirmos em prol do cultivo desta imagem. Por isso,

[...] pouco a pouco se forma um mundo, que sempre mais se enriquece de particulares e sempre mais se esforça por conceber como um todo harmônico. Como um organismo de partes que se buscam reciprocamente, ligadas por uma unidade interior. Mas a este mundo está sempre presente ele próprio, que o representa e procura reduzi-lo sempre mais conforme as suas exigências, aos seus desejos, sua própria natureza: ela que diante de si tem não só o mundo, mas a si próprio, o um em relação com o outro e ambos postos nessa relação por ele [...] (Reale, 2006, p. 150).

A vida humana pode se transformar em uma vida movida por impulsos, sendo levada muitas vezes pelo prazer e falta de compromisso com a sua própria dignidade. Contudo, o mal do século é um mal de pessoas desenraizadas. Os valores para as pessoas estão perdendo o sentido, tudo se torna fútil. A pessoa humana é uma interioridade que lhe é necessário buscar a interioridade, “é preciso que não desprezemos tanto a vida exterior: sem ela, a vida interior tornar-se-ia incoerente” (Mounier, 1964, p. 96.). Neste ínterim, a vida humana precisa buscar o equilíbrio entre a vida interior e exterior, e dessa forma saberá de fato viver bem em uma sociedade tão adversa nos tempos hodiernos.

3.4 A liberdade como dimensão valorativa da dignidade humana

A liberdade humana sempre foi e ainda é, na atualidade, um dos temas mais complexos e importantes a ser refletido pela filosofia de forma mais específica. O ser humano tem necessidade de ser livre, de buscar construir-se gradualmente na medida

em que estabelece vínculos partilhando suas experiências. É justamente este movimento que, ao longo da história das civilizações vem moldando e solidificando essa liberdade tão almejada. Nesta perspectiva, os existencialistas e os cristãos que, embora tenham concepções diferentes, lutam por esse ideal. Para eles

Nossa liberdade é a liberdade de uma pessoa situada; ela é também a liberdade de uma pessoa valorizada. Não sou livre unicamente pelo exercer minha espontaneidade; eu me torno livre se inclino essa espontaneidade no sentido de uma libertação, isto é, de uma personalização do mundo e de mim mesmo. Portanto, a liberdade humana caracteriza-se por duas grandes dimensões, intimamente unidas e mutuamente constitutivas: a liberdade é autonomia na medida em que é libertação dos dados opressivos de sua situação (Severino, 1974, p. 69-70).

A liberdade de indiferença seria uma liberdade de nada desejar. O pano de fundo dela seria o indeterminismo e a indeterminação por completo. Algumas pessoas acreditam nessa liberdade que de certa forma arrasta o homem para a indiferença e ilude suas opções.

Porque a liberdade não é uma coisa, muitos se negam a ver nela qualquer traço de subjetividade. O ser objetivo é idêntico e imóvel; se dura, repete-se indefinitivamente. Ao contrário, a existência livre seria qualidade sempre renovada, manifestação original (*Ursprung*, dizem dos alemães), permanentemente auto invenção por outras palavras, subjetividades absoluta. Não alçamos senão por dentro, pela raiz, nascendo com ela (Mounier, 1964, p. 112).

Mounier nos recorda que a liberdade não é um objeto que possuímos, mas uma experiência viva que brota do mais íntimo de nós. Ela não se repete mecanicamente: renasce a cada escolha, como criação contínua de sentido. Ser livre é, portanto, assumir a própria vida como tarefa e invenção responsável. Só cresceremos verdadeiramente quando deixarmos essa liberdade florescer desde a raiz do nosso ser. Ela não precisa de um chamamento porque, se assim fosse, ela deixaria de ser o que de fato é. Estamos imersos na liberdade; com ela nos moveremos e seremos seres humanos capazes de produzir valores para o mundo em que vivemos. Vale, aqui, expor que só seremos livres quando todos os seres humanos que nos rodeiam também usufruam da liberdade como direito fundamental para as suas vidas, sendo de fato cidadãos livres e dotados de livre arbítrio que possam caminhar para onde

bem entenderem.

Nesta luta constante da liberdade contra as alienações como um poder. Cria também uma nova ordem e uma nova inteligibilidade nas fatalidades rompidas, em nome de um novo valor visto e assumido. Também a pessoa sai como uma nova maturidade. Faz o mundo avançar e forma o homem. Enfim, agindo como ser livre, a pessoa é fonte contínua de criatividade. Nisto, a pessoa jamais poderá ser substituída pela técnica (Severino, 1974, p. 71).

A liberdade é uma característica humana e o que torna o homem de fato livre é a pessoa que ele é constituído no mundo em que habita e perante os valores que o norteiam. Ser livre seria primeiro aceitar esta bela condição que torna o homem virtuoso. O despertar das consciências facilita para o homem mecanismos eficazes para ele adquirir sua liberdade; ora um escravo só sabe que ele é cativo quando conhece o que de fato é a escravidão, é necessário despertar as consciências das pessoas para elas poderem com mais eficácia detectar aquilo que as impedem de serem livres. Para Mouier (1964, p. 116), “a consciência é promessa e iniciativa de libertação; só aquele que não vê a sua escravidão é escravo, mesmo quando feliz na sua condição. Mas esse princípio é limitadamente humano”.

O homem deve ser formado para ter consciência de sua liberdade. A liberdade deve ser pensada com grande cuidado de tal forma que todas as pessoas tenham-na garantida como direito inalienável, não devendo ser sonogada por qualquer regime de governo ou poder que seja. Assim sendo,

[...] a liberdade não deve ser encarada unicamente como “conquista de autonomia”; ela é também adesão e não somente ruptura titânica e conquista indomável. Eis porque – ela é o ser da pessoa, mas o modelo pelo qual a pessoa é tudo o que é, e o é mais plenamente do que necessidade (Severino, 1974, p. 72).

O homem, de fato livre, é aquele que interroga constantemente o mundo e seu jeito de atuar nele; o ser humano livre é responsável e sabe distinguir o que é bom ou mau para si e para os outros. Observando esses itens, o homem se torna liberto e responsável no seu agir e fazer na sociedade que ele vive como protagonista principal.

3.5 A dignidade da pessoa humana: um caminho de integração

Uma questão que sempre foi alvo da reflexão filosófica, talvez não de forma tão incisiva quanto nos nossos dias é o tema da dignidade humana. Tal realidade pessoal implica uma transcendência íntima que seja inatingível e inviolável. Aqui é válido salientarmos que mesmo possuindo esse caráter pessoal, o fato de resguardar-se em sua integridade não pode privar a pessoa do convívio social uma vez que é justamente no contato com o outro onde vou gradualmente me percebendo como um ser de potencialidades, virtudes e contingências. De fato,

O fato de o homem só vir a adquirir consciência de sua personalidade em dado momento da evolução histórica, não elide a verdade de que o “social” já estava originariamente no ser mesmo do homem, sua personalidade é uma expressão histórica, uma conseqüente atualização do ser humano como um ser social, – uma projeção temporal, de algo que se teria convertido em experiência social se não fosse inerente ao homem a condição transcendental de ser pessoa (Reale, 1998, p. 64.).

A transcendência se manifesta no homem através daquilo que ele produz, bem como da sua vontade consciente de estabelecer vínculos. O indivíduo que busca estabelecer laços afirma, ainda que de forma inconsciente que não se basta a si mesmo. Para tanto,

O conhecimento da verdadeira identidade da pessoa é necessário para que ela se liberte das diversas cadeias da instrumentalização a que é submetida. A compreensão do homem, como ser pessoal, é condição e um dos fundamentos para a afirmação do valor e da dignidade da criatura humana (Silva, 2005, p. 126).

Com esta consciência não seríamos sujeitos momentâneos, mas sim pessoas que darão continuidade a superabundância. Constituímo-nos mais que nossos próprios corpos, qualidades e defeitos. O ser pessoal está em constante movimento, ou seja, um ser que está em constante projeção na direção de algo ou de alguém. Este movimento de saída e si rompe com critérios do exclusivismo, ao passo que acentua positivamente a beleza e a riqueza de cada individualidade e o quanto cada uma pode agregar ao outro. Partindo dessa ponderação, concebe-se claramente que

O ser pessoal é um ser feito para se ultrapassar. Tal como a bicicleta ou o avião só se equilibram quando se movem para lá duma dada força, o homem só se mantém de pé com um mínimo de força ascensional (Mounier, 1964, p. 129).

Para alguns filósofos contemporâneos, os valores seriam realidades supremas, já para o personalismo cristão os valores se juntam em torno da singularidade da pessoa. A transcendência não seria objeto de provas ela está na vida humana dá sua origem ao fim. Nesse sentido,

[...] de um lado, ela deve originar-se de uma reflexão que é descoberta e revelação dos valores pessoais. Naturalmente, a pessoa é livre: ela é capaz de assumir estes valores e agir responsabilmente em função deles, mesmo quando a leitura da situação seja difícil ou dramática (Severino, 1974, p. 141).

Cada época da história é de descoberta de valores para a humanidade, os seres são históricos, quem vive mais tem existência histórica mais desenvolvida. A história e os valores têm um lugar especial na vida das pessoas de todas as épocas e tempos. De fato, “compete à pessoa a construção da comunidade em que vive pelo exercício de sua ação. A pessoa irrompe-se na História [...]” (Severino, 1974, p. 111). Infelizmente, essa consciência de construção da sociedade como um bem coletivo vem sendo gradualmente fragmentada hodiernamente o que implica inevitavelmente na fragmentação das relações interpessoais. Nesta perspectiva, Bauman vem nos mostrar que tal questão urge ser superada se, de fato, quisermos conservar nossa identidade dentro desse efervescente cenário pós-moderno onde todos estamos inseridos.

3.6 Um obstáculo a ser superado: o individualismo como princípio de fragmentação das relações interpessoais

Um dos aspectos que mais marcam nosso cenário social na atualidade é individualismo. Diante desse paradigma dominante, é possível pensar a partir de um “eucentrismo” cada vez mais forte em detrimento do progresso social como um todo. De fato, a humanidade cresceu imensamente no seu desenvolvimento tecnológico e no campo das ciências como um todo. Partindo desse pressuposto, tal crescimento vem deixando para trás – salvas algumas exceções -, várias questões éticas e morais

que a qualificavam como humana, como benéfica à totalidade dos indivíduos que a compõem. É justamente dentro dessa perspectiva onde emerge a necessidade das relações interpessoais que, segundo nos mostra Bauman, são imprescindíveis à constituição de uma sociedade sadia e equânime. Frente a essa necessidade existencial de integração proposta por Bauman agigante-se outro ponto de conflito marcadamente diluído na sociedade pós-moderna, a saber, o exagerado valor que o homem tem dado às questões materiais. Nesse sentido, o homem é qualificado pelo que tem e não pelo que ele de fato é: pessoa humana.

Tal comportamento tende a inviabilizar na grande maioria das vezes a possibilidade de integração não somente entre pessoas que compõem pequenos círculos de convivência, mas também entre muitas nações que, em função de seus direitos particulares, arrogam-se no direito de intervir noutras comunidades e povos possuindo como fim último sua própria autopreservação. Hodiernamente, podemos observar claramente que os procedimentos que levam ao individualismo são diversos, haja vista as muitas conjunturas sociais das quais o homem é artífice e vítima. De fato,

O individualismo no plano ético surge como negação da dimensão comunitária da pessoa humana. Essa dimensão, essencial do próprio estatuto ontológico e epistemológico do homem estará presente no trabalho como horizonte e pano de fundo de toda discussão (Lorenzon, 1996, p. 77).

A força do individualismo não poupa nenhum ser humano e está presente de forma intensa em muitos setores da sociedade moderna e, sendo assim, afeta de forma inevitável, todos aqueles que compõem o cenário social. Tal comportamento também não está circunscrito a um mero grupo ou próprio de nacionalidade ou cultura, mas está presente em todas as partes do planeta onde existam pessoas.

[...] o individualismo não é característica, não é exclusividade de nenhum povo ocidental. Até na Rússia comunista a luta contra o individualismo deve ser empreendida. Gorbachev, em seu livro intitulado Perestroika – nossas esperanças para nosso país e para o mundo, fala da luta contra o individualismo e contra o subjetivismo (Lorenzon, 1996, p. 78).

Em sua análise da sociedade pós-moderna, Bauman vem nos mostrando que o individualismo é uma das marcas registradas da sociedade capitalista que se

caracteriza, em sua maioria, por um forte senso de competitividade que, na maioria das vezes, tende ao isolamento pessoal. Esse tipo de comportamento que visa o lucro exacerbado deixa as pessoas à margem não somente numa perspectiva laboral, mas também moral e ética. O homem assume um viés meramente estatístico, tornando-se quase que somente um dado social. Por isso, privar o ser humano de suas relações interpessoais é uma clara ameaça à estabilidade social em micro ou macro esferas. Neste sentido, excluir a pessoa da vivência em comunidade fazendo-a viver isoladamente é algo que agride fortemente o ser humano em sua singularidade. A partir daí, afirmamos que,

O individualismo é um sentimento refletido e pacífico, que predispõe cada cidadão a isolar-se da massa dos seus semelhantes e a retirar-se à parte, com a família e os amigos, de tal modo que, após criar dessa maneira uma sociedade para o uso próprio, abandona prazerosamente a sociedade a si mesma. O egoísmo nasce de um instinto cego; o individualismo procede de um juízo errôneo, mais do que de um sentimento depravado. Suas fontes são os efeitos do espírito, tanto como os vícios do coração (Tocqueville, 1996, p. 79).

Tocqueville faz uma clara distinção entre o individualismo e o egoísmo. O individualismo, na visão, dele, seria um sentimento que afastaria o homem da sociedade e do convívio dos seus semelhantes e o egoísmo é fruto do que ele chama instinto “cego”. Tanto o individualismo como o egoísmo podem causar muitos estragos na vida das pessoas. De fato, esses dois sintomas da pós-modernidade estão cada vez mais presentes em nosso meio e vem adquirindo ares quase que patológicos em alguns contextos, como por exemplo, o mercado de trabalho. Tais sintomas não somente enrijecem a convivência mas também as tornam cada vez mais frágeis. Nisso, constatamos que,

No momento em que uma civilização não tem mais como ponto central um fenômeno de relação, incessantemente renovado, ela se enrijece, tornando-se um mundo de liso que é trespassado somente de quando em quando por ações eruptivas e fulgurantes de espírito solitários (Buber, 1974, p. 63).

Com vimos acima, privar o homem do seu entrosamento social provoca uma atrofia gradual do meio onde ele vive de forma que o crescimento pessoal e coletivo são gradualmente afetados e o bem comum torna-se quase que utópico. O bem

comum, para Mounier, por exemplo, deveria ser vivido para que as pessoas se realizem. “A comunidade não é tudo, mas a pessoa isolada não é nada” (Mounier, 1964, p. 166). O individualismo, sem dúvida alguma, torna o homem autossuficiente e orgulhoso e a partir desse mal que hoje assola a sociedade é visível notar nas pessoas o descompromisso e a falta de respeito pelo outro. Isso torna a sociedade menos justa e igualitária. Nisso observamos que

O individualismo é um sistema de costumes, de sentimentos, de ideias e de instituições que organiza o indivíduo partindo de atitude de isolamento e de defesa. Foi o individualismo que constituiu a ideologia e a estrutura dominante da sociedade burguesa ocidental entre o século XVIII e o século XIX. O homem abstrato, sem vínculos e nem comunidades naturais, deus supremo no centro de uma liberdade sem direção e sem medida, sempre pronta a olhar os outros com desconfianças, calculismo ou reivindicações em relações aos outros, ao lado de instituições reduzidas a assegurar a convivência mútua dos egoísmos. Ou o seu melhor rendimento pelas associações viradas para o lucro: eis a forma de civilização que vemos agonizar, sem dúvida uma das mais pobres que a história já conheceu. É a própria antítese do personalismo e o seu mais direto adversário (Mounier, 1964, p. 61).

Logo, para Emmanuel Mounier o individualismo é um claro adversário no processo de personalização de cada indivíduo. Neste sentido, o individualismo tira o homem do meio da comunidade, centrando-a em si mesma, tornando-a fechada e sem diálogo com os outros. Para o pai da filosofia personalista “O individualismo é uma decadência do indivíduo, antes de ser um isolamento do indivíduo; isolou os homens na medida em que os aviltou” (Mounier, 1967, p. 25). Tal atitude é um sistema que pode acabar de vez com a convivência dos homens entre si levando a pessoa a viver em um eterno vazio existencial. Isso nos aponta realmente, que o

O século XIX fez a experiência dos erros do individualismo. Vimos desenvolver-se por reação uma concepção totalitária ou exclusivamente comunitária da sociedade. Para reagir ao mesmo tempo contra os erros totalitários e os erros individualistas, era natural que se opusesse a noção de pessoa humana, comprometida como tal na sociedade, simultaneamente à ideia de Estado totalitário e a ideia da soberania do indivíduo. Assim, espíritos que surgiram de escolas filosóficas e de tendências muito diversas e cujo gosto pela exatidão e pela precisão intelectual era igualmente muito variado sentiram que a ideia e a palavra da pessoa ofereciam a resposta esperada. Daí a corrente personalista que surgiu nos nossos dias (Nogare, 1990, p. 135).

O individualismo, sem sombra de dúvida, traz erros que podem tornar a pessoa apática à situação do outro que sofre. O personalismo foi uma das mais contundentes soluções apresentadas pelo pensamento humano para tentar sanar esse estigma social instaurado no convívio interpessoal e seria uma alternativa eficaz para mudar esse quadro em que o individualismo vem tomando também em nossos dias.

De fato, a realidade nos limita, há uma variedade de fatores que são imprescindíveis em nosso desenvolvimento pessoal desde o nascimento até o fim de nossas vidas, como, por exemplo, a família em que emergimos, a classe da qual nos tornamos parte, os vínculos de amizade e afeto que estabelecemos e que vão nos ajudando a construir o princípio de alteridade que nos impele naturalmente à vivência da unidade.

É por isso que

[...] na raiz do personalismo está a unidade da humanidade no espaço e no tempo; ideia já pressentida pela tradição cristã dum gênero humano com uma história e destino coletivo, onde não pode ser separado nenhum destino individual (Miranda, 2003, p. 19).

Diante do que nos aponta Miranda, vamos notando que o coletivo seria uma forma de neutralizar o individualismo; a unidade entre as pessoas é positiva para sair de uma condição onde reinam a indiferença e a apatia entre as pessoas. Para o homem se transformar em um ser sociável é necessário buscar de todos os meios que os mantenham entre si um diálogo e aproximação onde todos se entendam e caminhem juntos em busca de seus objetivos.

Vale salientar ainda que quando pensamos o coletivo podemos inferir apenas um aglomerado de pessoas reunidas apenas por conta de uma mera questão histórica, sociopolítica, religiosa etc. O coletivo só irá sanar o individualismo que pode fragmentar a pessoa humana quando todos os indivíduos envolvidos comungarem de um bem comum capaz de atingir cada existência em sua particularidade e dar-lhe o valor e os meios necessários para que sua identidade se afirme sem que para tanto, o outro seja inferiorizado. Infelizmente, o cenário social passa por uma crescente desordem em vários aspectos, a saber,

Desordem econômica e política, traição de valores mais essenciais, tais são os aspectos importantes da desordem. Mas o mal é mais grave ainda: Foi necessário render-se à evidência: a inquietação não

estava somente nas sensibilidades bastante preciosas, ela transpirava de um mal profundo. Este mal profundo é a crise do homem do século XX, a crise da civilização ocidental. A desordem é, antes de tudo, espiritual. O individualismo é a raiz do mal (Moix, 1968, p. 60-61).

O individualismo leva o homem à decadência, voltando-se apenas para si e se afastando da comunidade onde ele se torna um ser de relações, a pessoa vai caindo cada dia mais no relativismo. Como nos mostra o autor a crise não é apenas política ou econômica, mas espiritual, enraizada na ruptura do homem consigo mesmo e com os outros. Ao apontar o individualismo como raiz do mal, denuncia-se a perda do sentido comunitário e da responsabilidade solidária. Trata-se, portanto, de um apelo à reconstrução interior do homem como fundamento da renovação da civilização e do consequente fortalecimento dos vínculos valorativos que oferecem segurança e estabilidade ao convívio social em todos os seus âmbitos. .

Aqui convém destacar a diferença entre solidão e solitude, entre individualidade, ou seja, cada pessoa é única, e o individualismo narcísico que distancia as pessoas em detrimento de suas vontades particulares. Por isso, o individualismo deve ser conscientemente evitado pela sociedade moderna, visando um bom relacionamento entre as pessoas para que vivam de forma sadia e equânime. Para tanto,

O indivíduo se forma e se transforma no trabalho e nas relações sociais de trabalho. Somente na história de vida prática dos homens cabe pensar a individualidade, que constitui o indivíduo, que o singulariza que o distingue, mas, ao mesmo tempo, não se encerra nele. Os traços, os caracteres físicos e psíquicos são deste ou daquele indivíduo, porque são sociais, ou seja, porque pertencem aos homens de uma determinada época e lugar (Palangana, 2002, p. 7).

A forma como a individualidade se dá no meio social é objetiva e subjetiva, constituída no modo como a sociedade se estabelece; essa é uma forma de adentrar nas estruturas do individualismo. Em última análise, acreditamos que o individualismo de fato acabará em nosso meio se passarmos a valorizar a pessoa como ela merece. Através de constante diálogo para discutir e sanar os problemas que levam o ser humano a se tornar refém do exacerbado relativismo existencial, a ponto de se isolar e passar viver sozinha longe de tudo e de todos. A pessoa não pode bastar-se a si mesma, caso contrário, jamais se quebrará esse ciclo vicioso tão nocivo à dignidade humana.

3.7 Definidos pelo que somos ou pelo que temos? O homem na era do consumismo

Na era do consumismo, como observa Bauman, a identidade humana deixa de ser construída sobre fundamentos sólidos e passa a ser moldada pela lógica do mercado, efêmero e instrumentalizante e que inverte claramente o sentido entre preço e valor. Aqui cada indivíduo é constantemente pressionado a provar seu valor por meio do que consome, veste, exhibe e descarta, tornando-se simultaneamente consumidor e mercadoria. Nesse cenário de modernidade líquida, as relações, os compromissos e até a própria autoestima tornam-se frágeis e provisórios. O “ter” assume primazia sobre o “ser”, e a busca por pertencimento é mediada por padrões de consumo que prometem reconhecimento, mas geram insegurança contínua. Assim, o homem contemporâneo corre o risco de perder a referência de sua dignidade intrínseca, passando a definir-se não por sua essência, mas por sua capacidade de consumir e ser consumido.

Nesse sentido, Bauman nos mostra que o senso de responsabilidade pelo outro vai sendo gradualmente implodido, e conseqüentemente, o caminho de personalização vai ficando cada vez mais difícil de ser construído. Como nos diz Bauman (1997, p. 107), “minha responsabilidade, que constitui simultaneamente o Outro como uma Face e eu como o eu moral, é incondicional”.

Diante do que nos colocou o autor, percebemos que essa consciência do outro como uma extensão e uma expressão do eu pessoal vem sendo gradualmente desgastada, sobretudo, no mundo capitalista e consumista em que vivemos. Bem sabemos que em muitas realidades sociais a dignidade do homem lhe é creditada em função do seu status social. Se examinarmos a realidade social, notamos grandes residências de luxo em franco contraste com as habitações precárias.

De fato, o crescente desenvolvimento econômico e tecnológico nem de longe tem posto o ser humano em pé de igualdade entre si, mas, pelo contrário, tem segmentado ainda mais a malha social. No que concerne ao avanço tecnológico, por exemplo, quanto mais modernas as máquinas, menos precisam de pessoas que possam operá-las, e o reflexo percebe-se no crescente número de pessoas que vêm perdendo o emprego em grandes, médias ou pequenas empresas.

É fato que nenhuma máquina conseguirá suplantará a sensibilidade que é própria ao ser humano, porém, na sociedade que gira impulsionada pelo mercado de

consumo, conforme alude Bauman, tal critério já perdeu o seu lugar diante da vontade soberana das formas de governo que regem os povos. Aqui, fala-se muito no bem comum, porém, o que se observa é um exacerbado retrocesso no que concerne ao entrosamento social e ao seu conseqüente crescimento ético, haja vista que, populacionalmente, grandes potências mundiais vêm diminuindo e envelhecendo gradualmente.

Mesmo diante desse preocupante e discrepante cenário socioeconômico atual, o consumismo está de tal modo diluído na cultura moderna que lutar contra o mesmo significa combater quase que uma realidade existencial inerente a cada cidadão. As pessoas que fazem e formam o século atual, são bombardeadas por informações que contribuem fortemente para o consumismo desregrado e tal condição nem de longe abrange de forma equânime todas as classes sociais. Nisso se instaura outro aspecto da sociedade pós-moderna que é a cultura do descarte. Para que haja consumo, é preciso que a máquina mercantil gire e que novas coisas sejam produzidas para suprir as pseudonecessidades de uma sociedade tão estigmatizada. Atualmente nota-se que

A sociedade de consumidores representa um conjunto peculiar de condições existenciais em que é elevada a probabilidade de que a maioria dos homens e das mulheres venha a abraçar a cultura consumista [...] (Bauman, 2008, p. 70).

Uma grande tendência ao consumismo exacerbado está tomando conta por completo das pessoas que querem cada vez mais comprar até mesmo sem necessidade alguma. Atualmente, este filho do capitalismo é uma das mais preocupantes patologias sociais que encaminham muitas pessoas para um precipício onde apenas consumir é o que de fato interessa. Vale salientar que esse caminho de consumo ao qual referenciamos não é um fato circunstancial, o

Consumo moderno é, acima de tudo, um artefato histórico. Suas características atuais são o resultado de vários séculos de profunda mudança social, econômica e cultural no Ocidente [...] (McCracken, 2003, p. 21).

Diante do exposto, se faz necessária a reeducação contra essa cultura de consumo, sobretudo, a partir das crianças que são a base da sociedade futura. Somente assim, tal realidade pode ir sendo superada, gerando a sociedade que luta

contra a mentalidade do descartável onde tudo perde seu legítimo valor.

É válido salientar que nossa sociedade vive um paradoxo: vivemos um tempo onde existem pessoas que possuem muitas coisas, porém, são cada dia menos felizes. Coisa alguma nesse mundo pode ocupar dimensões da vida humana onde somente o sentimento e os valores éticos e morais podem adentrar. É de se notar que o gradual e acelerado crescimento econômico que perpassa a sociedade nem de longe tem sido uma fonte de felicidade para uma grande maioria das pessoas, mas o inverso. Neste ínterim, a pretensa felicidade atrelada aos bens de consumo é uma realidade social quase que unânime que prende as pessoas num ciclo vicioso bem complexo de ser superado. Conforme nos recorda Bauman,

Uma vez que os bens capazes de tornar a vida mais feliz começam a se afastar dos domínios não-monetários para o mercado de mercadorias, não há como os deter; o movimento tende a desenvolver um impulso próprio e se torna autopropulsor e autoacelerador, reduzindo ainda mais o suprimento de bens que, pela sua natureza, só podem ser produzidos pessoalmente e só podem florescer em ambientes de relações humanas intensas e íntimas (Bauman, 2009, p. 16).

De fato, se quisermos transpor essa realidade tão aporética, faz-se necessária uma clara consciência de si, do homem mesmo, bem como de cada uma das várias realidades que o abraçam em sua complexidade e particularidade e que o fazem agente construtor de uma realidade dinâmica e não um mero objeto manipulado pelas demandas da mesma. Nesta perspectiva, Bauman nos alerta fortemente para esse novo cenário social globalizado aonde até mesmo as relações interpessoais vem se tornando objeto do mercado consumista em constante processo de ebulição como veremos no capítulo seguinte.

4 AS RELAÇÕES INTERPESSOAIS NA SOCIEDADE LÍQUIDA: UMA REALIDADE ADIAFORIZADA

Este terceiro capítulo tem por finalidade refletir sobre o tema das relações interpessoais como princípio transformador da sociedade contemporânea à luz do pensamento de Zygmunt Bauman. De fato, como nos recorda o autor, vivemos num tempo onde a fragmentação das relações dentro da sociedade de consumo e a efêmera duração dos vínculos cada dia mais acelerada é uma realidade inquestionável. Assim sendo, iremos elencar algumas problemáticas que, segundo o autor, são fruto da sociedade altamente adiaforizada e em constante mudança que vem desfigurando gradualmente as relações interpessoais tão necessárias ao equilíbrio da sociedade hodierna.

4.1 O cenário social hodierno e alguns dos seus desafios: uma sociedade polarizada

Se olharmos o cenário social atual, iremos perceber que estamos diante de uma sociedade altamente polarizada, marcada pelos extremos da pobreza e da riqueza, veremos a gradual e explícita fragmentação das várias formas de governo a nível global que vão desde os pequenos municípios às grandes metrópoles gerando grande e constante insegurança social. Ora, como diz Han (2017, p. 7), “cada época possui suas enfermidades fundamentais”, frutos das demandas sociais que emergem em função da constante busca do ser humano por realizações. Como nos mostra Bauman em seus escritos, vivemos em tempos onde nada foi feito para durar, onde tudo é muito fluido, líquido, inseguro. Vivemos na era onde as incertezas parecem ser a única certeza que paira sobre o ar. Tal contexto permeado de incertezas parece de forma soberana ditar as diversas formas de vida na sociedade habilmente organizada em classes como se fossem mercadorias devidamente catalogadas para o consumo social.

Diante disso podemos constatar que

a sociedade do século XXI não é mais a sociedade disciplinar, mas a sociedade do desempenho. Também seus habitantes não se chamam mais de sujeitos da obediência, mas sujeitos de desempenho e produção. São empresários de si mesmos (Han, 2017, p. 23).

De fato, o progresso social hodierno dá-se mediante o constante aperfeiçoamento de cada indivíduo que, em função de um pseudo-progresso dito como igualitário, segmenta cada dia mais a vida social em todas as culturas. É fato que o homem bom é considerado o homem que produz algo, mesmo que para tanto sua estrutura psicossocial viva em constante ameaça de colapsar.

Daí já vamos percebendo outros sérios problemas que vão emergindo no cenário social como um todo. Deparamo-nos com a sociedade do imediatismo e da flexibilização de praticamente tudo que o homem pensa ou faz e isso vem ocasionando uma profunda fragilização dos relacionamentos humanos, tornando-os líquidos. Como nos recorda Bauman (2001, p. 7), os relacionamentos “não podem suportar uma força tangencial ou deformante [...] e assim sofrem uma constante mudança [...]”.

De fato, “seria imprudente negar, ou mesmo subestimar, a profunda mudança que o advento da modernidade fluida produziu na condição humana” (Bauman, 2001, p. 15). Se assim procedermos, nos tornaremos alvos fáceis às demandas da sociedade atual. Vivemos em uma era marcada pela instabilidade dos vínculos afetivos, pela aceleração do tempo e pelo enfraquecimento do sentido de comunidade. Frente a esse cenário, Bauman propõe uma ética da responsabilidade com o outro como possibilidade de resistência à liquidez social. A reconstrução dos laços humanos é apresentada como condição essencial para o florescimento de uma sociedade mais justa, empática e solidária.

A partir do que nos recorda Bauman em suas obras sobre o atual cenário social, podemos afirmar que estamos vivendo uma época onde as pessoas passam por uma forte crise de pertencimento desembocando numa forte crise de identidade. Se olharmos com atenção os grandes ou mesmo pequenos centros urbanos perceberemos dois tristes sintomas da aceleração social a qual estamos submetidos: a desigualdade e a exclusão. Diante desses dois tópicos tão trágicos e reais, urge de cada pessoa de bom senso um exame de consciência acerca dessas realidades tão ameaçadoras à integridade do ser humano em sua totalidade.

Diante do exposto, poderíamos nos perguntar: como é que o avanço tecnológico e o progresso econômico, em suas múltiplas formas, que deveriam viabilizar uma maior equidade e inclusão social, estão segmentando ainda mais a sociedade? Como não seriam preocupantes tais constatações que atentam fortemente contra o equilíbrio da civilização? Tais perguntas podem parecer retóricas,

porém a dinamicidade dos múltiplos campos da sociedade não nos oferece uma ossatura capaz de oferecer saídas, ou mesmos, respostas duráveis às referidas problemáticas. De fato, “ seria imprudente negar, ou mesmo subestimar, a profunda mudança que o advento da modernidade fluida produziu na condição humana [...]” (Bauman, 2001, p. 1).

Isso posto, vamos percebendo que a modernidade deixou suas estruturas sólidas e truncadas e vive agora o apogeu de uma sociedade cada vez mais dinâmica, como autor nominou, fluida. Diante dessa fluidez, transições cada vez mais abruptas afetaram e afetam os mais variados aspectos da vida em sociedade fazendo com que as pessoas sejam cada vez mais envoltas pela celeridade dos vínculos que ditam o ritmo do crescimento social hodierno. Indubitavelmente, vivemos numa época onde se educa para o instantâneo e não para o duradouro e, o não importar-se com as seqüelas de tais atitudes molda e emoldura o cenário social dos quais somos membros. Deveras, vivemos numa realidade e numa sociedade cada vez mais adiaforizada e que, conscientemente ou não, deita-se calmamente no berço esplêndido que criou como veremos adiante.

4.2 O fenômeno da adiaforização e suas implicações no pensamento de Bauman

Ao estudarmos o pensamento de Bauman, iremos nos deparar com uma expressão pouco usual à nossa fala cotidiana, mas basilar à compreensão do seu pensamento e conceito de modernidade líquida que é a palavra adiaforização. Afinal de contas, essa expressão lhe é própria, de sua autoria? Debrucemo-nos, portanto, agora, sobre a origem e o significado desse termo tão caro ao nosso autor e tão necessário ao presente estudo que estamos realizando.

4.2.1 Origem e significado do termo

No âmago do pensamento de Bauman sobre a sociedade hodierna coabitam dois sentimentos, ou melhor, duas posturas sociais perigosas à vida social e ao campo das relações enquanto realidades performáticas e paradigmáticas para os nossos dias que são a neutralidade e a indiferença por parte das pessoas. Eis o núcleo do fenômeno adiafórico que se capilarizou na sociedade como um todo. A rigor, seu

significado nos reporta aos pensadores cínicos e estóicos que:

[...] chamaram de adiafora, isto é, indiferentes, todas as coisas que não contribuíam nem para a virtude nem para a maldade. P. ex., a riqueza a saúde, podem ser utilizadas tanto para o bem como para o mal; são, portanto, indiferentes para a felicidade dos homens; não porque deixam os homens indiferentes (na realidade, suscitam o seu desejo), mas porque a felicidade consiste somente no campo racional, isto é, na virtude [...] (Abbagnano, 1998, p. 17).

Em Bauman, esse conceito é ressignificado para descrever situações em que ações humanas são retiradas do domínio do juízo ético. Isso não significa que sejam vistas como boas ou más, mas como moralmente neutras, como se não houvesse responsabilidade envolvida. Esse fenômeno é especialmente visível em contextos onde a tecnologia, burocracia ou ideologia afastam os indivíduos das consequências humanas de suas ações. Na sociedade contemporânea, Bauman argumenta que a adiaforização se intensifica com a liquidez das relações, onde os laços humanos são frágeis e efêmeros. A ética deixa de ser orientada pelo encontro com o outro e torna-se cada vez mais impessoal. Ainda no que tange ao seu sentido etimológico,

Os estóicos distinguiram três significados de indiferença. O primeiro indica aquilo pelo que não se sente desejo nem repulsa como p. ex., o fato de que os cabelos ou as estrelas sejam em número par. O segundo indica aquilo pelo que se sente excitação ou repulsa, mais não mais por isto do que por aquilo, como no caso de duas moedas idênticas das quais é preciso escolher uma. No terceiro sentido, diz-se que é indiferente “o que não contribui nem para a felicidade nem para a infelicidade, como a saúde e a riqueza ou, em outros termos, aquilo de que se pode fazer bom ou mau uso” [...] (Abbagnano, 1998, p. 17).

Partindo daquilo que já estava no pensamento estóico, Bauman retoma e ressignifica esse conceito para descrever processos sociais e institucionais que excluem certos atos ou pessoas do universo da responsabilidade moral. Para ele, adiaforizar é o ato de tornar algo moralmente neutro, não porque seja de fato isento de implicações éticas, mas porque foi colocado fora do alcance do julgamento moral. Trata-se de um mecanismo social de indiferença, em que ações, relações ou indivíduos são retirados da esfera do cuidado e da responsabilidade ética. Nas palavras de Bauman:

Para mim o termo “adiafórico” não significa “desimportante”, mas “irrelevante” ou, melhor ainda, “indiferente” ou “equilibrado”, segundo as intenções e sugestões de conselhos eclesiais ruminando sobre a concordância ou a contradição de crenças específicas [...]. Da forma um tanto mais secular como eu emprego a palavra, atos adiafóricos são aqueles dispensados por consenso social (local ou universal) da avaliação ética (Bauman; Donskis, 2021, p. 52-53).

Diante do que nos diz Bauman, vemos que o fruto desse processo é uma “sociedade cada vez mais blasé, insensível, indiferente e despreocupada” (Bauman; Donskis, 2021, p. 56), impossibilitada de notar a presença pujante do mal no cotidiano das pessoas que estão ao seu redor e, ao mesmo tempo altamente sensibilizadas a catástrofes passageiras, veiculadas largamente pelas mídias como um todo. É válido salientar que, do ponto de vista histórico, o processo adiafórico apontado por Bauman na sociedade pós-moderna passa e atinge ferozmente dois campos da vida contemporânea, a saber, o campo burocrático, sobretudo no que tange ao meio político e econômico, e o meio tecnológico, principalmente nos múltiplos meios de comunicação e redes sociais cada dia mais dessiminados em nosso meio a fim de suscitar um efeito global. De fato, na modernidade líquida descrita por Bauman, caracterizada por fluxos rápidos, insegurança e fragilidade dos vínculos sociais, a adiaforização assume formas ainda mais sutis e onipresentes. Segundo nosso autor, as relações sociais são marcadas pela desconexão moral, pois a efemeridade dos laços humanos reduz o espaço para a empatia e a responsabilidade. De fato, na dinâmica do processo adiafórico,

As relações que os indivíduos estabelecem com os outros têm sido descritas hoje como – puras - significando – sem nós, sem obrigações incondicionais assumidas e, assim, sem predeterminação, portanto, sem uma hipoteca para o futuro. O único alicerce e única razão para que a relação continue, como se tem dito, é a quantidade de satisfação mútua (Bauman, 2021, p. 22).

A globalização, por exemplo, intensifica esse processo: decisões tomadas em centros financeiros afetam milhões de pessoas a milhares de quilômetros, mas os efeitos são invisíveis aos tomadores de decisão. O consumidor ocidental, ao comprar roupas produzidas por trabalhadores explorados no Sul global, por exemplo, raramente é confrontado com a dimensão moral de sua escolha – os efeitos estão “adiaforos”. Incontestavelmente “a variedade líquida moderna da adiaforização tem

como modelo o padrão da relação consumidor-mercadoria [...]” (Bauman, 2021, p. 23). Isso exclui o sujeito do domínio da avaliação moral, importando tão somente sua satisfação pessoal e nada mais. Isso posto, vamos percebendo o quão conturbado vai se tornando o campo das relações interpessoais, em Bauman, proposto como bússola e molde da ética pós-moderna frente a sociedade de consumo cada dia mais voraz e que, automaticamente gera um ciclo de desigualdades cada dia mais gritante.

Ainda tratando sobre a situação da desigualdade entre os homens, podemos observar que possui duas modalidades, a saber, uma desigualdade natural e que, por sua vez, não pode ser contestada nem extirpada, haja vista esteja intrinsecamente ligada à sua condição morfofisiológica e uma outra, a desigualdade geográfica, que influenciará fortemente a desigualdade entre os homens, especialmente a social e econômica, consequência de uma evolução histórica que afastou o homem de sua condição original de liberdade e igualdade. Neste ínterim, Bauman entende a desigualdade como um fenômeno sistêmico e adaptativo, intensificado pela fragilidade das instituições e pela lógica do mercado global, enfatizando os mecanismos contemporâneos de reprodução da exclusão.

4.2.2 A ética da responsabilidade e a relação com o Outro: um antídoto contra a adiaforização

Tendo refletido anteriormente sobre o princípio da adiaforização proposto por Bauman como um dos pilares centrais da liquidação social, trataremos agora de outro tema presente nos escritos do nosso autor que é a responsabilidade interpessoal.

Zygmunt Bauman concebe a ética não como um sistema fechado de normas universais, mas como uma responsabilidade profundamente relacional. Influenciado por Emmanuel Levinas, Bauman desloca o centro da ética do dever racional (kantiano) para o encontro com o outro – uma experiência direta, anterior a qualquer regra ou sistema legal. Para ele, a ética emerge na relação entre sujeitos e se materializa na sensibilidade frente à vulnerabilidade alheia. Essa concepção desafia os modelos tradicionais da modernidade, que frequentemente dissociaram a ética da vida cotidiana e a transformaram em uma questão técnica ou burocrática. Na perspectiva de Bauman, o que falta à sociedade contemporânea não são normas morais, mas a disposição de enxergar o outro como um fim em si mesmo, e não como um meio, número, ameaça ou instrumento.

A noção central da ética baumaniana é a responsabilidade pela alteridade. Em vez de ser algo imposto de fora, por uma lei ou uma autoridade, a responsabilidade é uma reação espontânea e anterior a qualquer mediação racional: é o sentimento imediato de dever com o outro, especialmente com aquele que sofre que é excluído, invisibilizado ou desumanizado. Para Bauman, a responsabilidade não é opcional – é constitutiva do humano. Porém, as estruturas sociais da modernidade líquida tendem a diluir essa responsabilidade, substituindo-a por mecanismos de evasão, tipo: estou apenas seguindo ordens, não é minha função, dentre outras. Esse fenômeno é o que Bauman chama de adiaforização – o processo de tornar certas ações (e as pessoas envolvidas) moralmente neutras, como já refletiu anteriormente. Entretanto, a sociedade líquida impõe obstáculos consideráveis à realização dessa ética da responsabilidade. A velocidade da vida, a virtualização dos vínculos, o enfraquecimento das comunidades locais e a primazia do lucro sobre o humano contribuem para o isolamento ético. A indiferença se institucionaliza, e a responsabilidade pelo outro é vista como fardo ou ameaça à autonomia individual, “a moralidade nasce do encontro face a face, na obrigação incondicional para com o outro” (Bauman, 1997, p. 84).

Nesse cenário, a ética proposta por Bauman aparece como um convite à resistência moral. Envolver-se com o sofrimento do outro é um ato político e ético que reverte à lógica de exclusão e alienação. É por meio da revalorização das relações humanas, baseadas na empatia e na corresponsabilidade, que se pode construir uma sociedade mais justa e solidária. Em suma, para Bauman, a ética da responsabilidade é inseparável da relação com o outro. Ela não se funda em normas abstratas, mas na vivência concreta da alteridade. Em um mundo marcado pela fluidez, pelo descarte e pela indiferença, a re-humanização das relações sociais é o primeiro passo para a transformação real da sociedade.

Essa ética relacional se apresenta como alternativa radical aos modelos que desumanizam o outro e como base para políticas e práticas mais justas. A verdadeira transformação, na visão de Bauman, começa no modo como nos relacionamos com os outros – especialmente os mais vulneráveis. De fato, a contemporaneidade é marcada por paradoxos que desafiam a compreensão do lugar do humano nas estruturas sociais. O avanço da globalização, a intensificação das dinâmicas de consumo e a fragilização das instituições tradicionais contribuíram para a emergência de uma sociedade líquida. Nesse cenário, a reflexão sobre a centralidade das relações

humanas torna-se crucial, tanto como categoria analítica quanto como horizonte ético-político de resistência.

4.3 Modernidade líquida e a fragilidade dos vínculos

Bauman descreve a modernidade líquida como uma época em que estruturas antes sólidas – família, comunidade, Estado-nação – perdem consistência e estabilidade. Essa fluidez atinge diretamente as relações humanas, tornando-as frágeis e descartáveis. Como afirma Bauman, (2001, p. 115), “os laços humanos tendem a ser vistos, cada vez mais, como coisas a serem consumidas e descartadas, em vez de compromissos duradouros”.

Tal afirmação expressa de forma densa e simbólica a essência do que ele denomina “modernidade líquida”, isto é, um tempo histórico em que as relações humanas perderam a solidez e a estabilidade que outrora as caracterizavam. Ao afirmar que os laços humanos são vistos como objetos de consumo e descarte, Bauman denuncia a transformação do outro – e, por extensão, do próprio vínculo – em mercadoria. Essa mercantilização do afeto é consequência direta da lógica neoliberal e da cultura do consumo, que redefine o valor das coisas (e das pessoas) a partir da utilidade momentânea e do prazer imediato. O que antes era o encontro entre sujeitos livres e éticos torna-se uma transação ligeira entre consumidores e produtos, onde a alteridade cede espaço à conveniência e à satisfação individual. De fato, essa observação de Bauman também pode ser compreendida como um diagnóstico sobre a crise do sentido e da responsabilidade no mundo contemporâneo. O laço humano, em sua dimensão ética, é sempre um chamado à permanência e ao cuidado com o outro – tal como enfatiza Levinas ao pensar a relação com o rosto do outro como interpelação moral.

Entretanto, na modernidade líquida, essa interpelação é diluída pela fluidez das conexões, que se desfazem ao menor sinal de desconforto ou exigência ética. Assim, o que está em jogo não é apenas a fragilidade dos vínculos sociais, mas o enfraquecimento da própria ideia de compromisso, que é o fundamento da dignidade e da convivência humana. Bauman, portanto, não fala apenas da efemeridade das relações, mas da perda de densidade moral da existência contemporânea. Nesta perspectiva, vamos percebendo que a lógica do consumo, aplicada às interações sociais, transforma o outro em objeto de desejo passageiro, regulado pela lógica da

satisfação imediata. Nesse contexto, a possibilidade de vínculos éticos e duradouros entra em declínio, abrindo espaço para a indiferença e o isolamento. A reflexão sobre a fragilidade dos vínculos em Bauman encontra eco na análise de Anthony Giddens, quando este discute a transformação da intimidade na modernidade tardia:

Os relacionamentos pessoais modernos são, em grande medida, puros relacionamentos, 'que só se mantêm enquanto cada parceiro obtiver deles satisfações suficientes, emocionais ou outras, para justificar sua continuidade. Essa lógica torna os laços instáveis, expostos à constante possibilidade de dissolução (Giddens, 1991, p. 90).

Esse diagnóstico reforça a teoria baumaniana de que as relações humanas foram atravessadas pela lógica do contrato revogável, perdendo assim, a profundidade ética que poderia transformá-las em compromissos sólidos. Isso projeta o indivíduo cada vez mais à lógica da sociedade do descarte e torna-se cada vez mais desafiador falar de uma realidade social mais humanizada, capaz de ir além dos paradigmas socioeconômicos e políticos que fragmentam cada vez mais os vínculos interpessoais.

Neste ínterim, identificamos que a reflexão sobre a sociedade contemporânea, marcada pela fluidez, pela instabilidade dos vínculos e pela neutralização da moralidade, encontra em Bauman um dos diagnósticos mais contundentes e tangíveis sobre esse princípio de implosão que cada indivíduo vive em nossa sociedade hodierna altamente líquida onde o fenômeno da adiaforização faz nascer a indiferença ética que permeia as relações sociais atuais. Neste cenário, torna-se um desafio cada dia mais dinâmico pensar a construção na humanidade como espaço favorável à criação de vínculos sadios para os indivíduos. Para reverter-se tal impasse “conviver, conversar uns com os outros e negociar com sucesso soluções mutuamente satisfatórias para problemas comuns são uma norma” (Bauman, 2012, p. 81) sem a qual não se superará tal dificuldade.

Seguindo com nossa análise sobre a fragmentação dos vínculos, nos deparamos com outro autor contemporâneo que também vem se debruçando sobre esses aspectos das relações contemporâneas que é o filósofo e ensaísta sul-coreano Byung-Chul Han. Han é hoje um dos pensadores mais influentes da crítica social e filosófica contemporânea e analisa as transformações do capitalismo neoliberal, da tecnologia digital e da cultura do desempenho, trazendo reflexões que dialogam com

Bauman, Arendt, Foucault, entre outros autores. Como se pode observar, a exemplo de Bauman, Han também dialoga com outros autores da filosofia para embasar sua argumentação sobre o atual e complexo cenário social marcadamente fragmentado e onde estamos inseridos.

Em sua reflexão, Byung-Chul Han amplia e atualiza o diagnóstico baumaniano ao mostrar como, no capitalismo neoliberal, a indiferença ética e a fragmentação social não são apenas fenômenos sistêmicos, mas também subjetivos interiorizados nos próprios indivíduos. Em *Sociedade do cansaço*, Han descreve a passagem da sociedade disciplinar para a sociedade do desempenho. Segundo ele,

A sociedade do século XXI não é mais uma sociedade disciplinar, mas uma sociedade do desempenho. Seus habitantes não são mais sujeitos da obediência, mas sujeitos do desempenho. Eles são empresários de si mesmos. A autoexploração é mais eficiente do que a exploração por outros, porque vem acompanhada de um sentimento de liberdade (Han, 2015, p. 25).

Contudo, Han mostra um estágio posterior: não é mais necessário impor disciplina de fora, os sujeitos se tornam cúmplices de sua própria exploração. Bauman acrescentaria que esse movimento acentua a liquidez dos vínculos, pois o desempenho individualizado neutraliza compromissos coletivos e éticos. Em sua obra intitulada *Psicopolítica*, Han aprofunda esse diagnóstico afirmando:

O sujeito neoliberal explora-se a si mesmo até o esgotamento. A exploração de si mesmo se mascara como liberdade. A alienação do trabalho cede lugar à auto-alienação. A violência não é mais exercida de fora, mas interiorizada (Han 2018, p. 30).

Esse processo pode ser lido em paralelo à noção de adiaforização em Bauman, pois, se a adiaforização retira as ações da esfera da moralidade, a psicopolítica neoliberal neutraliza a capacidade crítica do sujeito, que já não percebe a dimensão ética de sua autoexploração. Han descreve como, na lógica neoliberal, o sujeito não é mais coagido externamente, mas é levado a autoexplorar-se em busca de desempenho, produtividade e sucesso.

Como podemos observar, o tema da adiaforização atinge transversalmente outros autores e, mesmo sendo observado sobre outra perspectiva, toca no âmago do problema que estamos refletindo ao longo do nosso texto, ou seja, a fragmentação do

sujeito na sociedade líquida e que, mais ainda, tal problemática está intrinsecamente associada a patologias psicossomáticas do nosso tempo.

Outro ponto central que Han desenvolve em seu pensamento sobre é o impacto da cultura da transparência. Em *A sociedade da transparência*, afirma o autor:

A sociedade da transparência não conhece nenhum outro. Tudo é transformado em igual, em transparente, em mercadoria de consumo. O excesso de positividade elimina a diferença, a distância e o mistério que tornam a alteridade possível (Han, 2012, p. 14).

Aqui a aproximação com Levinas é evidente: se para Levinas a ética nasce do encontro com a alteridade, que sempre excede a apropriação, para Han a transparência digital e mercantil elimina essa dimensão. Nesse ponto, Bauman e Han convergem: ambos denunciam o esvaziamento da alteridade, embora por vias distintas. Han também alerta para os efeitos psíquicos e sociais da sociedade do desempenho: “A sociedade do desempenho produz infartos da alma. Depressão, burnout e transtornos de ansiedade são as doenças características do século XXI” (Han, 2015, p. 12). Essa constatação evidencia a erosão da cooperação e a solidão na sociedade moderna e o quão desafiador e necessário é restabelecermos a consciência da alteridade como um princípio fundante da sociedade em suas múltiplas nuances.

4.3.1 Entre a ânsia do ter e o tédio de possuir: marcas de uma sociedade adiaforizada

Dentro do contexto de sociedade líquida fortemente marcada pela lógica do consumo e do desgaste do indivíduo, sobretudo, no que tange aos seus relacionamentos interpessoais, nos deparamos com esses dois aspectos presentes nessa afirmação atribuída ao pensador Arthur Schopenhauer, a saber, de que – a vida humana é uma constante oscilação entre a ânsia do ter e o tédio do possuir. De fato, essa afirmação sintetiza objetivamente o paradoxo existencial que caracteriza a lógica consumista moderna – a mesma que Bauman descreve como marca da modernidade líquida, onde – o consumo tornou-se o meio pelo qual os indivíduos constroem sua identidade e dão sentido às suas vidas, “mas o problema é que as identidades, como os produtos, tornam-se rapidamente obsoletas” (Bauman, 2008, p. 21).

Na identidade, o desejo não é orientado pelo valor do ser, mas pela incessante necessidade de adquirir algo novo. O “ter” converte-se em promessa de plenitude, enquanto o “possuir” rapidamente se esvazia de sentido, gerando um ciclo contínuo de frustração e busca. Aqui se descortina para nós um dos sintomas da sociedade líquida identificado por Bauman em nossos dias e que dita regras entre as nações e seus governantes, ou seja, a lógica do consumo ininterrupto. Neste sentido, vamos percebendo que o sujeito contemporâneo, movido pela ânsia de ter, é capturado por uma economia simbólica que transforma o desejo em mercadoria e o prazer em consumo. Assim, o tédio que sucede a posse não é mero cansaço, mas a evidência de que a satisfação foi deslocada do campo do ser da – relação autêntica, do encontro, da criação – para o campo do ter, onde nada se fixa e tudo se dissolve.

É válido salientar ainda que esse paradoxo revele a tensão entre o transitório e o permanente, entre o desejo que é abertura e o consumo que o caracteriza pontuados reiteradas vezes por Bauman em seu pensamento. O tédio de possuir é, em último caso, um sintoma que manifesta o vazio produzido pela substituição do sentido pela funcionalidade, e da experiência pela acumulação. O sujeito líquido, do qual Bauman nos fala, ao buscar incessantemente novos objetos, pessoas ou sensações, tenta preencher a ausência de enraizamento que a própria fluidez do mundo contemporâneo impõe. Como em Bauman, a ética do consumo destrói a possibilidade de duração – e, com ela, o próprio espaço da alteridade e do cuidado, pois, como ele mesmo vem nos dizer – a liberdade prometida pelo mercado é uma liberdade de escolher entre produtos – não a liberdade de escolher o próprio modo de vida (Bauman, 2001).

À luz do que vimos acima, podemos perceber o quão desafiador tornou-se a assumir a sociabilidade como um princípio para construção de um agir ético por parte de cada indivíduo cada vez mais imersos na lógica excludente do mercado de consumo que rege a sociedade em todos os âmbitos. Isso nos mostra que cada vez mais

O ser humano, homem e mulher, enfrenta influências externas, as experimenta e forma-se ao refleti-las ou assimilá-las em acordo com o que compreende. Ou seja, os seres humanos podem ser condicionados por seus pensamentos e demais aspectos subjetivos, mas também, são extremamente sensíveis e sugestionáveis pelos fatores externos que presenciam e vivenciam com amizades / inimizadas, círculos sociais / isolamento, estrutura / desestrutura familiar e econômica, entre outros [...] (Cassol, 2021, p.103).

Em face do que foi apresentado, a construção do cenário social e de suas múltiplas conexões e vínculos, recebe influência de várias realidades que estão em constante mudança, reflexo da dinamicidade que brota do homem enquanto protagonista do desenvolvimento psicossocial e ético da sociedade. É importante frisar que, essa diversidade de fatores somados vão nos revelando gradualmente a complexidade da humanidade de cada indivíduo bem como de todas as estruturas que o circundam. Esses pontos acima abordados vão nos apontando também que a crise ética do mundo contemporâneo, conforme Bauman nos mostra em seus escritos está diretamente relacionada à ausência de vínculos humanos profundos e ao distanciamento do outro.

De forma pontual, a análise estruturada por Bauman sobre a sociedade contemporânea, fortemente marcada pela lógica do consumo, vamos compreendendo que a experiência existencial de cada sujeito é atravessada por uma tensão permanente entre desejo e frustração, aquisição e descarte, promessa e liberdade, e sobretudo, a sensação de um vazio cada vez forte.

Nesse cenário tão controverso, a vida social organiza-se menos em torno da estabilidade, da duração e do compromisso e mais segundo a lógica da mobilidade, da fluidez e da contínua substituição. Nesta perspectiva, Bauman vai nos mostrando que a sociedade atual vem deixando gradualmente de buscar a solidez das relações, das identidades e dos projetos de vida, passando, assim, a ser regida cada vez mais por uma transitoriedade estrutural cada vez mais acelerada (Bauman, 2001). É nesse horizonte que situamos a condição paradoxal do indivíduo contemporâneo, o qual vive entre a ânsia incessante do ter e o tédio imediato da posse. De fato, como observamos em BAUMAN (2018, p. 19), 'a cultura contemporânea da sociedade de consumidores é governada pelo preceito: se você pode fazer, então, deve fazer.

Seguindo essa lógica do consumo apontada por Bauman como um dos grandes agravantes da convivência social na atualidade, perceberemos que a ânsia de ter bens de consumo aponta para outras duas realidades existenciais que marcam o sujeito contemporâneo cada vez mais fragmentado: a insatisfação e a carência. Para ele, a sociedade de consumo não se sustenta pela satisfação de necessidades, mas pela produção contínua de desejos.

Diferentemente da classe produtora, por assim dizer, orientada pela segurança material e pela durabilidade, a cultura consumista depende da gradual renovação das carências, pois somente o desejo insatisfeito mantém o mercado em funcionamento

(Bauman, 2008). Sempre surgirão versões mais atualizadas do mesmo produto, ou novas coisas do mesmo seguimento de utilidades fomentando cada vez mais o sentimento de insatisfação e descarte do atual e detrimento do novo. Nesse sentido, o consumidor ideal não é aquele que alcança sua realização, mas sim, aquele que permanece em estado contínuo de expectativa. É justamente por isso que, nessa circunstância, o consumismo torna-se um mecanismo simbólico de construção identitária. Aqui, o ato de comprar não se dá simplesmente pela utilidade concreta do objeto desejado, mas pela necessidade pertencimento e de reconhecimento.

Esse comportamento, conforme nos mostra Bauman, é estruturalmente frágil, pois o valor simbólico do que é adquirido se deteriora rapidamente diante do surgimento do novo. O desejo, assim, não encontra repouso, sendo constantemente reativado por estratégias de marketing que exercem uma pressão social de contínua atualização. Nosso autor observa ainda que essa dinâmica vem produzindo uma subjetividade marcada pela inquietação, pois a felicidade torna-se sempre adiada, situada no próximo lançamento, na próxima experiência individual, na próxima aquisição e, assim, o presente vai perdendo seu peso uma vez que é vivido como um mero intervalo entre uma compra e outra. Nisso, forma-se o que poderíamos chamar de uma economia afetiva da insuficiência, na qual nada é bastante por muito tempo (Bauman, 2008). Isso posto, vamos percebendo que a ânsia do ter, longe de responder às carências reais de cada pessoa, constitui-se como resultado de uma carência fabricada socialmente.

Como estamos percebendo, a lógica do consumo, da produção acelerada de bens e da recorrente insatisfação do sujeito contemporâneo marca fortemente o nosso cenário social e aponta para outras realidades emergentes que requerem nossa atenção: a lógica do descarte, e a da fragilidade dos vínculos. Dentro desse ciclo, se o desejo sempre renovado move o consumo, o tédio garante a sua continuidade.

Aqui nos deparamos com uma das principais problemáticas elencadas por Bauman nesse contexto: na modernidade líquida proposta por ele, a posse duradoura deixa de ser um ideal e passa a ser um obstáculo à mobilidade exigida pelo sistema. Nesta perspectiva, aquilo que permanece por muito tempo perde valor, torna-se pesado e defasado, por que não dizer, indesejável. Assim sendo, a cultura contemporânea vai instituindo gradualmente a pedagogia do descarte (Bauman, 2005) que, infelizmente não se prendeu unicamente aos bens materiais, mas vem se ramificando a outras realidades da vida.

Diante dessa realidade tão aporética que alcança as relações afetivas, os compromissos profissionais, a pertença comunitária e, sobretudo, as identidades pessoais, vamos percebendo que a capacidade de cada indivíduo de estabelecer vínculos que permaneçam e se renovem torna-se cada dia mais frágil. Realmente, “[...] o desejo de completude (vão e ilusório, é certo) está presente desde o alvorecer da civilização” (BAUMAN, 2018 p. 15), porém vem sendo constantemente bombardeado pela força do provisório. Ainda que soe como um trocadilho, na cultura atual, conforme nos aponta Bauman, a única coisa perene é tudo aquilo que é fluido, transitório. Como argumenta Bauman (2004), os vínculos passam a ser avaliados segundo critérios de conveniência e satisfação imediata, e não mais a partir da ótica do compromisso e da responsabilidade. Em suma, a lógica da sociedade de consumo, centrada na satisfação individual imediata, dificulta a construção de vínculos solidários e compromissos duradouros e a ética da responsabilidade cede lugar à estética da escolha.

Isso posto, vamos constatando que estamos diante de um efervescente drama antropológico da modernidade líquida: o desejo incessante mantém o sujeito em contante movimento, o descarte impede qualquer enraizamento e a liberdade prometida revela-se restrita às opções de mercado. O resultado de tudo isso é uma existência marcada pela instabilidade, pela insegurança e pela fragilização dos laços humanos. A crítica de Bauman, portanto, nos permite entender que o real problema do consumismo não é simplesmente uma questão econômica, mas existencial e ética, pois, ao corroer a duração das experiências e reduzir a liberdade à lógica de uma mera escolha comercial, a sociedade líquida compromete claramente a possibilidade de relações fundadas na responsabilidade, no cuidado e no reconhecimento do outro. Portanto, recuperar tais dimensões exige repensar urgentemente, o valor da dignidade humana fazendo-nos enxergar bem além do preço e do valor das coisas e pessoas a nossa volta.

5 A DIGNIDADE HUMANA E A ÉTICA DO CUIDADO: UM DIÁLOGO ENTRE BAUMAN E O PRINCIPIALISMO BIOÉTICO

Este quarto capítulo do nosso trabalho tem por finalidade estabelecer uma linearidade entre o pensamento de Bauman e a visão da Bioética acerca da dignidade humana tendo como eixo norteador o paradigma principialista proposto pelo pensamento Bioético. De fato, a Bioética vem nos afirmar a dignidade humana como um princípio normativo fundamental pautado na proteção da vida, na autonomia e na justiça das decisões acerca da existência humana.

Bauman, por sua vez, à luz do seu conceito de sociedade líquida, nos mostra que atualmente o ser humano vem sendo tratado como objetos descartáveis corroendo vínculos e responsabilidades éticas. Nesse sentido, perceberemos que a Bioética nos oferece critérios práticos que visam salvaguardar a pessoa diante desse contexto tão aporético diagnosticado por Bauman em seus estudos. Portanto, pretendemos mostrar que, tanto Bauman quanto a Bioética convergem na defesa de uma ética do cuidado e da responsabilidade pelo outro, reconhecendo que a dignidade não é apenas algo abstrato, mas compromisso concreto com a vulnerabilidade humana.

5.1 A modernidade líquida e a erosão da dignidade: uma crítica de Bauman

De fato, o tema da dignidade humana no cenário pós-moderno analisado por Bauman tornou-se um fundamento normativo dos direitos humanos, da vida comum é consequentemente, do agir ético de cada sujeito. Porém, como percebemos até agora, essa centralidade discursiva sobre a dignidade humana contrasta claramente com a fragilidade de sua vivência prática. Em um mundo marcado pela mercantilização das relações sociais, pelo gritante crescimento das desigualdades econômicas e pelo acelerado desenvolvimento tecnológico e científico que tem potencializado ferozmente a lógica do descarte apresentada por Bauman em seus escritos e capaz de intervir diretamente na vida biológica, a dignidade humana parece simultaneamente proclamada e ameaçada.

Hoje, o desenvolvimento das biotecnologias vem ampliando exponencialmente as possibilidades terapêuticas e de cuidado, porém, tais práticas, quando não bem compreendidas e administradas podem expor o ser humano a novas formas de

instrumentalização, ao passo que dinâmicas econômicas excludentes produzem populações inteiras consideradas supérfluas, ou como nos diria o próprio, Bauman, efêmeras.

Assim, a questão central deixa de ser apenas o reconhecimento da dignidade para tornar-se o problema de sua proteção concreta. É nesse contexto que percebemos a importância da análise crítica de Bauman e da Bioética para vislumbrarmos um caminho que venha sanar tais realidades de conflito. Isso posto, notamos que a dignidade humana deve ser compreendida como categoria simultaneamente, ética, relacional e política, exigindo de cada pessoa, não somente um simples crítica estrutural mas instrumentos práticos de proteção.

Partindo desses pressupostos, a análise de Bauman nasce do diagnóstico de que a modernidade desenvolveu a capacidade de dissolver vínculos estáveis e transformar relações humanas em meras conexões frágeis, orientadas na grande maioria das vezes, pela lógica do consumo, ou mesmo da autopromoção. Nessas condições, os indivíduos passam a ser avaliados segundo sua utilidade econômica e capacidade de adaptação ao mercado, o que gera consequentemente, um sistemático processo de exclusão social onde aqueles que não se encaixa nos padrões de produtividade tornam-se invisíveis. Acerca disso, nosso autor se posiciona de forma contundente ao afirmar que,

Vidas desperdiçadas são o resultado inevitável da modernização. São os excedentes humanos produzidos pelo processo econômico, pessoas que não se ajustam mais à ordem social dominante e que, por isso, tornam-se redundantes supérfluas, descartáveis (Bauman, 2005, p. 12).

Percebamos diante do que nos afirma o autor, que a dignidade humana nesse cenário, deixa de ser reconhecida como um valor intrínseco ao sujeito e passa a depender de critérios de desempenho, revelando para cada um de nós que, não é apenas uma questão econômica, mas moral, pois, instala-se aí o que a famigerada cultura da indiferença, ou como o próprio Bauman chama, uma cultura adiaforizada. A afirmação de Bauman revela-nos ainda, antes de tudo, uma ferida existencial preocupante: quando a sociedade passa a medir o valor do ser humano por sua utilidade econômica, a própria condição de pessoa é ameaçada.

As vidas desperdiçadas não são apenas estatísticas sociais, mas histórias interrompidas, rostos esquecidos, sonhos silenciados pela lógica da eficiência e do desempenho. Nesse contexto, o drama não é somente material, mas simbólico: o indivíduo deixa de se sentir necessário, reconhecido, pertencente a um meio de vivências e surge, então, uma solidão profunda, a experiência de ser invisível em meio à multidão. Existencialmente falando, isso implica numa perigosa perda de sentido, pois o ser humano se constitui na relação e no reconhecimento do outro. Bauman nos convida, assim, a resgatar uma ética do cuidado que devolva humanidade aos vínculos, recordando que ninguém é excedente quando visto como pessoa e cada vida, antes de qualquer função, é presença única e insubstituível no mundo. Por isso, nos recorda (Bauman 1997, p. 64): “A responsabilidade moral é a primeira realidade do eu, anterior a qualquer cálculo racional ou norma institucional. Somos responsáveis pelo outro antes mesmo de qualquer contrato”.

Assim sendo, Bauman nos recorda que a ética nasce no encontro vivo com o outro, antes de qualquer regra escrita ou acordo formal. Não é o cálculo que nos move, mas a sensibilidade de reconhecer, no rosto alheio, uma vulnerabilidade que nos interpela silenciosamente. Somos responsáveis porque somos humanos, porque coexistimos, porque a dor do outro nos alcança. Essa responsabilidade primeira é quase um chamado do coração, anterior à lei, anterior ao interesses de qualquer espécie. Assim, cuidar deixa de ser obrigação externa e torna-se gesto espontâneo de humanidade compartilhada conforme nos ensina tão bem o pensamento bioético de um modo geral.

5.2 A bioética como ética aplicada à proteção da vida

À luz do que já refletimos até aqui sobre a dignidade humana tendo como eixo norteador o pensamento de Bauman acerca dessa temática, iremos agora fazer uma breve incursão sobre o referido tema tendo por base a Bioética como plano de fundo. Para tanto, iniciaremos apresentando sua etimologia que nos oferece uma análise tanto dos pressupostos biológicos que endossam a dignidade da pessoa humana em sua totalidade psicossomática, quanto morais e éticos marcadamente presentes na historicidade da sociedade, e particularmente, nos indivíduos que a compõem.

5.2.1 Etimologia do termo bioética

No que concerne a sua etimologia, a

Bioética é um neologismo derivado das palavras gregas *bios* (vida) e *ethike* (ética); pode-se defini-la como sendo o estudo sistemático das dimensões morais – incluindo visão, decisão condutas e normas morais – das ciências da vida e do cuidado da saúde, utilizando uma variedade de metodologias éticas num contexto interdisciplinar (Barchifontaine, 2004, p. 62).

Ao formular esse termo, Potter, como diz Barchifontaine, não escolhe esses dois termos de língua grega por acaso. Ele “escolheu *bio* para representar o conhecimento biológico, a ciência dos sistemas vivos, e *ética* para representar o conhecimento dos sistemas de valores humanos” (Barchifontaine, 2004, p. 61). O próprio sentido etimológico de bioética – a união entre *bios*, vida, e *ethike*, cuidado moral com o agir humano – já revela um compromisso profundo com a proteção concreta da existência conforme também. Não se trata apenas de normas técnicas, mas de uma atenção sensível à vida em sua fragilidade. Essa perspectiva dialoga profundamente com Bauman, que denuncia uma modernidade capaz de tornar pessoas descartáveis e invisíveis. Assim, a bioética surge como resistência ética a essa lógica, reafirmando que cada vida possui valor irredutível. Cuidar da vida, portanto, é reconhecer a dignidade humana antes de qualquer utilidade social.

Etimologicamente, vê-se qual é o foco da Bioética, ou qual é o objetivo de suas reflexões: a pessoa humana, de sua concepção, ao seu nascimento e morte. Ou seja, “a bioética consiste [...] no estudo da moralidade da conduta humana na área das ciências da vida, procurando averiguar o que seria lícito ou científico e tecnicamente possível” (Arruda, 2013, p.19). Observemos que a definição de Severino compreende a bioética como um espaço de discernimento: não basta que algo seja tecnicamente possível, é preciso perguntar se é moralmente justo. Ela nos lembra que a ciência, sem orientação ética, pode perder de vista a centralidade da pessoa humana. Nesse ponto, o pensamento de Zygmunt Bauman ajuda a aprofundar a reflexão: em uma modernidade marcada pela fluidez e pela fragilidade dos vínculos, a dignidade humana corre o risco de ser relativizada pela lógica da eficiência e do consumo. Assim, a bioética surge como resistência, reafirmando que o valor da vida não pode ser reduzido ao que é útil, produtivo ou viável tecnicamente.

De uma forma muito maleável, a Bioética transita por muitas áreas do conhecimento, como por exemplo, “psicologia, direito, biologia, antropologia, sociologia, ecologia, teologia, filosofia etc., observando as diversas culturas e valores” (CNBB, 2006, p. 94). Partindo dessa visão interdisciplinar, que na Bioética, seus estudiosos, ou mesmo, “todos os cientistas abraçam um novo paradigma para cada tipo de razões e em geral para diversas razões ao mesmo tempo” (Reale, 2006, p. 11) nos deparamos com o seu vasto campo de abordagem hermenêutica e ontológica.

O fato de possuir esse caráter interdisciplinar, não necessariamente, vem significar uma fragilidade do pensamento que vai buscar respaldo em campos diversos do conhecimento visando solidificar seus conceitos de acordo com as realidades e suas respectivas necessidades. Isso só nos confirma o que afirmava Karl Popper, a ciência é falível, porque é ciência humana (Reale, 2006). Partindo dessa afirmação, a necessidade de complementaridade que a Bioética, assim como todos os saberes possuem, afinal de contas, todos eles são produtos do intelecto humano, e por isso, são falíveis, limitados. Somente quando esses muitos saberes se coadunam em forma de um grande conjunto é que o conhecimento agrega a si caracteres de veracidade frente à sociedade, quer seja acadêmica ou não e, o mais importante, sempre oferecendo respostas convincentes e condicentes às muitas necessidades que se apresentam a cada instante a uma sociedade onde “o homem está mergulhado, literalmente, no mundo da tecnologia (Arruda, 2013, p. 17).

Diante do que já refletimos, vamos percebendo que a Bioética, em seu corpo metodológico, assim como em muitas áreas do conhecimento humano, busca responder à

[...] interrogação de todas as interrogações para a humanidade – o problema que subjaz a todos os outros e que mais do que qualquer outro suscita o nosso interesse – é a determinação do lugar que o homem ocupa na natureza e das suas relações com o universo das coisas. (Mondin, 1980, p. 7).

O intuito da Bioética, assim como o de tantos seguimentos do conhecimento, é justamente de estabelecer, ou melhor, analisar essa conexão do homem com a realidade que o constitui não obstante as contingências que lhe são inerentes. Eis aqui a grande vantagem da visão interdisciplinar que a Bioética nos oferece para essa incursão permitindo-nos ir do teórico ao prático.

Neste ínterim, se Bauman nos oferece uma crítica estrutural da sociedade

contemporânea, a Bioética surge como o campo de intervenção prática. Nesta perspectiva, Van Rensselaer Potter entende a mesma como uma ponte entre a ciência e os valores humanos que deverem reger a vida humana em todos os seus estágios ou realidades. Para ele,

A Bioética é a combinação de conhecimento biológico com o conhecimento dos sistemas de valores humanos; é a ponte entre ciência e humanidade necessária para a sobrevivência da humanidade (Potter, 1971, p. 2).

A proposta inaugura uma ética voltada não apenas para os princípios abstratos, mas para decisões concretas envolvendo saúde, pesquisas e políticas públicas em sua múltiplas áreas e, assim sendo, a dignidade humana torna-se um critério regulador de toda e qualquer ação humana. Entretanto, para que essa proteção se efetive no cotidiano institucional e pessoal, faz-se necessária uma metodologia que possibilite a cada pessoa deliberar moralmente e de forma sistemática sobre as realidades, atos opiniões que regem as relações interpessoais na sociedade. É nesse ponto que se insere de forma objetiva, o paradigma principialista sobre o qual dissertaremos agora.

5.2.2 O paradigma principialista como metodologia de proteção à dignidade

O principialismo formulado e proposto por Tom Beauchamp e James Childress, consolidou-se como a abordagem mais difundida na Bioética contemporânea, especialmente na prática clínica. De forma muito clara, seu principal objetivo é oferecer um conjunto de referenciais capazes de orientar decisões morais em situações complexas. Segundo os autores

O respeito à autonomia, a não maleficência, a beneficência e a justiça fornecem uma estrutura básica para a análise moral dos problemas biomédicos e para a proteção dos direitos e do bem-estar das pessoas envolvidas (Beauchamp; Childress, 2013, p.13).

Assim, identificamos que os princípios bioéticos acima elencados formam uma espécie de bússola moral que orienta o cuidado com a vida, lembrando que toda decisão deve proteger, e nunca ferir, a pessoa concreta. E é justamente aqui que podemos enxergar a preocupação ética explicitada por Bauman em seus escritos.

Tendo por plano de fundo o cenário sociopolítico, econômico e familiar, isto é, o campo das relações interpessoais, Bauman adverte que a sociedade contemporânea frequentemente ignora essa bússola, tratando seres humanos como meios, números ou sobras do sistema e o que a bioética propõe como garantia de direitos, a modernidade líquida muitas vezes dissolve na indiferença. Por isso, ambos convergem ao afirmar que a dignidade não pode depender da utilidade, mas do simples fato de existir. Reconhecer isso é, sem sombra de dúvidas, reaprender a olhar o outro com responsabilidade e humanidade. Portanto, o principialismo nos leva a uma reflexão sobre a prática da alteridade que deve perpassar o agir científico bem como as demais interações interpessoais tendo na pessoa humana, seu centro de gravitação.

Vejamos agora, como cada um desses quatro princípios do principialismo são conceituados pela Bioética.

a. Autonomia: aqui somos chamados a enxergar o sujeito como agente moral, ou seja, compreendê-lo como alguém capaz de pensar, escolher e responder por seus atos, e não como mero objeto de decisões alheias. Trata-se de admitir sua liberdade, consciência e responsabilidade diante do bem e do mal. Esse reconhecimento confere valor à sua voz, às suas escolhas e à sua história. Assim, a pessoa deixa de ser passiva e torna-se protagonista ético de sua própria existência. Como nos diz Moser (2004 p. 31), ela seria “como uma espécie de princípio primeiro e fundamental de uma nova postura Global, acerca do relacionamento paternalista entre médico e paciente”, mas também como nos mostra Bauman, nas outras formas de interações interpessoais. Percebemos que esse princípio visa estabelecer uma proximidade entre as pessoas não obstante sua posição social, mas partindo da dignidade que lhe é intrínseca. Dessa forma,

Violar a autonomia de uma pessoa é tratá-la meramente como um meio, de acordo com os objetivos de outros, sem levar em conta os objetivos da própria pessoa [...]. O respeito à autonomia obriga os profissionais a revelar as informações, verifica e assegurar o esclarecimento e a voluntariedade, encorajar a tomada de decisões adequadas (Beauchamp, 2002, p. 143-144).

Como se vê, o princípio da autonomia emerge de uma realidade de alteridade que não enxerga fronteiras para auxiliar a quem precisa, respeitando obviamente, a

individualidade de cada pessoa seus diretos mais essenciais. Se nos guiarmos por sua etimologia, veremos que a palavra autonomia,

é derivada do grego *autos* (“próprio”) e *nomos* (“regra”, “governo” ou “lei”), foi primeiramente empregada como referência à autogestão ou ao governo das cidades-estados independentes gregas. A partir de então, o termo *autonomia* estendeu-se aos indivíduos e adquiriu sentidos muito diversos, tais como os de autogoverno, direitos de liberdade, privacidade, escolha individual, liberdade de vontade, ser o motor do próprio comportamento e pertencer a si mesmo (Beauchamp, 2002, p. 137).

Tomando por base sua etimologia, vemos que a pessoa, o indivíduo em sua totalidade, é impelido a viver sua autonomia, ou autoconhecer-se e partindo dessa realidade, ele é chamado a vivenciar essa sua singularidade na sociedade, “agora trata-se de sujeitos autônomos, que estabelecem relações interpessoais, compartilham decisões em parceria e no gozo de plenos direitos” (Pessini, 2002, p. 20). A autonomia também pode ser conhecida como respeito à pessoa.

b. Beneficência ou não-maleficência: toda a ação na área da saúde deve objetivar o bem estar das pessoas e evitar, portanto, os danos corporais e mentais de todo aquele que se submete a algum procedimento médico. Toda ação de prestadores de serviços, instituições e profissionais sempre devem estar voltados para a melhoria da saúde e do bem-estar de cada pessoa mesmo no caso de experimentações em seres humanos.

Se partirmos de sua etimologia veremos que o seu *telos* é justamente o bem do próximo. Segundo Leocir Pessini,

Beneficência – de bonum facere (latim, fazer o bem ao paciente). É o critério mais antigo da ética médica, deita suas raízes no paradigma hipocrático da medicina. No juramento de Hipócrates é dito: “Aplicarei os regimes para o bem dos doentes, segundo o meu saber e a minha razão, e nunca para prejudicar ou fazer o mal a quem quer que seja. A ninguém darei, para agradar, remédio mortal ou conselho que o induza a destruição. Também não fornecerei a uma senhora pessário abortivo. [...] Na casa aonde eu for, entrarei apenas pelo bem do doente, abstendo-me de todo mal voluntário, de toda sedução” (Pessini, 2002 p. 20-21).

Tomando por exemplo esse trecho do juramento de Hipócrates, fica notório o

sentido da beneficência que é o outro independentemente da circunstância na qual ele possa se encontrar. “As máximas deste critério são: “fazer o bem”, “não causar dano”, “cuidar da saúde”, “favorecer a qualidade de vida”. No ocidente se resumem em duas máximas: “*Non nocere*” e “*bonum facere*” (Pessini, 2002 p. 20-21).

É de suma importância fazer-se uma ressalva quanto ao fato do termo beneficência ter por termo correlato não-maleficência, uma vez que essa sinonímia não é bem aceita, e alguns autores no campo da ética biomédica ainda preferem abordá-los separadamente. Sobre essa distinção, vai dizer Antônio Moser:

No que se refere ao princípio da *não-maleficência*, alguns estudiosos preferem simplesmente incluí-lo no da beneficência. Seria uma espécie de contraponto [...]. Outros, porém, preferem manter a distinção, pois no primeiro caso se considera a ação enquanto destinada a conseguir certos objetivos, e no segundo, ressalta-se que não é qualquer ação teoricamente benéfica que se justifica [...]. De fato, a não maleficência, a não ser confundida como má vontade, não considera tanto o ângulo da intencionalidade, mas ressalta o do resultado da ação (Moser, 2004, p. 321).

O princípio da não maleficência determina a obrigação de não infligir dano intencionalmente. Trazendo essa ideologia para o campo da ética médica dir-se-ia que “acima de tudo (ou antes, de tudo), não causar dano” (Beauchamp, 2002, p. 209).

c. Justiça: quando falamos de justiça, somos remetidos a princípios de igualdade e de justa distribuição de bens e serviços. De certa forma ela vai dizer que devemos “dar a cada um o que é seu” (Arruda, 2013, p. 22) por direito, e nada mais que isso. Segundo Moser,

O princípio da justiça não apenas deve estar sempre presente, mas também sempre de novo confrontando com a realidade, para ajudar discernir o que é de fato necessário e supérfluo, no contexto de uma sociedade que tende a fazer sempre novas restrições aos denominados benefícios (Moser, 2004, p. 322).

Parafraseando, dir-se-ia: dar aos homens o que é dos homens, segundo suas realidades de vida, e conseqüentemente, buscando sanar as necessidades que lhes são intrínsecas de modo equânime. Nesse contexto, Beauchamp apresenta-nos seis características da justiça, ou seja, a justiça como proporcionalidade natural, como liberdade contratual, como igualdade social, como bem estar coletivo, como equidade, e como distributiva. Esta última por sua vez apresenta seis pontos:

1. A todas as pessoas uma parte igual;
2. A cada um de acordo com sua necessidade;
3. A cada um de acordo com seu esforço;
4. A cada um de acordo com sua contribuição;
5. A cada um de acordo com seu merecimento;
6. A cada um de acordo com as trocas do livre mercado (Beauchamp, 2002, p. 355-356).

O Principlismo, contudo, tem como eixo principal o ser humano e sua dignidade, sua vida frente às necessidades sociais que a cada dia se intensificam, como bem nos mostra Bauman em seus escritos. É válido salientar que, diferentemente da crítica sociológica baumiana, que atua de forma mais direta no nível macroestrutural, o principlismo opera de forma mais objetiva, no nível microético, oferecendo critérios concretos de decisões clínicas, pesquisas com seres humanos ou mesmo formulação de protocolos institucionais. Ele traduz a dignidade em instrumentos práticos de ação. Contudo, se aplicado isoladamente, o modelo corre o risco de limitar-se a um mero formalismo individualista, desconsiderando desigualdades estruturais. Justamente por isso que suas articulações com perspectivas sociais críticas tornam-se indispensáveis.

Diante daquilo que refletimos até agora, podemos perceber que a dignidade humana não pode ser reduzida a uma mera proclamação retórica, mas, sim, exige uma análise crítica das estruturas que produzem exclusão, instrumentos concretos de decisão moral e compromisso político com justiça social. Nesse sentido, Bauman denuncia fortemente a produção de vidas descartáveis por parte da sociedade de consumo que dita as regras do convívio social hodiernamente. Nesse contexto, a Bioética emerge fortemente como o campo da ciência filosófica e teológica também que analisa de forma sistemática o horizonte sociopolítico tão carente de reconhecimento e diálogo. Assim a dignidade revela-se tarefa coletiva e permanente, pois proteger cada vida humana contra qualquer espécie de instrumentalização é um critério moral indispensável a uma verdadeira ética do cuidado.

5.2.3 Pessoa e dignidade humana na contemporaneidade: um diálogo entre personalismo, principialismo bioético e Bauman

Como podemos observar ao longo desta nossa reflexão, refletir sobre quem é a pessoa e o que significa afirmar sua dignidade tornou-se uma tarefa ética urgente em nosso tempo, pois, se por um lado a modernidade ampliou direitos de reconhecimentos formais, por outro, produziu novas formas de vulnerabilidade, descartabilidade e invisibilidade social como bem nos apontou Bauman. É justamente nesse contexto tão fluido que situaremos as três linhas de pensamento supracitadas. Nele, o personalismo, o paradigma principialista e o pensamento de Bauman nos oferecem perspectivas complementares para repensarmos a condição humana hodiernamente, pois, em comum, esses referenciais teóricos apontam para mesma direção que é defesa de que a pessoa jamais pode ser reduzida a coisas, meio ou função, mas deve ser reconhecida como sujeito moral dotado de valor intrínseco.

Ao observarmos o pensamento personalista, percebe-se que ele parte da afirmação ontológica de que a pessoa é um fim em si mesma. Mais do que um indivíduo unicamente biológico ou um agente produtivo, ela é um ser relacional, livre, consciente e responsável, cuja dignidade é constitutiva e não adquirida. Em seu pensamento, Mounier vem nos mostrando que a pessoa não é um objeto entre objetos, mas uma presença viva irreduzível a qualquer utilização (Mounier, 1964). Nessa perspectiva, fica claro que a dignidade não depende do desempenho, autonomia funcional ou uma mera utilidade social, mas do simples fato de existir como ser humano. Percebamos aqui que,

A reflexão filosófica personalista parte da ideia central de que uma pessoa nunca se poderá reduzir a um objeto, sendo um eu-sujeito inviolável, livre, criador e responsável; além disso, a pessoa, incarnada num corpo e mergulhada num devir histórico é comunitária por sua íntima constituição. O modo ético do personalismo pretende, portanto, promover a verdade integral do homem. Por isso, uma reflexão Bioética que queira permanecer humana e humanizadora, na elaboração dos seus critérios morais, deve partir do Homem integral como pessoa; de facto, a pessoa humana é o valor constitutivo, transcendente, intocável e normativo, tanto na reflexão ética, como de toda a prática que quiser permanecer plenamente humana e moral (Leone, 2001, p. 839-840).

Essa compreensão impede qualquer hierarquização entre vidas mais ou menos valiosas, de forma muito direta um fundamento decisivo à ética contemporânea e como podemos perceber, tal concepção é aprofundada quando se reconhece o caráter relacional da pessoa. Realmente, o humano se realiza no “Eu-Tu”, isto é, no encontro que reconhece o outro como sujeito e não como um objeto manipulável (Buber, 1974). A dignidade, portanto, não é apenas um atributo interno, mas algo que se confirma no modo como nos dirigimos ao outro. Nesse sentido, tratar alguém como coisa, número ou mero recurso, em si, já constitui uma violação de sua condição pessoal. A pessoa digna é, portanto, aquela que é reconhecida em sua singularidade e inserida em vínculos de corresponsabilidade naturais.

Isso posto, observemos que essa matriz antropológica encontra uma forte ressonância prática no paradigma principialista da bioética. Como já visto anteriormente, tais princípios operam com critérios normativos mínimos para proteger a pessoa em contextos biomédicos, o que não os prendem necessariamente a esse campo da ciência, pois, embora formulados numa linguagem procedimental, tais princípios expressam uma sólida base moral personalista, onde respeitar a autonomia é reconhecer o sujeito como agente moral; promover a beneficência e evitar danos significa proteger a integridade e assegurar a justiça é impedir discriminações e exclusões. Assim sendo, o principialismo traduz a dignidade em práticas concretas de cuidado, decisão compartilhada e, sobretudo, equidade, pois o ser humano é por natureza “ser-relação” (Leone, 2001, p. 840).

De fato, em nossos dias, conforme nos apontou Bauman em seus escritos, a aplicabilidade e a vivência desses princípios vêm enfrentando profundos desafios. Em sua análise da modernidade líquida, nosso autor nos deixa claro que as relações tornaram-se frágeis, fortemente marcadas pelo consumo, pela cultura do descarte ou mesmo pela lógica da eficiência (Bauman, 2001). Nessa dinâmica, as pessoas passam a ser avaliadas por sua utilidade, produtividade ou capacidade de consumo e quando deixam de corresponder a tais critérios – doentes, pobres, migrantes, idosos – tornam-se quase que simples resíduos humanos à mercê da lógica fluida e excludente que dita o ritmo da sociedade contemporânea (Bauman, 2005). Nesse cenário, a dignidade humana corre o sério risco de ser reduzida a um mero discurso totalmente esvaziado por práticas que transformam pessoas em objetos substituíveis.

À luz do que refletimos até agora, vamos percebendo que estamos diante de um grande paradoxo contemporâneo. Nunca se falou tanto em direitos humanos e

dignidade, em contrapartida, nunca se houve tanta solidão, exclusão e indiferença sociais. Isso nos mostra que o problema não é simplesmente normativo, mas cultural. Aqui, a fragilidade dos vínculos enfraquece o senso de responsabilidade pelo outro fazendo com que a ética deixe de ser um compromisso comunitário e torne-se uma escolha privada e, portanto, seletiva. De fato, para Bauman, a moral nasce do encontro com a vulnerabilidade do outro, que nos interpela antes de qualquer regra (Bauman, 1997). Aqui, sua crítica se aproxima do personalismo ao recolocar a responsabilidade como núcleo da experiência ética.

Correlacionando essas perspectivas, podemos dizer que a noção contemporânea de pessoa digna exige três dimensões integradas. Primeiramente, uma base ontológica que nos aponta a dignidade humana como uma realidade intrínseca e inata do sujeito, como nos mostrou o personalismo, não podendo, portanto, ser relativizada por critérios utilitários. Em segundo lugar, uma dimensão normativa e institucional, pois os princípios bioéticos nos oferecem instrumentos práticos para proteger essa dignidade nas decisões concretas, sobretudo em situações de vulnerabilidade. E por fim, uma dimensão sociocultural realizada. Por Bauman cuja advertência vem nos recordar que nenhuma norma será suficiente se a cultura permanecer orientada pela cultura do descarte.

Desse modo, podemos inferir que, ser pessoa digna atualmente significa mais do que possuir direitos formais, mas sim, ser reconhecido como sujeito de valor incondicional, chamado a participar de relações de cuidado e justiça e não ser reduzido a produto mercante ou a um mero dado estatístico. A dignidade se realiza quando a autonomia é respeitada, quando o sofrimento é acolhido e sanado e quando a sociedade se organiza de forma que inclua e não exclua ninguém de suas estruturas. Trata-se, portanto, de uma tarefa ética permanente que exige estruturas justas e, ao mesmo tempo, atitudes de corresponsabilidade cotidiana.

Em síntese, o diálogo entre o personalismo, o principialismo e o pensamento baumiano nos revela que a defesa da pessoa não é apenas um princípio abstrato, mas um compromisso de sérias implicações existenciais e sociopolíticas. A pessoa digna, portanto, é aquela cuja vida nunca é tratada como meio, mas como fim em si mesma, cuja vulnerabilidade convoca cuidado e cuja singularidade é reconhecida e respeitada. Em tempos de liquidez e fragmentação, reafirmar essa centralidade talvez seja o gesto mais radical e mais humano que a ética possa nos oferecer atualmente.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desse trabalho, evidenciamos a extensão e a profundidade do campo de reflexão sobre a dignidade humana e como ela deve ser encarada e entendida, sobretudo em nossos dias, em que o ser humano, promotor e fonte da mesma, em muitos momentos é instrumentalizado, seja por outras pessoas, sobretudo no campo sociopolítico e econômico. Ficou claro que, quando vamos tratar da dignidade humana, nos deparamos com um inumerável campo conceitual e interdisciplinar que, juntos, nos oferece uma ossatura capaz de tecer uma argumentação sólida sobre o homem, sua existência e mais ainda, sobre os princípios que regem sua caminhada e vínculos afetivos.

À luz do caminho percorrido, compreendemos que o conceito de pessoa, nascido na tradição filosófica grega como afirmação da racionalidade e pertença à pólis, vai amadurecendo gradualmente até alcançar na modernidade a consciência ética da dignidade como um valor intrínseco a cada pessoa. Porém, as reflexões contemporâneas de Bauman sobre esse mesmo tema, nos revelaram a fragilidade dessa conquista em uma sociedade líquida, fortemente marcada pela indiferença moral e pela adiaforização das relações humanas. Justamente por isso, diante desse cenário tão fluido, faz-se necessário reafirmar a pessoa como um fim em si mesma vem se tornando uma tarefa ética cada vez mais urgente. Dessa maneira, a dignidade deixa de ser mera abstração filosófica e converte-se em compromisso concreto de corresponsabilidade e cuidado.

Partindo desse horizonte cosmológico da filosofia grega onde o ser humano era compreendido, sobretudo como parte da ordem da cidade e do cosmos, até chegarmos à modernidade, claramente marcada pela primazia da subjetividade e da autonomia moral, vamos notando um progressivo aprofundamento do valor da pessoa. E foi justamente aí que notamos a valiosa contribuição do pensamento personalista que reconhece o ser humano não meramente como um ser racional, mas também como sujeito relacional, livre e portador de uma dignidade intrínseca. Desta maneira, o personalismo nos mostra que a existência humana passa a ser compreendida como responsabilidade ética diante do outro, logo, a pessoa é fim em si mesma, fundamento e medida de toda organização social. Ao articular essas perspectivas, compreendemos que a dignidade da pessoa humana pede uma visão integrada. Antes de tudo, ela possui um fundamento ontológico: é intrínseca ao ser

humano e não pode ser reduzida a critérios utilitaristas. Exige também uma dimensão normativa, na qual a bioética oferece caminhos concretos de proteção, sobretudo diante da vulnerabilidade. Por fim, há uma dimensão sociocultural: como adverte Bauman, nenhuma norma será eficaz se a cultura continuar marcada pela lógica do descarte e da indiferença.

Ao percebermos o homem como um ser de relações dentro da modernidade líquida descrita por Bauman, podemos perceber que as relações interpessoais têm se tornado cada dia mais frágeis e provisórias, fortemente marcadas pela lógica do consumo, na qual os vínculos são facilmente criados e descartados. Nesse contexto de mudanças tão rápidas, Bauman nos mostra que o fenômeno da adiaforização dilui o senso de responsabilidade moral pelo outro quase que naturalizando a indiferença e enfraquecendo a experiência do cuidado e da alteridade. Nesse sentido, Bauman nos mostra que o encontro humano deixa de ser compromisso ético para tornar-se uma conveniência momentânea, gerando no ser humano solidão e insegurança, o que relativiza exponencialmente a dignidade da pessoa devido à fugacidade dos vínculos construídos. Diante desse cenário tão incerto, torna-se urgente resgatar a prática de relações sadias e duradouras que tem no cuidado com o outro um dos seus maiores fundamentos.

Quando olhamos a dignidade humana a partir do princípalismo bioético, podemos perceber que as reflexões propostas por Bauman sobre o cuidado com a integridade e a integralidade do outro na sociedade hodierna não são uma constatação simplesmente teórica. Enquanto Bauman denuncia a indiferença moral e a fragilidade dos vínculos da modernidade líquida, os princípios da autonomia, da beneficência, da não maleficência e da justiça oferecem critérios normativos capazes de orientar práticas responsáveis e protetivas da vida humana. Desse encontro emerge a compreensão de que cuidar é reconhecer o outro como pessoa e fim em si mesmo, sem jamais como meio ou objeto que pode ser descartado de acordo com a vontade de terceiros. Assim sendo, a ética do cuidado torna-se resistência à adiaforização, reafirmando a responsabilidade mútua como fundamento indispensável da dignidade humana.

Ao encerrarmos esta reflexão, constatamos que o tema da dignidade humana, em sua natureza interdisciplinar, exige uma vigilância ética permanente. A sincronia entre o progresso técnico e o amadurecimento moral revela-se como o grande desafio da Bioética na atualidade. Sustentamos, fundamentados na herança personalista, que

a relevância da pessoa humana deve sobrepor-se à lógica do descarte da modernidade líquida, convertendo a análise acadêmica em um compromisso concreto de proteção à vida em todas as suas dimensões. Ao refletirmos sobre a dignidade humana na era pós-moderna, compreendemos que a análise de Zygmunt Bauman acerca da sociedade de consumidores nos permite articular as dimensões ontológica, normativa e sociocultural inerentes a sociedade hodierna. Quando olhamos a perspectiva ontológica, reconhecemos que a fluidez das relações contemporâneas fragiliza a compreensão do ser humano como sujeito dotado de valor intrínseco e permanente. No âmbito normativo, percebemos que os direitos e garantias fundamentais passam a enfrentar constantes tensões diante das dinâmicas econômicas e tecnológicas que priorizam o consumo e a produtividade. Já na dimensão sociocultural, observamos que a lógica do “se você pode fazer, então deve fazer” incentiva práticas marcadas pelo individualismo, pela descartabilidade das relações e pela mercantilização da própria existência humana. Dessa forma, entendemos que a dignidade humana necessita ser reafirmada como fundamento ético capaz de orientar as estruturas sociais, jurídicas e culturais da contemporaneidade. Assim, defendemos a construção de uma consciência crítica que valorize a solidariedade, o reconhecimento do outro e a preservação da condição humana em meio às incertezas da pós-modernidade.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Edipro, 2011.

Sêneca. **Cartas a Lucílio**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

ARRUDA, José Severino de. **A aquisição da personalidade do nascituro**. Recife: FASA: 2013.

BARCILONA, Christian de Paul de. **Bioética e início da vida: alguns desafios**. Aparecida: Ideias & Letras; São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. **A arte da vida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

BAUMAN, Zygmunt. **Ensaio sobre o conceito de cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

BAUMAN, Zygmunt. **Ética pós-moderna**. São Paulo: Paulus, 1997.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadorias**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BAUMAN, Zygmunt; LEONCINI, Thomas. **Nascidos em tempos líquidos: transformações no terceiro milênio**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018

BAUMAN, Zygmunt. **Vidas desperdiçadas: a modernidade e seus excluídos**. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BAUMAN, Zygmunt; DONSKIS, Leonidas. **Cegueira moral: a perda da sensibilidade na modernidade líquida**. 1. ed. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

BEAUCHAMP, Tom L.; CHILDRESS, James F. **Princípios de ética biomédica**. 7.ed.Porto Alegre: Artmed, 2013.

BEAUCHAMP, Tom L; CHILDRESS, James F. **Princípios de ética biomédica**. São Paulo, Loyola, 2002.

BUBER, Martin. **Eu e Tu**. Tradução: Newton Aquiles Van Zuben. 4. ed. São Paulo: Moraes, 1974.

CASSOL, Claudionei Vicente; MANFIO, João Nicodemos Martins; SILVA, Sidinei Pithan (org.). **Dicionário crítico-hermenêutico Zygmunt Bauman**. Frederico Westphalen: URI Westph, 2021.

CNBB. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. **A dignidade da vida humana e as biotecnologias**. Instituto Nacional de Pastoral (org.) – Brasília: Edições CNBB.

2006.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Unesp, 1991.

HAN, Byung-Chul. **A sociedade da transparência**. Petrópolis: Vozes, 2012.

HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder**. Belo Horizonte: 2018.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2015.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017.

LEONE, Salvino; PRIVITERA, Salvatore; CUNHA, Jorge Teixeira da (coord.). **Dicionário de bioética**. Aparecida: Santuário, 2001.

LORENZON, Alino. **Atualidade do pensamento de Emmanuel Mounier**. 2. ed. Rio Grande do Sul: Unijuí, 1996.

McCRACKEN, Grant. **Cultura e consumo: novas abordagens ao caráter simbólico dos bens e das atividades de consumo**. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.

MIRANDA, Gilmar. **Emmanuel Mounier: uma análise da pessoa em sua relacionabilidade e em sua eminente dignidade**. 2003. Trabalho de Conclusão de Curso. Faculdade Arquidiocesana de Filosofia. Curitiba: 2003.

MOIX, Candide. **O Pensamento de Emmanuel Mounier**. 5. ed. Tradução: Frei Marcelo L. Petrópolis: Vozes, 1998.

MONDIN, Battista. **O homem, quem é ele?: elementos de antropologia filosófica**. 7. Ed. São Paulo: Paulinas, 1980.

MOSER, Antonio. **Biotecnologia e bioética: para onde vamos?** Petrópolis: Vozes, 2004.

MOUNIER, Emmanuel. **O personalismo**. Tradução: João Bernard da Costa. Lisboa: Moraes, 1964.

NOGARE, Pedro Dalle. **Humanismo e personalismo**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

PALANGANA, Isilda Campaner. **Individualidade, afirmação e negação na sociedade capitalista**. 2. ed. São Paulo: Summus, 2002.

PESSINI, Leocir; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de. **Problemas atuais de bioética**. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

POTTER, Van R. **Bioethics: bridge to the future**. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1971.

REALE, Giovanni. **História da filosofia: de Nietzsche a Escola de Frankfurt**. Tradução: Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2006.

REALE, Miguel. **Pluralismo e liberdade**. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1998.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Pessoa e existência: iniciação ao personalismo**. São Paulo: Duas Cidades, 1974

SILVA, Paulo Cesar. **A antropologia personalista de Karol Wojtyła**. Aparecida: Ideias e Letras, 2005.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América**. Tradução: Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

Wojtyła, K. **Pessoa e ação**. São Paulo: Paulus, 1982.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia I: problemas de fronteira**. São Paulo: Loyola, 1991.

VAZ, Henrique Lima. **Antropologia filosófica**. 6. ed. São Paulo: Loyola, 1991.