REVISTA TÓPICOS
ISSN 2965-6672 | Qualis A2

A QUARTA DIMENSÃO DA SUBJETIVIDADE HUMANA: LIMITES DO MODELO BIOPSICOSSOCIAL E EMERGÊNCIA DA ESPIRITUALIDADE EM TEMPOS DE CRISE

THE FOURTH DIMENSION OF HUMAN SUBJECTIVITY: LIMITS OF THE BIOPSYCHOSOCIAL MODEL AND THE EMERGENCE OF SPIRITUALITY IN TIMES OF CRISIS

Ciências Humanas • 05/11/2026

REGISTRO DOI: 10.70773/revistatopicos/793606735

Antonia Heloise Santos Silva[1]

Michelle Corrêa Moucherek[2]

RESUMO

O presente artigo investiga a emergência da espiritualidade como quarta dimensão da subjetividade humana a partir da identificação dos limites conceituais e práticos do modelo biopsicossocial contemporâneo. O objetivo principal consiste em refletir como a abertura à dimensão transcendental fundamenta a construção da subjetividade e da identidade da pessoa humana em tempos de transcrise. Do ponto de vista metodológico, realiza-se uma pesquisa bibliográfico-qualitativa de caráter interdisciplinar, articulando psicologia, antropologia e teologia. Os resultados apontam que, embora o paradigma biopsicossocial supere o reducionismo biológico tradicional, ele se revela insuficiente para responder integralmente às angústias existenciais e à busca de sentido que caracterizam a contemporaneidade. Conclui-se que a inclusão da dimensão espiritual, compreendida sob a ótica da abertura ontológica ao transcendente, consolida-se como um vetor indispensável para a edificação de uma subjetividade autêntica, viabilizando novos caminhos para a compreensão do ser humano.

Palavras-chave: Subjetividade humana; Modelo biopsicossocial; Espiritualidade; Transcrise.

ABSTRACT

This article investigates the emergence of spirituality as the fourth dimension of human subjectivity based on the identification of the conceptual and practical limits of the contemporary biopsychosocial model. The main objective is to reflect on how openness to the transcendental dimension underlies the construction of human subjectivity and identity in times of trans-crisis. From a methodological standpoint, a bibliographical-qualitative research of an interdisciplinary nature is carried out, articulating psychology, anthropology, and theology. The results indicate that, although the

biopsychosocial paradigm overcomes traditional biological reductionism, it proves insufficient to fully address the existential anxieties and the search for meaning that characterize contemporary times. It is concluded that the inclusion of the spiritual dimension, understood from the perspective of ontological openness to the transcendent, consolidates itself as an indispensable vector for building an authentic subjectivity, enabling new paths for the understanding of the human being.
Keywords: Human subjectivity; Biopsychosocial model; Spirituality; Trans-crisis.

1. INTRODUÇÃO

O presente artigo, intitulado “A quarta dimensão da subjetividade humana: limites do modelo biopsicossocial e emergência da espiritualidade em tempos de crise”, propõe uma reflexão crítica sobre a construção da subjetividade na contemporaneidade. Partindo da crítica ao modelo biopsicossocial, discute a abertura a uma identidade subjetiva autêntica, em torno da pergunta “quem é o ser humano?”.

O objetivo desta reflexão é discutir a espiritualidade como quarta dimensão da subjetividade humana, a partir dos limites do modelo biopsicossocial que não alcança a multidimensionalidade do ser humano nem os processos que formam sua identidade. Busca-se, assim, compreender de que modo a subjetividade se constitui como construção histórica, relacional, corporal, cultural e discursiva, examinando a insuficiência do modelo vigente e analisar a emergência da espiritualidade, entendida como abertura à transcendência, em tempos de transcrise. Pretende-se, por fim,

delinear as condições para a construção de uma subjetividade autêntica.

Justifica-se esta investigação pela premente necessidade de compreender o desenvolvimento humano no cenário contemporâneo, atravessado por crises, ressaltando a centralidade da espiritualidade na emergência da subjetividade e da identidade. O estudo orienta-se, assim, pelo propósito de suscitar novos horizontes para a compreensão da dimensão espiritual na formação do indivíduo.

Embora o modelo biopsicossocial tenha representado um avanço decisivo contra o mecanicismo ao integrar as dimensões biológica, psicológica e social, as crises profundas, as transformações e rupturas da contemporaneidade expõem a insuficiência desse paradigma para abarcar a totalidade da existência. Diante desse limite conceitual e da busca por sentido em tempos de transcrise, formula-se a seguinte pergunta norteadora: De que modo a abertura à transcendentalidade e à dimensão espiritual se afirma como uma dimensão estruturante indispensável para transcender o reducionismo biopsicossocial e orientar o cuidado e a realização da subjetividade humana em tempos de crise?

Trata-se de uma pesquisa de natureza qualitativa, do tipo revisão bibliográfica narrativa, com objetivo exploratório e interpretativo. Optou-se por esse delineamento porque o problema investigado, a relação entre subjetividade, identidade e transcendência diante dos limites do modelo biopsicossocial, é de ordem conceitual e exige o diálogo entre diferentes áreas do conhecimento, o que não se resolve por meio de coleta de dados empíricos. Por esse motivo, a

pesquisa não envolveu participantes, e a apreciação por Comitê de Ética em Pesquisa não se aplica.

O universo da pesquisa compreende a produção bibliográfica sobre subjetividade, identidade, alteridade, transcendência e espiritualidade nos campos da psicologia, filosofia, teologia, sociologia e antropologia, bem como a literatura sobre o modelo biopsicossocial e sobre o contexto contemporâneo de crise (transcrise), incluindo documentos institucionais e produções culturais que descrevem esse cenário.

A amostra é do tipo intencional (não probabilística), selecionada segundo as seguintes regras: (a) pertinência direta aos eixos temáticos da pesquisa; (b) relevância da obra como referência em seu campo (obras clássicas e de autores consolidados); (c) atualidade, no caso de documentos e relatórios sobre o cenário contemporâneo; e (d) acesso integral ao texto. Foram excluídos materiais sem relação com os eixos temáticos ou cujo texto completo não estava disponível. A amostra final reuniu 46 obras, entre livros, artigos, documentos institucionais (como o Relatório sobre o Desenvolvimento Humano 2025, do PNUD, e a encíclica *Magnifica Humanitas*), trabalho de conclusão de curso e obras literárias e audiovisuais, estas últimas utilizadas como material ilustrativo.

A coleta ocorreu entre fevereiro e outubro de 2026. As obras foram localizadas em bibliotecas e acervo pessoal (livros impressos), e em fontes online, a saber: a plataforma SpringerLink (livro eletrônico sobre o modelo biopsicossocial); os sites institucionais da Santa Sé (encíclica *Magnifica Humanitas*), da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (análise de conjuntura) e do Programa das Nações Unidas

para o Desenvolvimento (Relatório sobre o Desenvolvimento Humano 2025); o portal de periódicos Revistas Eletrônicas da PUCRS (resenha publicada na revista *Letras de Hoje*); o repositório do Instituto de Estudos e Pesquisas Sociais e Naturais (ISPSN) (*Terra-pátria*); e veículos de imprensa online, como a *Noema Magazine* e o portal G1. A busca foi orientada pelos descritores: subjetividade; identidade; transcendência; espiritualidade; modelo biopsicossocial; transcrise. Como instrumento de registro, utilizou-se fichamento, documento de anotações, mapas conceituais e resumos analíticos, no qual foram anotados, para cada obra, os dados de referência, as ideias centrais, os conceitos-chave e os trechos relevantes, com indicação de página.

O material foi organizado conforme a estrutura da interpretação, em quatro capítulos: (I) Compreendendo-nos, sobre a construção da subjetividade, com a abordagem do conceito de ser humano (Adam, *antropos*, *Homo*), a demonstração histórica e as concepções contemporâneas de subjetividade e identidade, de modo a sintetizar a subjetividade como construção histórica, relacional, corporal, cultural e discursiva; (II) Reduzindo-nos, sobre os limites e a insuficiência do modelo biopsicossocial; (III) Cuidando-nos, sobre a abertura à transcendentalidade em tempos de transcrise; e (IV) Tornando-nos, sobre a construção da subjetividade autêntica. Cada ideia registrada foi alocada no capítulo correspondente. A análise seguiu as etapas de leitura exploratória, seletiva, analítica e interpretativa (Gil, 2002), buscando convergências e tensões entre os autores. Os resultados são apresentados de forma descritiva e interpretativa, sem tratamento estatístico.

2. DESENVOLVIMENTO

2.1. COMPREENDENDO-NOS: A Construção da Subjetividade

Nós (humanos) vamos sempre escolher a Terra...
(Astronautas da Artêmis II, em 10.04.2026)

Essa constatação tão simples dos astronautas, a bordo da cápsula "Orion", é, na verdade, a expressão-resumo da subjetividade, nossa identidade mais profunda: nós somos 'humanos' (humus, terra, pó) ... a 'terra viva' para os orientais antigos; o 'aquele que dá terra olha para cima' para os ocidentais antigos; o 'eu interior e unificado' para os medievais; o 'pó pensante' para os ocidentais modernos; a 'pessoa interrelacionada com a terra' para os ameríndios; o "sujeito auto constructo histórico" para os ocidentais contemporâneos.

2.1.1. Adam, Antropos, Homo: Eis o Homem

"Eis o homem", é o sempre e atual grito de desvelamento da condição humana! Para a devida elucidação, recorre-se aqui, às tradições conceituais, hebraica, grega e latina. Na maturidade oriental, a convicção hebraico-semita apresentou o ser humano saindo do sopro dinâmico divino: "Eis o Adam", da Terra vivente! (Bíblia, Gn 2.11). No período clássico da cultura grega, Sócrates/Platão atribuem ao ser humano uma natureza primordialmente psíquica, concebendo-o a partir da ideia de que o indivíduo se confunde com a sua própria alma. (Platão, 2015). No limiar do cristianismo, a intuição joanina (Bíblia, Jo 19,5) registrou, em grego, este "Eis o homem", "Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος". Literalmente, "Ἰδοὺ" é "Vê!", "Olha!" ou "Contempla!". Não uma constatação passiva, mas um comando de atenção: Pilatos ordena a direção do olhar de todos a um ser humano. A tradição latina versou: "Ecce homo". Literalmente, "ecce" é "eis", uma apresentação do homem. "Eis o homem!", é a exposição

de um certo galileu, em situação extrema, Jesus de Nazaré, o Cristo, que a literatura neotestamentária faz representando-o como paradigma humano (Bíblia, Cf.Jo.15). Mas, a pergunta é “Quem é ele, representando a humanidade?” Toca-se a dimensão da "subjetividade".

Esse termo, “subjetividade”, tem uma estranha história: deriva do termo latino "subjectivus" (=subjetivo), que, por sua vez, vem de "subjectum" (=sujeito), o que está "lançado sob", "subjacente". Sua raiz é composta de "Sub-" (sob, abaixo)" e “jacere" (lançar, colocar). Pela sua evolução semântica é possível construir duas noções elucidativas basilares. A noção original em Filosofia, especialmente em Aristóteles, (versão latina), "subjectum" (=sujeito) referia-se ao “substrato” (=aquilo que permanece como base ou suporte dos atributos, propriedades e qualidades). Assim, inicialmente, o sujeito é ontológico: é o suporte do ser. (Ele não é ainda definido pela consciência de si); na noção moderna, especialmente com René Descartes, no século XVII, ocorre uma mudança decisiva: o sujeito deixa de ser principalmente o suporte das propriedades e passa a ser o sujeito cognoscente, que conhece, que pensa, que interpreta e que tem consciência de si (cogito, ergo sum= penso, logo existo).

Compreender a subjetividade implica reconhecer que a pergunta "Quem é o ser humano?" jamais recebeu uma única resposta. Cada época, cada cultura e cada tradição filosófica elaboraram diferentes imagens do sujeito, revelando que a subjetividade é menos um dado acabado do que uma construção histórica. É justamente esse percurso, das primeiras concepções de homem às compreensões contemporâneas da subjetividade, que será desenvolvido no tópico seguinte.

2.1.2. Demonstração Histórica (Apenas Alguns Dados Basilares)

"Eis-aí-ser"

(Heidegger, parafraseando Pilatos)

A História da humanidade pensante (homo sapiens) confunde-se com a história da subjetividade. Há cerca de 70 mil anos (Revolução cognitiva), os organismos pertencentes à espécie "Homo" começaram a formar estruturas bem elaboradas chamadas culturas. O desenvolvimento subsequente dessas culturas humanas é denominado "história". (Harari, 2017) "O ser humano é, evidentemente, a causa por excelência da história" (Giordani, 1983, p.17).

2.1.2.1. Nós Somos 'Humanos' (Humus, Terra, Pó): A 'Terra Viva' para os Orientais Antigos

Os que aqui chama-se Orientais Antigos, são os povos do, denominado, 'Oriente Próximo Antigo' que corresponde à região da Ásia Ocidental e do nordeste da África que se estende do vale do Nilo ao planalto iraniano, compreendendo o Egito, o Levante (=Fenícios, Hebreus, Cananeus, Arameus), a Mesopotâmia (=Sumérios, Acádios, Babilônios, Assírios), a Anatólia (=Hititas) e o Planalto iraniano (=Medos e Persas). É considerado um dos principais berços das civilizações da Antiguidade. A África, em destaque, foi o cenário principal da emergência do homem como espécie soberana na terra. Ela é o berço do fenômeno da hominização. A formação e a transformação do ser humano são processos que tiveram início há milhares de anos e estão relacionados à própria evolução da humanidade (Giordani, 1983)

Essas culturas, nascidas no Oriente Próximo Antigo e em estreita relação com o vale do Nilo, constituem um dos principais berços da tradição civilizacional, nas quais o ser humano é concebido como proveniente da terra, animado pelo sopro divino e chamado a ocupar um lugar singular na ordem do cosmos.

2.1.2.2. Nós Somos ‘Humanos’ (Humus, Terra, Pó): O ‘Aquele Que Dá Terra Olha para Cima’ para os Ocidentais Antigos.

Destacam-se aqui, dentre os Ocidentais antigos, os gregos. Para eles, o homem (ánthrōpos) era concebido primordialmente como o sujeito do ser, isto é, aquele que subsiste como suporte de seus atributos e ações. Segundo uma antiga etimologia, registrada por Platão (2014), ánthrōpos seria aquele que olha para o alto ou aquele que contempla o que viu, imagem que expressa sua abertura ao conhecimento e à verdade. Independentemente da correção linguística dessa derivação, ela traduz uma das intuições centrais da filosofia grega: o ser humano distingue-se dos demais seres por sua capacidade de conhecer, refletir e interrogar o fundamento do real. Conforme observa Aristóteles (2002), a busca pelo conhecimento e pela compreensão do mundo constitui uma inclinação natural e inerente a todos os seres humanos. A partir dessa perspectiva, o homem deixa de ser compreendido apenas como "terra vivificada", como predominava entre os povos do Oriente Próximo, para ser entendido como sujeito racional, capaz de elevar-se do mundo sensível à contemplação do ser.

2.1.2.3. Nós Somos ‘Humanos’ (Humus, Terra, Pó): O ‘Eu Interior e Unificado’ para os Medievais.

Ao longo da Idade Média, a reflexão sobre o homem desloca progressivamente o centro da antropologia filosófica para a interioridade. Sem abandonar a herança grega da racionalidade, o pensamento cristão compreende a pessoa como uma unidade substancial de corpo e alma, criada à imagem de Deus e chamada à comunhão com Ele. O homem descobre-se, antes de tudo, como um "eu" interior, onde memória, inteligência e vontade constituem uma unidade espiritual. Essa interioridade, entretanto, não representa um fechamento sobre si, mas o lugar do encontro com a Verdade e com Deus. Séculos depois, Tomás de Aquino integrará essa dimensão interior à metafísica aristotélica, concebendo a pessoa humana como uma substância individual de natureza racional, cuja unidade decorre da alma como forma substancial do corpo. Assim, para os medievais, o homem permanece "terra" (humus), mas uma terra consciente de si, capaz de interioridade, liberdade e transcendência.

2.1.2.4. Nós Somos ‘Humanos’ (Humus, Terra, Pó): O ‘Pó Pensante’ para os Ocidentais Modernos.

A Modernidade desloca novamente o centro da compreensão do homem. Se, para os medievais, a interioridade era o lugar do encontro com Deus, para os modernos ela torna-se o fundamento da certeza e do conhecimento. O homem passa a ser concebido como sujeito consciente, autônomo e racional, capaz de conhecer o mundo e de transformá-lo. A subjetividade deixa de ser apenas um espaço espiritual para converter-se no princípio da filosofia, inaugurado pelo cogito cartesiano: "Penso, logo existo". Contudo, essa exaltação da razão não elimina a consciência da fragilidade humana. Em uma das mais belas sínteses da antropologia moderna, Para Blaise Pascal (2003), a condição humana é marcada por um

paradoxo profundo: ao mesmo tempo em que o ser humano revela extrema fragilidade diante da natureza, ele possui a grandeza de ser dotado de pensamento. Embora seja pó e esteja submetido à finitude, o ser humano distingue-se por sua capacidade de pensar, refletir sobre si mesmo e reconhecer tanto sua pequenez diante do universo quanto sua singular dignidade. A Modernidade, assim, compreende o humano como um "pó pensante": matéria consciente de si, que faz da razão o fundamento da ciência, da liberdade e da construção da história.

2.1.2.5. Nós Somos ‘Humanos’ (Humus, Terra, Pó): A ‘Pessoa Interrelacionada com a Terra’ para os Ameríndios.

Em contraste com a tradição ocidental, que frequentemente concebe o ser humano como sujeito separado e senhor da natureza, o pensamento ameríndio compreende a pessoa como um ser constituído na e pela relação com a terra. Conforme argumenta Viveiros de Castro (2002), a humanidade não ocupa uma posição ontologicamente privilegiada, mas integra uma vasta rede de relações que envolve animais, plantas, rios, montanhas e seres espirituais, todos participantes de uma mesma comunidade cósmica. Na mesma direção, Ailton Krenak (2022) afirma que a Terra não é um objeto ou recurso disponível à exploração humana, mas um organismo vivo do qual os humanos são expressão e continuidade. Entre diversos povos indígenas da Amazônia, como os Yanomami, e entre povos do Maranhão, como os Guajajaras, essa cosmovisão traduz-se no reconhecimento de que a vida humana somente se realiza em equilíbrio e reciprocidade com a floresta, as águas, os animais e os demais seres. Assim, mais do que um indivíduo autônomo, o humano é compreendido como uma pessoa

inter-relacionada com a terra, cuja existência depende da manutenção dessas relações de respeito e pertencimento.

2.1.2.6. Nós Somos ‘Humanos’ (Humus, Terra, Pó): O “Sujeito Auto Constructo Histórico” para os Ocidentais Contemporâneos.

Na contemporaneidade, a compreensão do humano desloca-se decisivamente da ideia de essência fixa para a noção de historicidade constitutiva. O homem já não é concebido como substância imutável, nem apenas como sujeito transcendental da razão, mas como um ser em devir, situado, atravessado por linguagens, práticas sociais e horizontes históricos. A subjetividade deixa de ser fundamento absoluto e passa a ser compreendida como resultado de processos históricos, culturais e simbólicos que a formam e a transformam continuamente. Nesse sentido, o humano é um "sujeito auto construtivo histórico": não um dado pronto, mas uma tarefa em permanente realização. Como afirma Martin Heidegger, o “Dasein” é o Eis-aí-ser (2006), indicando que o ser humano não possui uma essência anterior à existência, mas constitui-se na própria abertura ao mundo e ao tempo. Nessa linha, o pensamento contemporâneo enfatiza que a identidade humana é sempre interpretada, narrada e reconstruída, de modo que ser humano é também tornar-se humano no interior da história.

Essa fenomenologia histórica da compreensão do ser humano constitui o suporte conceitual indispensável para a investigação das concepções contemporâneas de subjetividade. Com efeito, a subjetividade não emerge como uma realidade abstrata ou universal, mas como uma categoria historicamente construída, cujos significados variam conforme as diferentes matrizes antropológicas, cosmológicas e epistemológicas de cada época e cultura. Das

primeiras narrativas do Oriente Próximo às formulações gregas, da tradição judaico-cristã ao racionalismo moderno, das perspectivas neurocientíficas às cosmovisões ameríndias, cada horizonte cultural delineia uma determinada compreensão da pessoa, do corpo, da consciência, da alteridade e da relação com o mundo. Compreender esse percurso histórico permite reconhecer que as atuais teorias da subjetividade são herdeiras dessas múltiplas tradições e, ao mesmo tempo, representam novas tentativas de responder à antiga e permanente pergunta: quem é o ser humano?

2.1.3. Concepções Contemporâneas de Subjetividade e Identidade



(Girard, 2026, ilustrando Huffington,2026).

A conectividade tecnológica caracteriza, sobremaneira, a contemporaneidade: somos uma sociedade em rede (Castells,1999). A IA aparece como a culminância ou o motor mais recente desse processo. É a “res novae”, a coisa nova do nosso tempo, diz Leão XIV (2026).

Diante da obra da artista francesa Louise Girard (2026), veiculada no ensaio de Arianna Huffington (2026) pode-se ver uma pessoa de pé à margem de um lago, olhando para o próprio reflexo. O cenário é minimalista: árvores esguias, vegetação suave, predominância de

tons verdes e azulados, ausência de outros personagens ou elementos tecnológicos. Em vez disso, vê-se: água, que tradicionalmente representa introspecção, memória, profundidade, espelho da interioridade; reflexo, que não é reprodução física, mas simboliza a identidade, a autoconsciência e a pergunta "Quem sou eu?"; a figura solitária que indica um momento de contemplação, o encontro do sujeito consigo mesmo; a natureza, que sugere que a resposta sobre a condição humana não é encontrada na tecnologia, mas na experiência existencial.

Quando essa imagem acompanha o Ensaio "AI's Greatest Gift To Humanity", de Huffington (2026), ela ganha um significado particularmente interessante, para o presente capítulo. A ilustração não mostra inteligência artificial, não há robôs, computadores, circuitos ou hologramas. Em vez disso, mostra uma pessoa olhando para si mesma. Essa ausência parece deliberada e a mensagem visual pode ser resumida assim: o maior presente da inteligência artificial não é produzir máquinas mais inteligentes, mas levar os seres humanos a redescobrirem quem são. A autora explicita o paradoxo: o maior presente da inteligência artificial não seria a ampliação da inteligência humana, mas a redescoberta da própria humanidade. Ao deslocar para as máquinas tarefas de cálculo, previsão e processamento, a IA obriga o ser humano a confrontar aquilo que permanece irredutivelmente humano: a consciência, a empatia, a criatividade, a experiência estética, a responsabilidade ética e a busca de sentido. Nesse sentido, a obra não celebra a supremacia tecnológica, mas propõe que o avanço da IA funciona como um espelho, revelando que o verdadeiro diferencial da humanidade talvez não seja a inteligência, mas a sabedoria e a capacidade de atribuir significado à existência.

A imagem e a reflexão propostas ilustram bem a tese desse capítulo de que a subjetividade contemporânea está sendo redefinida. Está-se, em notável expansão, reconstruindo a humanidade. A IA, paradoxalmente, está forçando a pergunta: Quem somos nós e o que realmente nos define? Precisamente porque a inteligência deixou de ser um atributo exclusivamente humano. O desafio deixa de ser "pensar mais" e passa a ser compreender melhor quem somos.

Dentre as redefinições do ser humano, destaca-se a concepção da existência como uma dimensão subjetiva do eu, marcada pela articulação entre subjetividade e identidade. Ambas constituem facetas inseparáveis e reciprocamente moldadas da experiência humana. Enquanto a subjetividade abrange o universo de afetos, percepções e valores pelos quais o indivíduo interpreta a si mesmo e ao mundo, a identidade confere estabilidade a esse processo, permitindo a autoimagem singular e o reconhecimento social. Nesse movimento dinâmico, a subjetividade engendra a identidade que, por seu turno, orienta novas ressignificações íntimas. Assim, a identidade firma-se como expressão dessa subjetividade em constante reelaboração à medida que o sujeito interage com a realidade e reescreve sua trajetória (Touraine, 1994; Giddens, 2002; Castells, 2000). Nessa perspectiva, nem a subjetividade, nem a identidade são essências fixas ou acabadas, mas ‘construção recíproca’: front e retroalimentada, “autopoiéticas”, para usar a expressão de Maturana e Varela (1997).

Percebe-se uma relação de reciprocidade: a subjetividade gera identidades e, uma vez constituídas, essas identidades passam a orientar novas interpretações, escolhas e experiências do sujeito. Mas, para compreender melhor essa dinâmica, é importante colocar

dois questionamentos. Cabe, inicialmente, elucidar a pergunta: “Como nos tornamos sujeitos?” Ou seja, como fazer o percurso evolutivo antropológico “do indivíduo (opaco e fixo) ao sujeito (consciente e dinâmico)? Este é o caminho da subjetividade contemporânea.

Allan Touraine e Manuel Castells possibilitam o primeiro passo: “O sujeito é a vontade de um indivíduo de agir e ser reconhecido como ator” (Touraine, 1994, p.220) e isso lhe confere sentido. (Castells, 2000). Subjetividade, processo de produção do eu, é o modo processual de ser do sujeito (condição própria do sujeito) que se manifesta na identidade. De certo modo, é uma categoria (atributo) do ser humano, dinâmica, histórica, relacional e ainda aberta a novas configurações que constitui o sujeito como centro de experiência, sentido e ação, a partir das referências culturais, socais e históricas (Castells, 2000).

Em seguida, elucida-se outra pergunta: “Como emerge a Identidade?” Ou seja, como configurar o sentido do eu, tal que haja reconhecimento social? Ou ainda, como fazer o percurso evolutivo antropológico “do eu”, ainda não configurando perante si mesmo, “ao eu”, configurado e reconhecido socialmente)? Este é o caminho da identificação humana na contemporaneidade.

Identidade, configuração do eu, é a dimensão manifesta e significativa da subjetividade, uma autoconstrução reflexiva (Giddens, 2002) do sujeito de significação da própria existência e história. De certo modo, a construção da subjetividade manifesta-se na constituição da própria identidade, uma vez que o indivíduo participa ativamente da construção da figura que deseja assumir e daquilo que pretende ser. (Touraine,1994).

2.2. REDUZINDO-NOS: Limites e Insuficiência do Modelo ‘Bio-Pisico-Social’

Ao lado da ‘res cogintans’ e da ‘res extensa’ de Descartes...” está a ‘res novae’ do nosso tempo”.

(Leão XIV, 2026)

O modelo, em medicina “biopisicossocial” proposto inicialmente por George L. Engel, médico psiquiatra americano, representou um importante avanço em relação ao reducionismo biomédico, ao reconhecer que os processos de saúde e doença envolvem dimensões biológicas, psicológicas e sociais (Engel, 1977). Do ponto de vista da Psicologia, a crítica a esse modelo parte do psiquiatra americano, Nassir Ghaemi (2012) que reconhece como principal dificuldade do modelo a falta de integração entre as dimensões, a presença de uma certa ambiguidade diante da tensão corpo-mente.

Assim explicita Bolton e Gillett (2019), quando dizem que o Modelo Biopsicossocial, proposto inicialmente por George Engel há cerca de quatro décadas, é amplamente utilizado no campo da saúde, embora receba críticas relacionadas à falta de clareza conceitual e à necessidade de reformulação diante dos avanços científicos recentes. Pode-se, portanto, reformular a ideia inicial da seguinte maneira: o ser humano é, por natureza, um ser vivo (bios), um ser de subjetividade e consciência (psiqué) e um ser social e político (zoon politikon), um ser mais que seu cérebro (neurobiológico).

2.2.1. O Ser Humano é, por Natureza, um Ser Vivo: Homo Biológicus

O pensamento humano inicial sobre si mesmo, tanto no Ocidente (a partir dos gregos) como no Oriente (a partir dos semitas/hebraico) é,

rasteiramente, “zoon” (=animal) e “adam” (=pó, terra). Acrescido e caracterizado pela dinamicidade da vida, o ser humano é compreendido como um “zoon politikon”, expressão Aristotélica de cerca de 328 a.C.; ser político/social e “adam vivente”, [Bíblia, 2002, Gn 2,14] ser vivente. O ser humano é, naturalmente, um organismo vivo, um animal biológico. Dizendo classicamente, expressa-se: “homo biológicus”, ser que vive.

Entretanto, o ser humano não é só isso. Absolutamente, não! A compreensão do ser humano a partir do homo ‘biológicus’ exige mais. “A vida humana é complexa” e tende à superação da “identificação com a natureza” (Jung, 1984, p. 337).

2.2.2. O Ser Humano é, por Natureza, um Ser Social: Homo Sociológicus

Para Aristóteles (2019), o ser humano é um ser essencialmente social. A realização dessa sociabilidade ocorre na civilização. Segundo Jung (1984), essa “civilização”, por ele qualificada como um “presente de grego”, possibilitou o afastamento do ser humano de seus instintos e a criação de uma oposição a eles. Esse movimento viabilizou o surgimento da consciência [humana], que se constitui ao reconhecer, primordialmente, os outros seres humanos:

> *“Inicialmente esta série (pontos de consciência, conexões e ilhas de memórias) é apenas percebida e é por esta razão. que a criança quando começa a falar de si mesma, logicamente o faz na terceira pessoa. Só mais tarde, eu” (1984, p.340).*

A sociabilidade, portanto, não aparece como uma característica acrescentada posteriormente a um indivíduo já constituído, ela

integra a própria condição humana. Dizendo classicamente, expressamos: “homo sociológicus”, ser social.

2.2.3. O Ser Humano é, por Natureza, um Ser Psíquico: Homo Psicológicus

O ser humano constitui-se de sua alma (Platão, 2015). A partir dessa tradição socrática, avança-se, nesta reflexão, para a psiquê. Segundo Jung (1984), quando o homem primitivo, agindo na psiquê instintiva, apenas percebe reflexões, dúvidas, experimentos, e afastando-se dos instintos e em oposição a eles, reconhece-se e percebe os nexos, torna-se ser consciente. É o “homo psicológicus”, propriamente dito. A psiquê humana é complexa, com conteúdos conscientes e inconscientes (e estes são individuais e coletivos). Para usar uma expressão jungniana,: estrutura psíquica complexa (Jung, 1984).

Convém ressaltar que essa estrutura reveste-se de um caráter especialíssimo. Além de constituir a única realidade percebida de modo direto pelo ser humano (Jung, 1984), todo o mundo exterior só é apreendido mediante a mediação dos sentidos, visto que “o intelecto só contém o que passou pelos sentidos” (Jung, 1984, p. 78). A natureza da psiquê, “[...] o eixo do mundo” (Jung, 1984, p. 154), não é só racional nem só individual: ela é simbólica, histórica, inconsciente e coletiva, e seu desenvolvimento depende de integrar essas camadas na consciência. Em termos breves é a de uma totalidade viva que ultrapassa o eu consciente e se organiza por arquétipos, símbolos e pelo processo de “individuação” (=integração progressiva de seus opostos e componentes).

Nessa perspectiva, Jung compreende a psique como a totalidade da personalidade humana, constituída por diferentes sistemas

interligados que influenciam os pensamentos, os sentimentos, as ações e as experiências conscientes. Assim, a consciência representa apenas uma dimensão dessa totalidade, não sendo suficiente para explicar toda a complexidade do funcionamento psíquico (Jung, 1984).

2.2.4. O Ser Humano Tem a Nova Imagem, o Seu Cérebro: Homo Neurobiológicus

Superando o modelo do *homo economicus*, a emergência do *homo neurobiologicus* reflete o impacto dos recursos tecnológicos atuais no estudo da mente. Ao desvendar mecanismos cerebrais antes inacessíveis à psicologia e à filosofia tradicionais, essa abordagem redefine a compreensão das patologias psíquicas e transforma a atuação clínica nas ciências humanas e da saúde.

Markus Gabriel (2018) em sua obra “Eu não sou meu cérebro: Filosofia do espírito para o século XXI”, embora tendo lacunas de sistematização, faz uma crítica filosófica ao neurocentrismo, isto é, à tendência de identificar pensamento-eu-identidade com o cérebro.

2.2.5. O Ser Humano +

Longe de se restringir às promessas da inovação tecnológica, o conceito de uma dimensão que excede o humano encontra raízes profundas no pensamento cristão. Segundo Leão XIV (2026), a antropologia cristã afirma historicamente que a condição humana não se esgota em seus limites naturais, mas orienta-se para a própria transcendência.

O que significa a abordagem “ser humano +”? A questão não seria apenas acrescentar o “social” ao biológico, somar o psicológico ao

social ou adicionar “neuro” ao conjunto. Mas compreender que a magnífica humanidade se constitui na relação indissociável entre corpo, sociabilidade, psiquismo, história, cultura e outras dimensões.

2.2.5.1. Mais Que Bios, “Corpo Vivido”

A noção de corpo vivido proposta por Merleau-Ponty (2018) concebe a dimensão biológica do ser humano como uma unidade indissociável entre mente e corpo. Ao constituir o próprio sujeito da percepção e da ação, essa perspectiva recusa a dicotomia cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa*. Para o filósofo, o corpo não é um objeto externo, mas a condição primordial de possibilidade do ser-no-mundo, identificando-se com a própria estrutura da subjetividade. Assim, em vez de se limitar ao conceito de *homo biologicus*, cumpre compreender a corporeidade humana em sua totalidade: biologicamente vivida, teleologicamente estruturada, socialmente produzida, culturalmente significada, historicamente situada e espiritualmente transfigurada.

2.2.5.2. Mais Que Sócium, “Alteridade”

A expressão “alteridade” ganha extremo significado na obra de Emannuel Levinás (1980), quando ele intui, contrariando poeticamente o pensamento sartriano, o outro para mim é o paraíso.

Assim, o ser mais que social, é um ser de alteridade, segundo Silva (2008), Ricoeur propõe que o "si-mesmo", que ele chama de ipseidade, não é uma ilha fechada ou autossuficiente, mas constitui-se fundamentalmente na relação com o outro (alteridade). Para o filósofo, a identidade pessoal não se constrói no isolamento de uma consciência solitária, senão na abertura ética e dialógica que habita

o coração da própria subjetividade, tornando o cuidado com o outro inseparável do cuidado de si.

2.2.5.3. Mais Que Psiquê, “Subjetividade”

Subjetividade, como se apontou no Cap. I, é a identidade mais profunda, não dada, mas construída. Urge repensar a subjetividade.

Quando o ser humano, simplesmente começa a percepção da realidade, “ele sabe”: homo sapiens. Quando começa a reconhecer suas percepções em um contexto, percebendo vários nexos, surge a consciência, “ele sabe que sabe”: homo sapiens sapiens. E quando essa evolução adquire energia própria, provavelmente como resultado de exercícios, surge a subjetividade (ou egocidade) (Jung, 1984).

A compreensão da subjetividade inicia-se, como expresso anteriormente, pela pergunta: “Quem é o ser humano?” Recorre-se, aqui, em primeiro lugar, à contribuição de Emmanuel Levinas (1980), em sua visão, a subjetividade do ser humano - ser que diz: ‘eis-me aqui’ - é a abertura radical e infinita de si mesmo ao outro, é a exposição/hospitalidade ao outro que me constitui como sujeito responsável. Pois, o segredo da subjetividade é a incompreensibilidade absoluta de um indivíduo perante outro.

Há que se reconhecer: o ser humano é uma unidade multidimensional. Não é simplesmente um ser biológico + psicológico + social + neuronal. Ele é uma unidade na qual estas e outras dimensões encontram-se permanentemente articulados e constituem-se reciprocamente.

Nessa perspectiva, a crítica ao modelo biopsicossocial não consiste em negar sua contribuição, mas em superá-lo enquanto modelo de simples justaposição de dimensões. O desafio passa a ser compreender o ser humano pela lógica da totalidade e da relação, na qual corporeidade, subjetividade e sociabilidade e outras dimensões, não são elementos independentes, mas momentos de uma mesma existência concreta.

A subjetividade, tal como a compreendemos hoje, não é estática, mas está em contínua reconstrução. Assim, o modelo biopsicossocial também deve reconstruir-se, pois apresenta-se insuficiente quanto a compreensão do sujeito em sua experiencia, sentido e alteridade.

2.3. CUIDANDO-NOS: A Abertura à Transcendentalidade em Tempos de 'Transcrise'

Enquanto nos afogamos em dados, estamos famintos por sabedoria
(...Huffington (2026)

Parafraseando a obra de Marcelo Rubens Paiva (2015), que deu origem ao filme homônimo dirigido por Walter Salles (2024), "ainda estamos aqui". Estar aqui e agora, é a nossa contemporaneidade. Em que consiste a contemporaneidade? É o tempo presente estendido (um pouco) para trás e para frente.

Imersos nessa presencialidade, constata-se: é perceptível, hoje, uma poli, multi crise em curso. Na verdade, uma "transcrise". Assume-se esse vocábulo (Silva, 2025) com prefixo "trans" porque enfatiza mais o atravessamento da crise em todas as dimensões.

Em que consiste essa "transcrise"?

A transcrise é um fenômeno sistêmico. É assim que o Relatório do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (Pnud, 2025) adjetiva os desafios a enfrentar uma crise que a tudo perpassa e que segue agravando as desigualdades, ampliando cada vez mais a distância entre os grupos sociais.

A transcrise é dinâmica. Conforme aponta o documento de Análise de Conjuntura da CNBB (2025), a crise internacional atual transcende uma mera sucessão de mudanças conjunturais, configurando uma profunda alteração no próprio paradigma da época histórica, ou como diz Leão XIV (2026) que define o momento atual como uma transição de era caracterizada por incertezas e complexidades multifacetadas que se articulam de maneira profundamente interconectada. Assim, qualquer movimento em um dos campos interfere em todos os outros.

A transcrise é um risco. Beck (2011) fala de uma sociedade de risco, na qual o mundo escapa ao controle das pessoas e das instituições. Assim, os perigos deixam de ser vistos como obra do acaso e passam a ser entendidos como consequência das próprias decisões e do modo de organização da vida moderna, o que os torna difíceis de prever, de delimitar e de enfrentar.

2.3.1. Há uma Necessidade Humana de Transcendência?

Pelo cenário da transcrise a resposta parece evidente. Mas carece de "cuidado". O cuidado da autocompreensão e autoanálise, provocado, contemporaneamente, pela Inteligência Artificial que força a redefinição da humanidade, agora não mais pela inteligência (ela está ameaçada).

Em ambientes assim, permeados de entusiasmo pelas “IAs” e de medo pela cultura de morte, a contribuição da filosofia de Baruch Spinoza (2009) se faz elucidativa. Ele traça três estágios que a mente humana é capaz de percorrer ao se defrontar com as realidades da vida: a *imaginatio*, que reúne imaginações, impressões, comoções e afetos que lhe vêm de fora; a *ratio*, ou seja, a “razão”; e a *scientia intuitiva*, o modo de conhecimento mais perfeito, que consiste em perceber Deus nas coisas e nos eventos. A mente humana é parte do infinito intelecto de Deus.

Entretanto, não há como negar: estar-se em situação de incertezas e não-sentido. Em um contexto marcado pela desestabilização das metanarrativas (Lyotard,1979) e pela transcrise, a espiritualidade e a subjetividade emergem como resistência e reinvenção. Lyotard (1979) evidencia o esfacelamento dos grandes sistemas de sentido na pós-modernidade, enquanto Boaventura Santos (2000) aponta para a necessidade de ecologias de saberes, onde formas não hegemônicas de conhecimento (como a espiritualidade) ganham relevância.

O filósofo contemporâneo sul-coreano Byung-Chul Han (2025), utiliza, a propósito, do pensamento de Simone Weil, que escancara a possibilidade humana de transcender:

> *Além da imanência da produção e consumo, além da imanência da informação e da comunicação, existe outra realidade mais elevada, existe uma transcendência que pode tirar-nos de uma vida completamente desprovida de sentido, de una mera sobrevivência, da mortificante falta de ser, e brindarmos a gozosa plenitude do ser. (Weil apud Han, 2025, p. 8).*

2.3.2. Espiritualidade, Emergência e Abertura Ontológica Ao Mistério

Dizendo de outra maneira: o ser humano é capaz de admitir algo que o transcende. O itinerário a esse desconhecido ou a esse mistério é a espiritualidade.

Henrique Cláudio de Lima Vaz (1991) explora a dimensão espiritual como estrutura ontológica do ser humano, capaz de conferir profundidade à existência em meio às crises. Já Michel de Certeau (2015) analisa a espiritualidade como uma prática cotidiana de ressignificação, em que o sagrado se manifesta nas brechas do ordinário.

A essas duas perspectivas, uma de ordem estrutural e outra de ordem cotidiana, soma-se a de Mircea Eliade (2018), para quem o sagrado se caracteriza pela plenitude de realidade, sendo aquilo que concentra em si a máxima densidade de ser e, por isso, se opõe ao que é vazio de sentido e de consistência.

Em conjunto, os três autores convergem para a ideia de que o sagrado não constitui um acréscimo secundário à existência humana, mas uma dimensão estrutural da própria consciência e do

modo humano de habitar o mundo. Nessa chave, o *homo religiosus* orienta-se por uma abertura ao real absoluto, pois o sagrado se manifesta como aquilo que confere realidade, sentido e consistência à existência.

2.4. TORNANDO-NOS: A Construção da Subjetividade Autêntica

Pelas reflexões tecidas até aqui, firmam-se algumas convicções. Entre elas: os humanos "tornam-se", parafraseando Rogers (2009). Os seres humanos, a "magnífica humanidade" (Leão XIV, 2026), mesmo que jogados na existência (Heidegger, 2006; Sartre, 2015), não são nem simples nem prontos; são complexos e inacabados, e até se arrisca uma proposta: o ser humano é capaz de subjetividade, identidade, alteridade e transcendência: um eu-sujeito-com-os-outros-no-mundo-aberto-à-transcendência. Isso significa, como se disse anteriormente, que o ser humano é multidimensional: enquanto "subjetividade" é o universo interior de auto interpretação, histórico e processualmente construído; enquanto "identidade" é a configuração do eu produzida pela subjetividade para autorreconhecimento como sujeito; enquanto "alteridade" é, essencialmente, relação com os outros, seus pares; e enquanto transcendentalidade é abertura relacional com o propriamente Outro, que lhe dá autenticidade, visto que, como reflete Levinas (1980), o ser humano torna-se autêntico não ao fechar-se na autoidentidade, mas ao deixar-se desinstalar pela alteridade que excede o círculo do eu, porque a inautenticidade nasce precisamente da "máscara solo", máscara de si mesmo (=solipsista), ao passo que a autenticidade emerge no encontro empático com o rosto do outro, onde esse rosto aparece também como traço do Infinito.

Deste modo, a subjetividade humana já está estruturada como abertura ao que a excede, pois o infinito funciona como condição da emergência do humano enquanto tal, e o Eu é constituído como sempre já aberto a um outro que transborda a experiência e exige resposta; por isso, a relação com a transcendência não aliena o humano, mas realiza-o como humano em existência autêntica. Como atesta Rahner (1969): “O homem é o ser da absoluta abertura ao Transcendente e, por isso, sujeito estruturado em seu ser para a transcendência” (Rahner, 1969, p. 70).

Cabe, aqui e agora, perfilar, com rápidas pinceladas alguns elementos característicos da subjetividade autêntica, atravessada pela transcrise contemporânea.

Como se apresenta a compreensão psico-antropológica do ser humano, hoje? Em primeiro lugar, percebe-se uma redobrada atenção do ser humano sobre si mesmo. Ele está se cuidando melhor: ultrapassa o automodelo tríade (biopsicossoacial) e abre-se a um para além de si mesmo; percebe-se, além disso, que o discurso psicológico evolui cada vez mais como discurso em defesa do humano, ligando-se assim com as correntes mais vivas da tradição cristã. Outro ponto de compreensão é a revalorização da dignidade humana, esta ênfase não é novidade (os autores da antiguidade e da medievalidade sempre mencionaram isso), a novidade é de perspectiva: há uma percepção da imanência do divino no humano, que o valoriza e o destaca; enfim, a contemporaneidade pensa a possibilidade da condição espiritual do ser humano. E a tese é que não há contradição entre o sentido de abertura à transcendência, proposto pela a psico-antroplogia contemporânea e a visão cristã sobre a humanidade.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conclui-se, portanto, que a subjetividade humana não é um aspecto entre outros da pessoa, mas a sua identidade mais profunda, e que, ao mesmo tempo, é a subjetividade que produz identidade: o sujeito se constitui à medida que se experimenta, se interpreta e se posiciona diante de si, dos outros e do mundo. Nessa perspectiva, o modelo biopsicossocial, ainda que valioso, mostra-se hoje limitado, pois a relação entre os fatores sociais, psicológicos, neurais e biológicos ainda carece de dimensões que tornam o ser humano multidimensional e que participam da formação de sua identidade. Não se trata de negar esse modelo, mas de superar a mera justaposição de seus fatores, em direção a uma compreensão integrada da pessoa.

Esse movimento torna-se ainda mais necessário no tempo presente, que pode ser descrito como o da transcrise, isto é, uma crise de atravessamentos de múltiplos sentidos. Nesse cenário, a transcendência se faz mais presente e necessária, entendida como resistência, reinvenção, reconstrução de sentido e abertura ontológica ao mistério. É ao construir a capacidade de admitir algo que transcende que se dá a espiritualidade. Por fim, uma subjetividade autêntica é aquela que se mantém aberta, e não fechada em si: constrói-se quando a pessoa se abre ao outro e vive a liberdade capaz de admitir a transcendência, edificando sua vida em comunhão com o outro no mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AINDA estou aqui. Direção: Walter Salles. Produção: VideoFilmes, RT Features, Mact Productions. Brasil; França: Sony Pictures Releasing,

2024. 1 filme (135 min).

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2019.

BECK, Ulrich. *Sociedade de risco*: rumo a uma outra modernidade. Tradução de Sebastião Nascimento. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

BÍBLIA. *A Bíblia de Jerusalém*. Tradução de Gilberto da Silva Gorgulho et al. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

BOLTON, Derek; GILLETT, Grant. *The biopsychosocial model of health and disease: new philosophical and scientific developments.* Cham: Springer International Publishing, 2019. E-book. Disponível em: https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-030-11899-0. Acesso em: 03 out. 2026.

CASTELS, Manuel. *A Sociedade em Rede*. São Pulo: Paz e Terra,1999

CASTELS, Manuel. *O Poder da Identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

CERTEAU, Michel de. *A fábula mística*: séculos XVI-XVII. Tradução de Abner Chiquieri. v. 1. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). Grupo de Análise de Conjuntura Padre Thierry Linard. *Uma conjuntura internacional*: continuidades e rupturas em um mundo de incertezas. Brasília: CNBB, 10 mar. 2025. Disponível em:

https://www.cnbb.org.br/wp-content/uploads/test-for-pdf/UMA-CONJUNTURA-INTERNACIONAL-Marco-2025-1.pdf. Acesso em: 15 out. 2026.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*: a essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

ENGEL, George L. A necessidade de um novo modelo médico: um desafio para a biomedicina. *Revista da Associação Brasileira de Psiquiatria*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 129-136, 1977.

GABRIEL, Markus. *Eu não sou meu cérebro*: filosofia do espírito para o século XXI. Tradução de Paulo Soethe. Petrópolis: Vozes, 2018.

GHAEMI, S. Nassir. *O conceito de psiquiatria*: uma visão pluralista. Tradução de Roberto Cataldo Costa. Porto Alegre: Artmed, 2012.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*: política, desenvolvimento e psiquismo na era moderna. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

GIL, Antonio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002.

GIORDANI, Mário Cutis. *História da Antiguidade Ocidental*. Rio: Vozes, 1983.

HAN, Byung-Chul. *Falando sobre Deus*. Tradução de Milton Camargo Mota. Petrópolis: Vozes, 2025.

HARARI, Yuval Noah. *Sapiens*: uma breve história da humanidade. Tradução de Janaína Marcoantonio. 30. ed. Porto Alegre: L&PM, 2017.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

HUFFINGTON, Arianna. AI's Greatest Gift To Humanity. *Noema Magazine*, 9 jul. 2026. Disponível em: https://www.noemamag.com/ais-greatest-gift-to-humanity/. Acesso em: 26 jul. 2026.

JORNAL NACIONAL. *Astronautas da Artemis II encantam o mundo com novas fotos da Lua e da Terra.* Rio de Janeiro: G1, 7 abr. 2026. Disponível em: https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2026/04/07/astronautas-da-artemis-ii-encantam-o-mundo-com-novas-fotos-da-lua-e-da-terra.ghtml. Acesso em: 15 set. 2026.

JUNG, C.G. *A Natureza da Psique*. São Paulo, Vozes, 1984.

KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LEÃO XIV, Papa. *Carta Encíclica Magnifica Humanitas*: sobre a salvaguarda da pessoa humana na era da Inteligência Artificial. Vaticano: Santa Sé, 15 maio 2026. 1 documento eletrônico (PDF). Disponível em: https://www.vatican.va/content/dam/leo-xiv/pdf/encyclicals/Carta%20Enc%C3%ADclica%20do%20Santo%20Pa

dre%20Le%C3%A3o%20XIV%20Magnifica%20Humanitas%20(15%20de%20maio%20de%202026).pdf. Acesso em: 30 jul. 2026.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

LYOTARD, J.-F. *A Condição Pós-Moderna*. Lisboa: Gradiva, 1979.

MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. *De máquinas e seres vivos*: autopoiese e a organização do vivo. Tradução de Juan Acuña Llorens. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 5. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

MORIN, Edgar; KERN, Anne-Brigitte. *Terra-pátria*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: Sulina, 2003. Disponível em: https://www.ispsn.org/sites/default/files/documentos-virtuais/pdf/livro_-terra_patria-_edgar_morin.pdf. Acesso em: 28 set. 2026.

PAIVA, Marcelo Rubens. *Ainda estou aqui*. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2015.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Tradução e notas de Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

PLATÃO. *Alcibíades I*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 2015.

PLATÃO. *Crátilo*: ou sobre a correção dos nomes. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Universidade Federal do Pará, 2014.

PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO (PNUD). *Relatório sobre o desenvolvimento humano 2025*: visão geral: uma questão de escolha: pessoas e possibilidades na era da IA. Nova Iorque: PNUD, 2025. Disponível em: https://www.undp.org/sites/g/files/zskgke326/files/2025-05/hdr_2025_overview_desenvolvimento_humano.pdf. Acesso em: 15 out. 2026.

RAHNER, Karl. *Teologia e antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969.

ROGERS, Carl R. *Tornar-se pessoa*. Tradução de Alvamar Lamparelli e Manuel José do Carmo Ferreira. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente*: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2000.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada:* ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

SILVA, Daniela Silva da. [Resenha]. RICOEUR, Paul. O si-mesmo como um outro. Trad. Luci Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991. *Letras de Hoje*, Porto Alegre, v. 43, n. 4, p. 103-108, out./dez. 2008. Disponível em: https://revistaseletronicas.pucrs.br/fale/article/download/5636/4110/18522. Acesso em: 27 out. 2026.

SILVA, José Emanuel Santos. *"Não sei, só sei que foi assim"*: A imagem de Deus em pleno cenário de transcrise sob a ótica da Teologia Pública em O Auto da Compadecida 2. 2025. 55 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Cinema e Audiovisual) - Instituto de Artes e Comunicação Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2025.

SPINOZA, Baruch de. *Ética.* Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

TOURAINE, Alain. *Crítica da modernidade.* Tradução de Elia Ferreira Edel. Petrópolis: Vozes, 1994.

VAZ, H. C. L. *Antropologia Filosófica.* São Paulo: Loyola, 1991.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem:* e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

---

[1] Graduanda em Psicologia e Acompanhante Terapêutica com formação e experiência profissional pelo Instituto Cadore (2022–2026). Pesquisa e escreve sobre as articulações interdisciplinares entre Psicologia, Filosofia, Antropologia, Sociologia e Teologia. No campo artístico, dedica-se à atuação, tendo participado de cursos e oficinas de teatro e de curtas-metragens, como Relógios Quebrados (2025), indicado ao prêmio de Melhor Filme no Festival Miracine 2025. E-mail: acesse o artigo original para visualizar o e-mail

[2] Docente Orientadora do Curso Superior de Psicologia do Instituto de Ensino Superior do Sul do Maranhão – IESMA/Unisulma. E-mail: acesse o artigo original para visualizar o e-mail