
HOMEM: UM ENIGMA A SER DECIFRADO

MAN: AN ENIGMA TO BE SOLID

José Afílio Pires da Silveira¹

Resumo:

O presente artigo aborda a problemática da busca humana pelo autoconhecimento, o conhecimento de si mesmo. A mesma é considerada por pensadores reconhecidamente importantes como sendo a principal tarefa do filosofar. Ao longo da história do pensamento ocidental essa busca representa um grande desafio, pois as condições de sua realização mudam à medida em que nos empenhamos em alcançar seu propósito. Desde o momento em que foi colocado como um objetivo a ser alcançado o referido problema gerou fortes controvérsias quanto à sua viabilidade. A abordagem proposta por Arthur Onken Lovejoy, em *Reflections on human nature*, e a perspectiva dada pela história das ideias nos leva a cogitar a hipótese de que a mesma representa uma forma de paradoxo.

Palavras-chave: Homem; História das Ideias; Paradoxo.

Abstract:

This article addresses the problem of the human search for self-knowledge, knowledge of oneself. The same is considered by thinkers recognized as being the main task of philosophizing. Throughout the history of western thought this search represents a great challenge, as conditions for its realization change as we strive to achieve its purpose. From the moment it was set as a goal to be achieved this problem generated strong controversies regarding its viability. The approach proposed by Arthur Onken Lovejoy, in *Reflections on human nature*, and the perspective given by the history of ideas leads us to consider the hypothesis that it represents a form of paradox.

Keywords: Man; History of Ideas; Paradox.



¹ Doutor em Filosofia pela UFPB. Professor na UNIOESTE/Toledo. E-mail: jose.silveira@unioeste.br

A busca por uma definição do que seja o homem está presente na reflexão filosófica desde o seu início. No entanto, embora essa busca seja bastante antiga seu objetivo está longe de ser alcançado. Abordaremos aqui algumas das dificuldades que este empreendimento enfrenta culminando no paradoxo que ele representa.

Abordaremos esse problema inspirados na perspectiva de tratamento dos conceitos concebida por Arthur Oncken Lovejoy (1873-1962) e por ele denominada de *história das ideias*. Nessa concepção de trabalho filosófico, os conceitos são considerados a partir das mudanças que eles enfrentam ao longo do seu tempo de uso, mudanças essas envolvidas numa variada gama de situações.

Lovejoy entende que a perspectiva de abordagem dos conceitos da *história das ideias*, que se dá a partir da observação das mudanças nos seus significados, pode ser compreendida como uma *grande cadeia*, uma teia de significados que uma vez entrelaçados nos permite compreender tais alterações como elementos que constituem uma totalidade.

Em *A grande cadeia do ser* (2001), o tema central não é o problema do *ser* e suas definições, mas o conceito de *grande cadeia*. O autor não elege como objetivo principal dessa obra o tratamento específico do problema do *ser*, mas sim das mudanças ocorridas com o seu significado ao longo de sua história de uso nos mais diferentes contextos. Lovejoy abordou a temática do *ser* para evidenciar e destacar o conceito de *grande cadeia*, que se desvenda quando levamos em consideração as mudanças observadas no significado de um determinado conceito ao longo do tempo.

Essas palestras, tentam exemplificar, em pequena medida, um tipo de investigação histórico-filosófica da qual eu esbocei apenas os seus objetivos gerais e método. Devemos primeiro especificar, não realmente, uma ideia simples e singular, mas três ideias que têm tido, durante grande parte da história do ocidente, uma associação bastante estreita e constante em que muitas vezes operaram como se fossem uma só, e, quando se juntaram, produziram uma concepção – uma das principais concepções do pensamento ocidental – que pode ser expressada num único termo: *a grande cadeia do ser*, onde devemos observar o funcionamento de ambas, tanto separadamente quanto em conjunto. (LOVEJOY, 2001, p. 20, tradução nossa)

De acordo com Lovejoy, a concepção de trabalho da *história das ideias* é mais ampla do que a da história dos conceitos filosóficos, nem se restringe ao pensamento de um filósofo. *A história das ideias* possui um escopo bastante mais amplo que o abrangido por um determinado campo conceitual. Ela leva em consideração todos os contextos de uso que uma determinada ideia ou conceito *foi, pode ou poderá* ser empregada.

Isso pode nos levar a pensar, erroneamente, que a *história das ideias* seja um projeto de trabalho que gira em torno da linguagem, que represente uma teoria do funcionamento e desenvolvimento desta. Entendemos que a *história das ideias* é um método de trabalho especulativo que tem por objetivo último produzir uma reflexão sobre o homem a partir do *agir* *significante* deste, cheio de nuances e alterações que só se evidenciam se tomarmos a perspectiva de visada propiciada pela lente da *grande cadeia*.

Embora a história das ideias seja uma história de tentativa e erro, os erros acabam por iluminar a natureza peculiar, o desejo, a dedicação e as limitações da criatura que neles cai, bem como a lógica dos problemas refletidos que lhes

subjaz; eles podem ainda servir para nos lembrar que o modo dominante de pensamento de nossa própria época, que alguns consideram como claras, coerentes, solidamente fundamentadas e finalizadas, provavelmente não parecerão merecer, aos olhos da posteridade, tais atributos (LOVEJOY, 2001, p. 23, tradução nossa).

A *história das ideias* possui um forte caráter crítico, pois ela não se apresenta como defensora de um determinado postulado ou conjunto de ideias. Ela faz um esforço de reflexão que tem por objeto a própria atividade reflexiva do homem ao longo do tempo. Por essa razão destaca que essa atividade possui uma regularidade, a mudança.

É uma das ironias instrutivas da história das ideias que um princípio, introduzido por uma geração à serviço de uma determinada tendência ou disposição filosófica, muitas vezes prova conter em si, de forma insuspeita, o germe de uma tendência contrária – o de ser, em virtude das suas implicações latentes, o destruidor daquele *Zeitgeist* ao qual estava destinado a ministrar (LOVEJOY, 2001, p. 288, tradução nossa).

Entender os mecanismos que subjazem às mudanças de significado é o objetivo mais relevante do método da *história das ideias*. Tal método objetiva mais do que a simples constatação de alterações verificadas num determinado conjunto de ideias que constituem a base das nossas crenças e convicções. Ele é concebido para propiciar a compreensão das razões de fundo que provocam tais alterações e mudanças. No entanto, não podemos confundi-lo como consistindo num método estritamente de análise da linguagem. De acordo com tal concepção, a linguagem é uma fornecedora dos indícios que nos levarão àquilo que realmente é o responsável pelas alterações verificadas nos significados dos termos de linguagem.

Temos muito mais razões para acreditar que o método da *história das ideias* se aproxima mais do interesse de uma investigação de naturezas psicológica e sociológica do homem, que têm como ponto de partida as mudanças verificadas nos usos que este faz da linguagem, do que de qualquer outro campo de investigação.

Finalmente, faz parte da tarefa final da história das ideias a aplicação do seu próprio e distintivo método analítico na tentativa de compreender como nossas crenças e preferências intelectuais são introduzidas e difundidas, a fim de auxiliar a elucidar o caráter psicológico dos processos pelos quais se deram as mudanças em voga e a influência que as ideias tiveram sobre elas; esclarecer, se possível, como as concepções dominantes, ou amplamente influentes, perdem, em uma geração, o controle sobre as mentes dos homens cedendo seu lugar a outras. (LOVEJOY, 2001, p. 20, tradução nossa).

Em *Reflections on human nature* (1961), Lovejoy expõe em que consiste a tarefa de quem se propõe a empregar o método da *história das ideias*. Nesse livro, dentre outras coisas, ele afirma que a investigação sobre a natureza humana deve ser considerada uma das principais tarefas de quem emprega o método da *história das ideias*. Para ele, quem se ocupa em refletir sobre as teorias acerca da natureza humana, sua gênese, seu desenvolvimento e modo como se dão os processos de escolha humanos, deverá buscar subsídios em toda manifestação humana que diga respeito ao significado desse conceito e suas mudanças.

Tais teorias, implícitas ou explícitas, podem ser discernidas se forem procuradas numa parte considerável da literatura, especialmente no drama e no romance,

nos grandes poemas didáticos e na poesia lírica; e, muitas vezes, explicitamente nos escritos de teólogos, filósofos, sátiros e teóricos políticos. Existem coisas mais importantes a saber sobre um escritor do que a sua visão expressa ou tácita, como os seus principais motivos e pressuposições concernentes a natureza humana ou, o conhecimento sobre o período em que as ideias sobre esses foram predominantes. A história da teoria da natureza humana - das ideias dos homens sobre o homem - portanto, é ou deveria ser um dos principais campos de investigação para quem estuda a história das ideias. (LOVEJOY, 1961, p. 12, tradução nossa).

Buscar encontrar nas mais variadas formas de manifestação do pensamento humano o fluxo em que as mudanças ocorrem implica em realizar expedições exploratórias em todos os territórios em que elas acontecem. Não há uma área de significação que seja privilegiada em relação às demais.

O mesmo tipo de atitude vemos no pensamento de John Langshaw Austin apresentado nos *Philosophical Papers* (1961) uma proposta de trabalho que se assemelha muito a de Lovejoy. Na referida obra, Austin enfatiza a importância de se levar em consideração os diferentes significados de um termo e seus *contextos de uso*, se nos propomos a dizer alguma coisa sobre o significado das palavras e dos demais elementos da linguagem, uma proposta de trabalho filosófico que ele chamou de *fenomenologia linguística*.

Quando examinamos o que nós devemos dizer, quando e quais palavras devemos empregar e em que situações, *olhamos não somente para as palavras (ou significados, seja lá o que isso signifique), mas também, para as realidades nas quais empregamos as palavras para falar sobre: empregamos uma consciência aguda das palavras para afiar nossa percepção, embora não como árbitro final, dos fenômenos.* (AUSTIN, 1961, p. 130, tradução e itálicos nossos).

Pensadores como Austin e Lovejoy compreendem que as diferenças de significados dos conceitos ao longo de suas histórias de uso nos permitem pensá-las como um movimento contínuo, não como uma interrupção do mesmo e surgimento de um novo. Assim, as mudanças ocorridas nos significados passam a ser consideradas como acontecimentos característicos e intrínsecos aos campos semânticos dos termos de linguagem.

Definir o que seja o *homem* é um objetivo que a Filosofia busca desde o seu princípio. Mas a busca em nos definirmos como tais não é uma tarefa que somente a Filosofia se propôs a fazer. Praticamente todas as esferas que envolvem a existência humana procuram responder, a seu modo, a pergunta pelo que somos. Essa seria uma das razões que fazem com que a tarefa de definir o *homem* envolva um elevado grau de dificuldade na sua realização.

O esforço de definir em que consiste o *homem* encontra-se envolvido num paradoxo. Ao mesmo tempo em que proliferam tentativas de definição do *homem*, também aumentam, na exata proporção dessa, as dificuldades em o definirmos. Por ser um objeto que desperta o interesse de investigação em muitas áreas de interesse, poderíamos pensar que essa realidade representaria a obtenção de melhores condições para se alcançar a definição do *homem*, que haveriam menos dificuldades dada a grande soma de esforços. No entanto, o que se percebe é um terreno onde existem muitas concepções e poucos acordos.

Ernst Cassirer na obra *An essay on man. An introduction to a philosophy of human culture* de 1944, afirma que o autoconhecimento constitui a principal tarefa

da Filosofia. A condição que deve ser cumprida com vistas ao conhecimento do mundo seria o conhecimento aprofundado do *ente* que se dispõe a tal propósito. Uma prova da preponderância do autoconhecimento sobre todos os demais objetivos da filosofia seria o ceticismo que, na opinião de Cassirer, não passaria de uma estratégia empregada com o propósito de direcionar toda a investigação para o próprio homem.

Parece ser geralmente admitido que o autoconhecimento é o principal objetivo da investigação filosófica. Em todos os conflitos entre as diferentes escolas filosóficas esse objetivo permaneceu invariável e permanente: provou ser o ponto arquimédico, o centro fixo e imóvel, de todo o pensamento. Nem os mais céticos pensadores negaram a possibilidade e necessidade do autoconhecimento. Eles destruíram todos os princípios gerais concernentes à natureza das coisas, no entanto, tal destruição significa somente a abertura de um novo e mais seguro modo de investigação. Na história da filosofia, o ceticismo é frequentemente considerado como a contrapartida de um *humanismo* bem estabelecido. Com a negação e destruição da certeza objetiva do mundo externo, o cético espera que todos os pensamentos do **homem** se voltem para o seu próprio ser. O autoconhecimento – dizem eles – é o primeiro pré-requisito da autorrealização (CASSIRER, 1944, p. 15, tradução e negrito nossos).

Se é possível estabelecer um acordo mínimo em torno da tese de que a busca pelo autoconhecimento pode ser considerada o principal objetivo da filosofia, o mesmo não ocorre quanto ao modo como devemos proceder na realização da mesma. Ao longo da história da filosofia essa busca foi orientada de muitas e diversas maneiras. Suas variâncias vão desde a necessidade de conhecimento do mundo externo para daí se depreender a posição do homem numa hierarquia cósmica, até a desconsideração total desta por meio de uma concentração absoluta em nós mesmos, como nos mostrou Ernst Cassirer quando se referiu ao ceticismo.

Max Scheler (1874-1928) em *A situação do homem no cosmos* (2008), afirma que a cultura europeia produziu três ideias incompatíveis de *homem*, ideias essas que tiveram origens e compreensões distintas deste, o que serve como evidência a favor da afirmação de que o propósito de definir o *homem* não é uma tarefa de fácil realização.

Se a um europeu culto se perguntar que entende ele pela palavra ‘homem’, quase sempre começam, na sua cabeça, a defrontar-se *ter* sâmbitos de ideias de todo inconciliáveis. Primeiro, o universo intelectual da tradição judeo-cristã de Adão e Eva, da criação, do paraíso e da queda. Em segundo lugar, o círculo de ideias da Grécia antiga em que, pela primeira vez no mundo, a autoconsciência do homem se elevou a um conceito da sua situação particular, mediante a tese de que o homem é homem pela posse da “razão”, *logos, phronesis, ratio, mens*, etc. – *Logos* significa aqui tanto o discurso como a aptidão para apreender a ‘quididade’ de todas as coisas. Estreitamente unida a esta ideia está a doutrina segundo a qual existe também, subjacente ao todo integral, uma “razão” sobre-humana, da qual o homem, e só ele entre todos os seres, participa. O terceiro círculo intelectual, também ele já há muito transformado em tradição, é o da ciência moderna da natureza e da psicologia genética: o homem seria o resultado final, muito tardio, da evolução do planeta Terra – um ser que se distingue das formas animais que o precederam só pelo grau de complicação das combinações de energias e de capacidades que, em si, se encontram já na natureza infra-humana. Estes três círculos de ideias não têm entre si unidade alguma. Possuímos assim uma antropologia científico-natural, uma antropologia filosófica e uma antropologia teológica, que mutuamente se ignoram – *do homem, porém, não possuímos nenhuma ideia unitária* (SCHELER, 2008, p. 15).

Segundo ele, o que distinguiria o *homem* dos demais seres vivos não diria respeito ao estágio de evolução biológica desse em relação aos demais seres vivos, mas pelo fato do *homem* ser portador de uma espiritualidade, um ímpeto original que se apresenta como abertura para a compreensão do mundo.

Para Scheler, a tarefa de definir o *homem* se apresenta mais como um desafio à própria capacidade humana de obter conhecimento sobre si mesmo e o mundo, do que como um projeto de investigação com um objetivo possível de ser alcançado. Por ser uma área de interesse de vários campos de conhecimento, o que esperaríamos seria um cenário altamente favorável para o seu desenvolvimento, porém não é isso o que vemos, pelo contrário, [...] por valiosa que possa ser a multiplicidade sempre crescente das ciências especiais que tratam do homem, ela, em vez de elucidar, oculta a sua essência (Scheler, 2008, p. 15).

O *Dicionário de Filosofia* (2012) de Nicola Abbagnano (1901-1990) expõe um cenário muito semelhante ao apresentado por Scheler a respeito das tentativas de definição do *homem*. De acordo com Abbagnano podemos classificar em três diferentes tipos as tentativas até aqui feitas com o objetivo de definir o *homem*.

A primeira se dá a partir do estabelecimento de uma relação de comparação entre os conceitos de *Homem* e *Deus*, ora estabelecendo uma semelhança, ora uma diferença, ora afirmando ser o *homem* a imagem de Deus, ora negando a subordinação do *homem* à Deus quando é afirmado que aquilo que o *homem* pensa de Deus serve, também, para definir a si próprio. A segunda, pela compreensão de que o homem possui uma capacidade que lhe é própria e exclusiva, como a de ter uma alma, ter consciência, alcançar conhecimento, produzir tecnologia, dentre outras. A terceira, pela compreensão de que o homem é um ser indeterminado que pode escolher ser o que quiser, um ser que se *autoprojeta*.

Nesse contexto, podemos perceber que são variadas as definições de *homem*, a tal ponto que somos induzidos a concluir que elas parecem se referir a coisas totalmente diferentes. Assim como são variadas as definições, variados são os modos como elas são produzidas. Esse esforço de definição do *homem*, que se apresenta como um lugar de poucos acordos acerca dos muitos e diferentes resultados produzidos com vistas à realização de tal propósito, o vemos como exemplo daquilo que poderia ser a própria imagem do *homem*, que o definiria enquanto tal, ou seja, algo que se vê como distinto e tão singular que não possui um modo necessário de ser definido, nem muito menos uma definição suficiente do que seja.

Nesse cenário, para o qual convergem diferentes atores com papéis que se antagonizam na encenação de uma peça, cujo roteiro representa não haver, os esforços de definição do *homem* parecem enfrentar um estado de crise permanente que os impede de irem além do ponto de partida.

Ernst Cassirer (1972) considera que a crise na busca pela definição do *homem* tem origem no antagonismo entre concepções filosóficas que se contrapunham quanto ao papel do homem no tocante ao conhecimento. O antagonismo entre a tese do autoconhecimento e a da necessidade de conhecimento do mundo exterior é considerado por Cassirer a razão da instauração desse estado de crise permanente envolvendo a tentativa de definição do *homem*. A impossibilidade de se decidir sobre qual tipo de conhecimento é o mais importante na tarefa de se produzir uma definição do *homem* criou um impasse, um obstáculo com a aparência de ser intransponível, contribuindo para a situação de crise na sua realização. Além disso,

há a necessidade de que todos os conhecimentos alcançados sobre o homem sejam articulados, o que representaria a superação do impasse ora reinante.

De acordo com Cassirer, a situação de impasse só aumentou desde que ela teve início com os posicionamentos distintos de Platão e Aristóteles. Enquanto o primeiro julgava o conhecimento como algo para o qual as percepções sensíveis não concorriam em nada no seu desenvolvimento; o segundo, embora não considerasse desprezível a função do intelecto na obtenção de conhecimento, julgava necessário o testemunho da percepção. Há um ambiente em que se verifica a existência de uma tensão permanente entre a necessidade de se conhecer o mundo com a de conhecimento de nós mesmos. Mas, mesmo quando o âmbito é restrito ao conhecimento sobre o próprio homem, o estado de tensão não deixa de vigorar.

Tal é a estranha situação em que se encontra a filosofia moderna. Nenhuma outra idade se viu em posição tão favorável no que concerne às fontes do conhecimento da natureza humana. A psicologia, a etnografia, a antropologia e a história reuniram um cabedal de fatos surpreendentemente rico e de constante crescimento. Nossos instrumentos técnicos de observação e experimentação foram imensamente aperfeiçoados e nossas análises se tornaram mais apuradas e mais penetrantes. Apesar disto, não parece que tenhamos encontrado ainda um método para o domínio e a organização deste material. Cotejado com nossa própria abundância, o passado pode parecer paupérrimo. Entretanto, nossa riqueza de fatos não é necessariamente uma riqueza de pensamentos. A não ser que consigamos encontrar o fio de Ariadne que nos tire deste labirinto, não poderemos ter uma visão do caráter geral da cultura humana, e continuaremos perdidos no meio de um conjunto de dados desconexos e desintegrados, carente, ao que parece, de toda unidade conceitual (CASSIRER, 1972, p. 45).

A multiplicidade de esforços não representa a garantia de um desenvolvimento rápido e cooperativo na busca pela definição do *homem*. Porém, isto não é o mais desconcertante, a situação de impasse que impede o ir além do primeiro passo é que parece ser a principal razão da crise na definição do homem. Não é difícil de se compreender tal situação de impasse quando a vemos como a representação do entrelaçamento das buscas pelas origens do mundo e dos homens. Essas questões estão profundamente relacionadas entre si, o que torna indecível saber qual tipo de conhecimento é o mais importante. No entanto, Cassirer observa que, mesmo sendo envolvida numa situação de forte antagonismo, acontece com tentativa de definição do *homem* algo que não esperaríamos, qual seja, o fato de uma explicação absorver elementos de outra.

Nas primeiras explicações mitológicas do universo encontramos sempre uma *antropologia* primitiva ao lado de uma cosmologia primitiva. O problema da origem do mundo está inextricavelmente entrelaçado com a da origem do homem. A religião não destrói estas primeiras explicações mitológicas. Pelo contrário, preserva a cosmologia e a antropologia mitológicas dando-lhes nova forma e nova profundidade. A partir desse momento, já não se concebe o conhecimento de si mesmo como um interesse meramente teórico. Não é simplesmente um tema de curiosidade ou especulação; passa a ser proclamado a obrigação fundamental do homem. Os grandes pensadores religiosos foram os primeiros a inculcar essa exigência moral. Em todas as formas superiores da vida religiosa, a máxima “Conhece-te a ti mesmo” é considerada como um imperativo categórico, lei religiosa e moral básica. Neste imperativo sentimos, por assim dizer, uma súbita inversão do primeiro instinto natural de conhecer – percebemos uma transposição de todos os valores. Na história de todas as

religiões do mundo – judaísmo, budismo, confucionismo e cristianismo – podemos observar os passos individuais deste movimento.

O mesmo princípio vale para a evolução geral do pensamento filosófico. Em suas primeiras fases, a filosofia grega parece exclusivamente interessada pelo universo físico. A cosmologia predomina claramente sobre todos os outros ramos da investigação filosófica. Não obstante, o que caracteriza a profundidade e a amplitude do espírito grego é o fato de quase todo pensador grego representar, ao mesmo tempo, um novo tipo geral de pensamento. Além da filosofia física da Escola de Mileto, os pitagóricos descobriram uma filosofia matemática, enquanto os pensadores eleáticos são os primeiros a conceber o ideal de uma filosofia lógica (CASSIRER, 1972, p. 18).

Mesmo com críticas como a de Cassirer de que a proliferação de tentativas de definir em que consiste a natureza humana antes de favorecer o alcance de tal objetivo, representa, na verdade, uma dificuldade a mais, o surgimento de novas perspectivas de tratamento da questão não enfraqueceu. Atualmente a questão é vista de uma perspectiva em que a tecnologia ocupa um lugar de suma relevância, pois ela é apresentada como a possibilidade do homem alcançar a tão desejada condição de controle dos acontecimentos.

Em *El hombre postorgánico* (SIBILIA, 2005) nos é apresentada o que passou a ser considerada como a quarta ferida narcísica na imagem do *homem*, pois, mais uma vez, o homem deixa de ser o centro dos esforços e preocupações no desenvolvimento do conhecimento. Nesta obra a autora aborda a distinção entre a tecnociência *prometeica* e a tecnociência *fáustica*.

O primeiro tipo de tecnociência tinha um objetivo amplo, a emancipação do homem, a superação das dificuldades que impedem uma existência plena ao suplantar as limitações impostas à espécie pela natureza e pela própria sociedade humana.

Se a tradição prometeica pretendia dobrar tecnicamente a natureza, o faz mirando ao “bem comum” da humanidade e a emancipação da espécie, sobretudo das “classes oprimidas”. Acreditando no papel libertador do conhecimento científico, este tipo de saber almeja melhorar as condições de vida através da tecnologia. O desenvolvimento gradual desse tipo de saber levaria à construção de uma sociedade racional, fundamentada numa sólida base científico-industrial capaz de erradicar a miséria humana (SIBILIA, 2005, p. 45, tradução nossa).

O segundo tipo de tecnociência rompe com os ideais de emancipação humana e passa a mirar o aumento da capacidade humana em prever e controlar, tanto os acontecimentos quanto os próprios indivíduos.

De acordo com a perspectiva fáustica, então, os procedimentos científicos não teriam mais como meta a verdade e o conhecimento da natureza íntima das coisas, senão uma compreensão restrita dos fenômenos para exercer a previsão e o controle; ambos propósitos estritamente técnicos. É inevitável associar os critérios fáusticos à tecnociência contemporânea. Até poderíamos insinuar que existe uma certa afinidade entre a técnica fáustica – com seu impulso para a apropriação ilimitada da natureza (humana e não-humana) – e o capitalismo, com seu impulso para a acumulação ilimitada de capital. Esse projeto parece estar alcançando seu ápice hoje em dia, como se observa na vertiginosa corrida tecnológica e sua inextricável relação com os mercados globalizados (SIBILIA, 2005, p. 50, tradução nossa).

A tecnociência *fáustica* é o tipo de mudança que indica que a percepção de Cassirer, de que a tarefa de definição do *homem* se revela como uma grande confusão de tendências e perspectivas com pouca possibilidade de unificação, estava correta.

Há um elemento que deve ser destacado nessa situação problemática. Ao mesmo tempo em que é o objeto da definição, o *homem* é o próprio agente dela, o que torna a situação praticamente sem solução possível. Nesta situação peculiar o objeto de observação é alterado a cada observação que faz de si próprio, o que faz com que a observação seja, também, constantemente alterada. Ao tentarmos nos definir, a própria busca faz com que alteremos constantemente nossa perspectiva daquilo que deve ser buscado. Tal situação pode nos levar a dois tipos de atitudes, resignarmo-nos de que o conhecimento do homem envolve uma submissão àquilo que intuímos ou de que o mesmo é impossível de ser alcançado.

Em razão do que foi acima disposto, consideramos que o maior desafio da busca pelo autoconhecimento humano esteja na superação do paradoxo que esse esforço representa.

Referências

AUSTIN, J.L. *Philosophical Papers*. Oxford: Clarendon Press, 1961.

CASSIRER, E. *An essay on man: An introduction to a philosophy of human culture*. Yale University Press, 1944.

CASSIRER, E. *Antropologia Filosófica. Um ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Tradutor Vicente Felix de Queiroz. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1972.

LOVEJOY, Arthur Onckhen. *Reflections on human nature*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1961.

SCHELER, M. *A situação do homem no cosmos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edição texto & grafia, 2008.

SIBILIA, Paula. *El hombre postorgánico: Cuerpo, subjectividad y tecnologías digitales*. 1. ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 2005.

Recebido em: 07/2023

Aprovado em: 07/2023