Universidade do Contestado | www.unc.br/periodicos ISSNe: 2358-6125
Profanações revista
UnC

PARADOXOS DA CONDIÇÃO HUMANA: O COSMO, O CAOS E A POESIA NECESSÁRIA

PARADOXES OF THE HUMAN CONDITION: THE COSMOS, CHAOS AND THE NECESSARY POETRY

Paulo Sérgio Raposo da Silva[1]
Maria da Conceição Xavier de Almeida[2]

RESUMO

Este artigo propõe uma problematização da condição humana no mundo contemporâneo a partir do abandono de verdades unitárias e da obsessão pela exatidão, privilegiando a complexidade e o paradoxo como operadores cognitivos centrais. Ao invés de buscar definições fixas sobre o que é o humano, adotamos um olhar plural e relacional, compreendendo o sujeito como uma emergência multifacetada que atravessa o biológico, o simbólico, o técnico e o mítico. A condição humana é abordada como um fenômeno em permanente metamorfose, marcado por tensões entre criação e repetição, entre natureza e artifício, entre ancestralidade cósmica e tecnicidade contemporânea.

Palavras-chave: complexidade; paradoxo; hibridismo; narrativas do humano.

ABSTRACT

This article proposes a problematization of the human condition in the contemporary world based on the abandonment of unitary truths and the obsession with accuracy, privileging complexity and paradox as central cognitive operators. Instead of looking for fixed definitions of what is human, we adopt a plural and relational approach,

[1]Doutorando em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e pesquisador do Grupo de Estudos da Complexidade (GRECOM), situado na UFRN. Rio Grande do Norte. Brasil. E-mail: pauloraposo10@gmail.com. ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3558-3448

[2]Doutora em Ciências Sociais (Antropologia) pela PUCSP. Professora Titular da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), atuando junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Fundadora/coordenadora do Grupo de Estudos da Complexidade (GRECOM), primeiro ponto brasileiro da Cátedra itinerante Unesco "Edgar Morin" na UFRN. Rio Grande do Norte. Brasil. E-mail: calmeida17@hotmail.com. ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1850-5288

understanding the subject as a multifaceted emergence that crosses the biological, the symbolic, the technical and the mythical. The human condition is approached as a phenomenon in permanent metamorphosis, marked by tensions between creation and repetition, between nature and artifice, between cosmic ancestry and contemporary technicality.

Keywords: complexity; paradox; hybridity; narratives of the human.

Artigo recebido em: 21/06/2025
Artigo aprovado em: 08/08/2025
Artigo publicado em: 08/08/2025
Doi: https://doi.org/10.24302/prof.v12.5995

INTRODUÇÃO

> É um erro achar que a contradição seja inconcebível, pois é justo na dor dos seres vivos que ela encontra sua verdadeira existência.
>
> (Hegel)

> O termo humano é rico, contraditório, ambivalente; de fato, é demasiado complexo para os espíritos formados no culto das ideias claras e distintas.
>
> (Edgar Morin)

Problematizar o fenômeno da condição humana no mundo contemporâneo é desenhar um labirinto de múltiplas e incertas entradas. Se abrirmos mão do horizonte das verdades unitárias, da obsessão pela explicação e exatidão, poderemos construir uma compreensão de nossa forma de ser e viver no que ela tem de mais substancial e arcaico, portanto, permanente: o paradoxo. Sendo uma emergência da flecha do tempo que desdobra e singulariza as histórias do universo, da matéria e da vida, a condição humana é gestada na multiplicidade, comporta mestiçagem e por vezes hibridação de fenômenos físicos e metafísicos, bióticos e pré-bióticos, coletivos e individuais, orgânicos e supra-orgânicos, naturais e artificiais. A permanente metamorfose da espécie humana na Terra tem as marcas da necrose e da regeneração, como em toda metamorfose.

Nesse processo, padrão e repetição, mas também criação e bifurcações desenham o casaco e mesmo o corpo de um arlequim hermafrodita, simultaneamente técnico e mítico, feliz e infeliz, porque marcado para sempre pela falta, pela culpa, pelo sonho, pela dor, pelo desejo, pela resistência à crueldade do mundo, pela desmedida curiosidade, pelo ato mais sublime e por vezes mais violento, pela pulsão consumista, pela medicalização dos sentimentos, por um corpo protético. Diante do espelho das narrativas que anunciam respostas e decifrações, só as perguntas permanecem. Quem somos? Um exemplar das formulações míticas? Um corpo metabiológico que se afastou do orgânico? Um ciborgue? Uma artimanha da natureza? Invenção divina? Uma evidência dos conceitos da ciência? Aquilo que escapa de toda definição? Aquilo que não tem um nome? Uma ficção de carne e osso?

É do interior do paradoxo, como um operador cognitivo que expressa emergências não previsíveis e reordena permanentemente o arcaico em plena vitalidade, que devemos problematizar a múltipla face da condição humana. Somos filhos do céu; uma emergência da matéria; a simbiose entre vivo e não vivo; um ciborgue que expressa a sua metamorfose. Somos um ancestral homem moderno. carregamos, ainda hoje, as marcas arquetípicas de nossos predecessores — seus medos, seus desejos, suas estratégias de sobrevivência — mesmo que envoltas em dispositivos contemporâneos.

> o ciborgue é nossa ontologia; ele determina nossa política. O ciborgue é uma imagem condensada tanto da imaginação quanto da realidade material: esses dois centros, conjugados, estruturam qualquer possibilidade de transformação histórica. Nas tradições da ciência e da política ocidentais (a tradição do capitalismo racista, dominado pelos homens; a tradição do progresso; a tradição da apropriação da natureza como matéria para a produção da cultura; a tradição da reprodução do eu a partir dos reflexos do outro), a relação entre organismo e máquina tem sido uma guerra de fronteiras. As coisas que estão em jogo nessa guerra de fronteiras são os territórios da produção, da reprodução e da imaginação (Haraway, 2000, p. 41).

A ciência "mais dura", argumenta Donna Haraway, tem a ver com o domínio da maior confusão de fronteiras, com o domínio do número preciso de máquinas, de informação e segurança super limpas e leves, que guardam poderosos segredos (Haraway, 2000). Isso faz com que um mundo ciborgue redunde em seu apequenamento, em uma espécie de "imposição final de uma grade de controle sobre o planeta" (Haraway, 2000, p. 50). A modernidade carrega o peso do que veio antes, inclusive aquilo que pretende esquecer. Sendo assim é necessário "recodificar a comunicação e a inteligência a fim de subverter o comando e o controle" (Haraway, 2000, p. 95), isto é, desmontar regimes simbólicos que sustentam estruturas de dominação — seja no plano da linguagem, do saber científico ou da tecnologia — e, ao mesmo tempo, a inventar gramáticas alternativas que acolham a multiplicidade, o híbrido e o rizomático.

Nesse sentido, o homem moderno não é o oposto do ancestral, mas o seu desdobramento não resolvido. O ancestral vive em nós — em nossos hábitos, inconscientes, rituais, linguagem — mesmo quando nos julgamos pós-modernos. Para compartilhar esse argumento, propomos a três tópicos – na verdade, três desdobramentos da mesma ideia. Em primeiro lugar, nosso parentesco cósmico, celeste; depois, a simbiose entre os domínios do vivo e do não vivo; e, por fim, os artifícios e artimanhas de um ciborgue que é demasiadamente humano, inteiramente coração. A ontologia do sujeito humano é paradoxal.

SOMOS CELESTES, OU A QUARTA FERIDA NARCÍSICA

Foi Sigmund Freud quem assumiu para si a lúcida e difícil missão de anunciar três mudanças paradigmáticas na nossa concepção de mundo e de nós próprios; três mudanças de escala nas grandes matrizes do conhecimento científico e de compreensão da humanidade. Esse anúncio se deu em 1930. No clássico O mal-estar na civilização (2020), diz Freud que sofremos como que três abalos sísmicos quando

descobrimos que a Terra não era o centro do Universo; que não viemos do mesmo, mas do outro; e, por fim, que não somos o senhor absoluto de nossa própria casa. O que Freud chama de três feridas narcísicas desfoca o espelho no qual nos olhávamos; apunhala o excêntrico sentimento de hegemonia da espécie humana e fere nosso sentimento de autonomia e livre arbítrio.

Na história da cultura científica, até à época de Freud, esses abalos sísmicos correspondem, respectivamente, à substituição da teoria geocêntrica pela teoria heliocêntrica; às formulações da biologia evolucionista que argumentam nossa descendência dos macacos chamados inferiores; e, por fim, à descoberta do inconsciente, um não lugar misterioso e difuso que comanda, em grande parte, nossas ações e desejos. A astrofísica de Nicolau Copérnico e Galileu Galilei, a biologia de Charles Darwin e a psicanálise de Sigmund Freud inauguram as novas bases de uma organização do conhecimento que destituem a Terra e o Homem das respectivas centralidades e autonomias consagradas pelos primórdios das ciências ocidentais modernas nascidas no século XVII.

Como se fosse para abrir uma quarta ferida narcísica sabemos, também, que somos poeira de estrelas – mesmo que o padrão de organização da espécie humana apresente uma configuração singular e mesmo inaugural: uma emergência, já que conforme sustenta Edgar Morin, "somos simultaneamente filhos do universo e estranhos ao universo [...] Filhos do céu e órfãos do cosmo" (Cassé; Morin, 2008, p. 67). Para falar que somos constituídos pelas mesmas partículas que originaram o universo complementa Michel Cassé: "Somos seres mortais feitos de elementos imortais" (2008, p. 85). Nada mais ritualístico para nos lembrar simultaneamente nossa impermanência como sujeitos históricos e nossa permanência como matéria, do que as palavras repetidas nas quartas-feiras de cinzas, segundo o calendário gregoriano ocidental: "Lembra-se oh homem! Que és pó e ao pó voltará".

Sabemos agora, também, que há um "padrão que religa" todas as coisas materiais e imateriais. Argumenta Henri Bergson que "toda a divisão da matéria em

corpos independentes de contornos absolutamente determinado é uma divisão artificial" (Bergson, 1990, p. 162). O epicentro que para Bergson oferece positividade à ideia de "padrão que religa" é o nosso corpo – lugar da emergência de uma memória hipercomplexa que, por isso mesmo, não opera como um sistema autônomo e fechado. Ao contrário, a fabulosa memória humana é uma auto-eco-organização das imagens previamente existentes no mundo.

É um artifício que dá forma, como um analogon, à matéria. E o que é a matéria para Bergson? "Chamo de matéria o conjunto de imagens, e, de percepção da matéria, essas mesmas imagens relacionadas à ação possível de uma certa imagem determinada, num corpo" (1990, p. 13). Para Bergson, há "leis constantes" a o que ele chama de "leis da natureza" – uma espécie de dinâmica cósmica da qual é impossível escaparmos. Trata-se de contingências que nos antecederam na história da matéria e das quais não podemos nos abstrair porque tais contingências e dinâmicas extra ou meta-humanas nos constituem. Escutemos o que ele diz sobre os objetos ou, se quisermos, sobre o mundo externo a nós: "os objetos que cercam meu corpo refletem a ação possível do meu corpo sobre eles" (Bergson, 1990, p. 12). Ou seja, se não há sintonia de padrão entre os objetos e o meu corpo não há ação possível – seja a ação entendida como movimento, percepção, construção de conceitos ou representações.

Estes fragmentos das ideias de Henri Bergson (que nem de longe esgotam a intrincada argumentação de suas oposições às teses idealistas e realistas, argumento central que inicia o livro Matéria e Memória) expressam, já em 1939, a hipótese da bricolagem entre corpo e mente, matéria e memória que, tensional e amorosamente constroem o fenômeno que chamamos homem. Se há, pois, um topoi que engendra a memória do sapiens-demens, esse topoi se dilui no domínio latu e mesmo difuso da interdependência de padrões que maestram a dinâmica da natureza, da matéria, da vida e do cosmo em sua totalidade inacabada e aberta.

Por meio de formulações mais estéticas, portanto menos analíticas e técnicas, poderíamos perguntar: porque será que a amplitude e os mistérios do universo nos

fascinam tanto? Não seria essa fascinação uma linguagem de nosso parentesco com o universo? Uma estratégia inconsciente de repor nosso distanciamento e estrangeiridade diante de fragmentos de nós mesmos perdidos no tempo e no espaço? A fascinação humana pelos mistérios e pela vastidão do universo é, antes de tudo, uma manifestação daquilo que poderíamos chamar de uma ontologia do espanto — uma atitude fundamental diante do ser. Desde os pré-socráticos até os cosmólogos contemporâneos, essa atitude inaugura o pensamento como um gesto de abertura ao que nos transcende. O espanto comum, epistêmico, filosófico ou reflexive diante do cosmos não é apenas uma curiosidade cognitiva, mas uma experiência existencial de ampliação da percepção, estabelecimento da modéstia como atitude intelectual necessária para encontrar o novo e pertencimento simultâneos:

> a ciência é muito mais do que uma mera descrição do mundo; é um compromisso com o desconhecido, com a exploração, uma expressão da necessidade que temos de nos reinventar como indivíduos e como espécie. A ciência expande o domínio da nossa existência. À medida que muda nossa visão de mundo, muda, também, nossa percepção de quem somos, do que significa ser humano. Nisso, a ciência junta-se às artes como expressão daquilo que nos é mais precioso, a busca por sentido, por nossa razão de ser. […] Ao expandirmos o alcance do que podemos "ver", transformamos aquilo que chamamos de realidade. Essa busca não tem fim, ao menos enquanto os cientistas continuarem explorando. […] Precisamos expandir as fronteiras do conhecimento, do que chamamos de realidade. Derrotista é quem acha que essa busca tem fim. Imagine a tristeza se, um dia, chegássemos ao fim do conhecimento. Nenhuma questão fundamental para explorar, além do que já sabemos. Apenas pequenos ajustes aqui e ali, e basta. […] Dada a própria natureza do conhecimento, de como é adquirido, toda descoberta tem a ignorância como ponto de partida: a partir do que conhecemos, avança em direção ao desconhecido. Novas descobertas oferecem respostas a certas questões, mas invariavelmente criam outras, muitas delas inesperadas e imprevisíveis (Gleiser, 2019, p. 149).

Aprendemos a contar o tempo, a definir os ciclos agrícolas, a mensurar a fúria ou a quietude das marés. Construímos conhecimentos sobre o sangramento mensal e a hora do parto das fêmeas humanas pelos ciclos lunares. Fora de uma racionalização patológica percebemos a relação entre as fases da lua e as mudanças de

comportamento e humores que nos parasitam a todos. Por outro lado, parece não serem só os lobos que uivam na lua cheia... "Ora direis ouvir estrelas... de certo perdestes o senso", diz o poema de Olavo Bilac. Que juízo perdemos ou ganhamos quando dizemos ouvir estrelas? Como desconhecer a relação que há entre o lítio, essa substância cujo desequilíbrio é uma das causas da depressão dos humanos e o lítio das estrelas?

Está longe de ser uma figura de retórica a formulação do belga-russo Ilya Prigogine para quem "há uma história cosmológica, no interior da qual há uma história da matéria, no interior da qual há uma história da vida, na qual há, finalmente nossa própria história" (Prigogine, 2002, p. 26). A interconectada história do cosmo, da matéria e da vida, da qual somos herdeiros, parece ter sido engendrada pela dialógica entre possibilidade e liberdade. Era assim que pensava Prigogine.

> Partículas podem se separar, forjar estrelas, formar planetas e finalmente engendrar a vida. Eu diria que a criação do mundo é a criação da liberdade. A liberdade porque essas moléculas reais podem ir em todos os sentidos, criar estruturas, especialmente estruturas dissipativas, logo, a vida e o homem, as culturas humanas (Prigogine, 2002, p. 44).

Para Prigogine, a criação do universo, da vida e do próprio homem "é antes de tudo uma criação de possibilidades, das quais algumas se realizam e outras não. E também nisso – diz ele – estou de acordo com Bergson que dizia: 'a realidade é apenas um caso particular do possível'" (Prigogine, 2002, p. 44). Somos um caso possível, mesmo que um caso possível especial. Um acontecimento chamado homem, uma forma de vida que atende pelo codinome de sapiens-sapiens-demens, pensado e discutido por Edgar Morin, desde sua busca inicial por paradigma antropológico mais adequado para a condição humana no planeta, em O Paradigma Perdido: a natureza humana (Morin, 1973), até à sua conclusão no volume 5 da sua obra magna, O método, de dedicado a reconhecer, legitimar e desdobrar a complexidade que aquele codinome implica e é inegável do ponto de vista da experiência vivida.

Saber que somos pó de estrelas; operar pelo artifício psicanalítico do a-posteriori para reconhecer que antes do surgimento da vida e da nossa espécie éramos o improvável; recitar com Joël de Rosnay a metáfora segundo a qual somos um táxi carregando um conjunto de bactérias que se deram bem, em nada reduz o projeto bem sucedido chamado homem. Ao contrário, em nenhuma outra realidade se operou tanta metamorfose, hibridação original, mestiçagens complexas, bifurcações e criatividades. No entanto, é mister compreender que metamorfose, mestiçagem, bifurcações e criatividades são propriedades e dinâmicas da natureza estendida e do cosmo. Por isso, tais propriedades nos parasitam, animam e constituem.

Em nós são reorganizadas de modo hipercomplexo e novo, de modo a haver uma criatividade no seio da natureza, entre os sistemas que exibem alargados patamares de criatividade, talvez seja o homem o que ocupe o lugar de destaque na aventura da história do universo, da Terra e da Vida, e esta é, conforme Marcelo Gleiser (2019, p. 111), "a união essencial do ser com o cosmo", de maneira que, com efeito, "ao revelar nossa profunda conexão material com o Universo, a ciência transcende sua missão mais imediata, transformando-se numa fonte de espiritualidade adequada à realidade de nossos dias" (Gleiser, 2019, p. 113).

Uma quarta ferida narcísica anuncia, pois, o estreito parentesco do homem com o universo e, em uma escala mais reduzida, o débito impagável dele com o planeta Terra. Elisabet Sahtouris assinalou como é pouco rigoroso afirmar que "existe vida na Terra". Como sabemos, nosso planeta é um organismo vivo e para Sahtouris existe vida da Terra e nós fazemos parte dessa vida. Joël de Rosnay desdobra esse argumento. Diz ele: "a Terra abriga o embrião de um corpo e o esboço de um espírito. Esse corpo mantém-se vivo graças às grandes funções ecológicas e econômicas que constituem a ecosfera" (Rosnay, 1997, p. 22). Valendo-se da metáfora de "homem simbiótico", Rosnay discute o contexto histórico e projetivo da macrovida planetária, que para ele comporta três etapas: a auto-organização, a coevolução e a simbiose.

Nas palavras de Rosnay,

> a metáfora do *cibionte* é um modelo hipotético e simplificador, destinado a favorecer uma tomada de consciência: a da próxima do desenvolvimento da espécie humana em coevolução com suas máquinas e organizações (Rosnay, 1997, p. 23).

Essas proposições encontram resistências e oferecem perigo, confessa o biólogo. Tentar abolir a fronteira entre o natural e o artificial expõe aos perigos do reducionismo ou de um 'imperalismo' científico que vai à conquista das Ciências Sociais. Tal qual o biólogo, não pretendemos reduzir as invenções do homem a emergências espontâneas resultantes dos mecanismos da auto-organização, nem extrapolar as leis da física ou da biologia para os sistemas sociais. Queremos colocar em evidência regras simples que se apliquem à evolução do conjunto da matéria organizada e tirar daí lições para nossa ação em sociedade (Rosnay, 1997, p. 23-24). O conjunto das pesquisas desenvolvidas para além dos limites disciplinares constitui-se em vetores do avanço das ciências e oferece, hoje, um cardápio provocativo e inaugural para compreender o paradoxo da condição humana. Para fazer mais duas referências a esse respeito situo os macros argumentos do médico, biólogo e filósofo Henri Atlan e do filósofo e antropólogo Bruno Latour.

SOMOS A SIMBIOSE VIVO E NÃO VIVO

Desde a década de 60 do século passado, Henri Atlan tem por hipótese o limite difuso entre os domínios biótico e pré-biótico. Para ele, devemos reconhecer sempre

> [...] as diferenças evidentes entre seres vivos e não-vivos e entre seres conscientes e inconscientes; mas, ao mesmo tempo, reconhecemos que existe uma unidade substancial entre todos estes corpos, e mesmo uma unidade histórica, se considerarmos o processo da Evolução, tanto pré-biótico que conduziu às origens da vida, quanto biológico propriamente dito que produziu o aparecimento de novas espécies, inclusive a espécie humana (Atlan, 2001, p. 65).

Essa contingência da dinâmica da evolução da matéria e da vida expõe o

> problema de como colocar barreiras ou estabelecer fronteiras entre diferentes classes de existências [...] Contrariamente ao que se concebia antigamente, as fronteiras [entre vivo e não-vivo] tendem a se apagar e é difícil de decidir sobre o lugar onde devemos colocar uma barreira, ou se existiria alguma (Atlan, 2001, p. 65).

Dessas afirmações e argumentos de Henri Atlan não devemos inferir uma tese em favor da indistinção e indiferenciação da história dos domínios pré-bióticos e bióticos. Ao contrário. É na afirmação da diferença que Atlan aporta as bases de sua matriz epistemológica. Para ele, a diferença de natureza entre uma pedra e um ser humano é evidente, em virtude dos níveis de complexidade diferenciados dessas duas naturezas. Longe de promover uma indistinção caótica entre os domínios da matéria e da vida, Atlan propõe uma epistemologia da diferença relacional e funcional, ancorada na complexidade e na emergência.

A contingência da evolução da matéria e da vida exige uma reconsideração crítica dos critérios que tradicionalmente fundaram a ontologia natural. A distinção moderna entre sujeito e objeto, orgânico e inorgânico, artificial e natural, começa a se revelar insuficiente diante das formas de organização auto-organizativas, sistemas dissipativos e estruturas que, mesmo no domínio físico-químico, manifestam dinâmicas antes atribuídas apenas à vida.

O problema das barreiras, como coloca Atlan, não é resolvido por uma recusa das diferenças, mas por uma nova forma de concebê-las: não mais como rupturas ontológicas absolutas, mas como transições críticas entre níveis de complexidade. O que distingue uma pedra de um ser humano não é uma essência vital invisível, mas a emergência de propriedades organizacionais — metabolismo, autorreprodução, consciência, linguagem — que só se manifestam em estruturas suficientemente complexas.

A tentação de esquecer essas diferenças pode tomar a forma de um reducionismo materialista clássico: o pensamento e a vida são reduzidos às moléculas. Isso é de certa forma exato, mas pelo jogo de interações complexas e de organizações

em vários níveis de integração, as propriedades emergentes a um nível não são redutíveis às propriedades dos constituintes dos vários níveis abaixo (Atlan, 2001, p. 70). Construtor do conceito de *auto-organização pelo ruído*, Atlan reitera a importância decisiva das interações diferenciais internas aos sistemas complexos, reafirma a *emergência* como o que é da ordem do novo, do acaso e do não previsível, mas sempre probabilisticamente possível e determinado.

Esta matriz epistemológica, longe de si restringir ao domínio da biologia, permite a Henri Atlan circunstanciar, em novos patamares, mas seguindo os passos de Spinoza, a questão da Ética que decorre da relação indissociável entre determinismo e liberdade. Redefinida permanentemente, mas nunca encerrada numa "clausura operacional" (Maturana; Varela, 2003) a condição humana poderia ser compreendida como uma aventura marcada pela conjugação de três esferas: os determinismos, como aquilo que é da ordem do que está posto; as circunstâncias, como aquilo que nos é dado a experimentar na nossa história singular; e as escolhas, ou a arte estratégica de decidir entre determinismos e circunstâncias.

Para Bruno Latour, as proposições do descentramento do homem e de sua mestiçagem com outros domínios da matéria e da noologia moldam uma nova arquitetura do paradoxo humano. Latour tem no conceito de híbrido e na concepção de antropologia simétrica os eixos matriciais de sua compreensão de natureza, de cultura, do homem e das técnicas. As coisas do mundo – todas as coisas, da matéria às ideologias – constituem-se em *coletivos*, em *híbridos*. Falta apenas as ciências contemporâneas chancelarem e reconhecerem tal estatuto. Numa formulação provocativa pergunta Latour: onde situar esses coletivos? Na natureza? Na sociedade? Na linguagem? Em Deus?

E o humano? Será preciso mergulhá-lo na natureza? Onde está o ser? Como reconhecer a humanidade? A resposta a esta última pergunta é certamente uma chave importante para compreender o pensamento de Bruno Latour. Para ele, o antropos se constitui por intercruzamentos de formas, já híbridas em si mesmas. Somos uma

argamassa desejante tatuada pelo tecnomorfismo, zoomorfismo, fisiomorfismo, ideomorfismo, teomorfismo, sociomorfismo e psicomorfismo (Latour, 1994).

Claude Lévi-Strauss merece destaque no rol dos pensadores que, conforme anuncia ele próprio, pensa a dissolução do homem na natureza. Quase no final do livro *O pensamento selvagem*, e voltando à Jean-Jacques Rousseau, explicitará Lévi-Strauss o sentido que atribui à palavra dissolução. Segundo ele, Rousseau já havia anunciado com pertinência que

> quando se quer estudar os homens, é preciso olhar perto de si; mas para estudar o homem, é preciso aprender a dirigir a vista para longe; é preciso, primeiro, observar as diferenças para descobrir as propriedades (Rousseau *apud* Lévi-Strauss, 1976, p. 282).

Para Lévi-Strauss, entretanto, não basta reabsorver humanidades particulares numa humanidade geral. É essencial "reintegrar a cultura na natureza, e, finalmente, a vida no conjunto de suas condições físicoquímicas" (Lévi-Strauss, 1976, p. 282). O verbo 'dissolver', esclarece, não implica absolutamente a destruição das particularidades. Num desdobramento de sua tese, que pelo uso de uma metáfora ganha em beleza narrativa e clareza da comunicação, diz: A solução de um sólido num líquido modifica o arranjo das moléculas do primeiro; oferece também, com frequência, um meio eficaz de pô-las de reserva, para recuperá-las, se necessário, e para melhor estudar suas propriedades (Lévi-Strauss, 1976, p. 282).

Uma tal dissolução, tem o valor analítico de um operador de método, e deve, entretanto, satisfazer duas condições: em primeiro lugar não empobrece os fenômenos submetidos a redução; em segundo lugar assegurar, previamente, que se reuniu em torno do fenômeno tudo o que contribui para sua riqueza e originalidades distintivas. Termina dizendo Lévi-Strauss: "porque de nada servirá empunhar um martelo, se fosse para bater ao lado do prego" (1976, p. 282-283).

As afirmações, hipóteses, teorias e conjecturas elencadas até aqui – sempre refutáveis como tudo que diz respeito às ciências – nos chegam por meios das

pesquisas de astrofísicos, cosmólogos, geólogos e biólogos, mas também transversalizam princípios epistemológicos das chamadas ciências humanas e da filosofia como podemos observar nas reflexões de Bruno Latour e Claude Lévi-Strauss. Mas, bem vistas as coisas, não é somente nos domínios do paradigma científico que tais hipóteses e conjecturas são construídas e formuladas. Dos domínios de uma *ciência primeira* também emergem construções maestradas por uma ecologia das ideias. Para referir apenas um fragmento que expressa a estratégia de religação de uma ciência próxima da lógica do sensível, citamos Francisco Lucas da Silva, norte-rio-grandense morador da Lagoa do Piató, no município de Assú:

> tudo o que o homem faz, que ele inventa, ele pensa que fez algo diferente. Mas eu não vejo por esse lado. É significante a algo que já existe. O homem fez o computador que armazena tudo. É como você: nasceu e armazenou tudo o que aprendeu. As coisas imitam o que já existe no planeta. Tudo quanto a ciência descobre, a natureza já ensinou há muito tempo (Silva, 2007, p. 21).

Voltemos novamente ao cosmo. Dessa vez a um antropo-cosmo, expressão criada por Edgar Morin para lembrar que a concepção de cosmo é uma criação do antropos. "Cada um de nós é um microcosmo que contém em si a totalidade do universo" (Morin, 2008, p. 68). Esse microcosmo não é um espelho, como acreditavam os antigos, lembra Morin. Trata-se mais propriamente de um ponto de um holograma que "contém a totalidade da informação, ao mesmo tempo em que se apresenta radicalmente novo... Somos hipersingulares, mesmo tendo o universo inteiro dentro de nós" (Morin, 2008, p. 69). É desse sujeito hipersingular, desse microcosmo que no mundo contemporâneo imagina sua pós-humanidade que falo, rapidamente, por fim.

UM CIBORGUE DEMASIADO HUMANO

Estamos ultrapassando nossa humanidade? Nos afastando ou mesmo suprimindo a nossa herança cósmica e orgânica? No livro *Variações sobre o corpo* (2004), Michel Serres informa que no "período da Renascença", mais ou menos no ano de

1845, foram produzidos três mapas: o do céu, modelado por Copérnico, um outro do globo terrestre, projetado pelo geógrafo Mercator, e um novo corpo, esboçado sobre as pranchetas anatômicas de Vésale. Esses três mapas nos introduzem na era moderna, diz Serres.

Bem-vistas às coisas podemos dizer que o terceiro mapa – o do corpo – ganha vida trezentos anos depois (1817), e anuncia em parte o nosso presente, pela pena de Mary Shelley no romance *Frankenstein*. Na terceira edição inglesa, de 1831, uma gravura mostra a fuga do cientista de seu laboratório, horrorizado com seu experimento (Figueiredo, 2010). Abandonada pelo criador, a criatura deambula pela cidade, talvez a procura de paternidade e afeto. É também a procura do afeto, o desejo de ser chamado de filho, de poder dizer "mamãe" e poder ouvir histórias para adormecer que modula o sentido da incompletude de David, a criança robô do filme *Inteligência Artificial*. A solução para que esse pequeno meta-humano ultrapasse sua tristeza não poderia ser melhor do que a sugerida no filme: a imersão no lago para descongelar as histórias fabulares universais.

Não são poucos os filmes que problematizam os horizontes futuristas da transformação humana – *Blade Runner* é um deles. Os experimentos na área da biologia genética e das ciências cognitivas são também numerosos: introdução de chips para repor os comandos de partes artificiais do corpo, manejo de células troncos para reorganizar partes mutiladas, introdução de placas de titânio com o objetivo de retocar ou reorganizar fraturas ósseas, e assim por diante. Nada de estranho e de absolutamente inaugural nesses engenhos científicos. De fato, a antecipação, projeção de futuro e a imaginação experimental se constituem no cardápio noológico dos romances e filmes de ficção científica.

Somos protéticos sim. Híbridos. Mesclados de partes orgânicas e artificiais. Mas é preciso dizer também que sempre o fomos, mesmo que em níveis de complexidade inferiores. As técnicas de produção corporal humana não é uma invenção moderna: as mulheres girafas de Gana na África são um exemplo dessa fabricação do corpo. Os

artefatos que distendem e potencializam o corpo começam com o machado de pedra e a enxada para arar a terra. A fabulosa tecnologia moderna opera fluxos de bifurcação sim, mais ainda sobre a base das tecnologias do passado: "o que resta, enfim, das conquistas sensoriais [do passado], nas abstrações, nas bibliotecas, nas telas e nas redes?", pergunta Michel Serres (2004, p. 69). Ciborgue? Transhumano? Pós-humano? Um sujeito meta orgânico? Sim e não.

Sim, se insistimos numa concepção do antropos amputada da sua dependência visceral de todas as coisas do mundo. Sim, se insistimos no antropocentrismo; se afirmamos a condição humana enclausurada numa filosofia excessivamente narcísica que, por um artifício quase mágico, suprime a fisis quando fala do noológico, suprime o noológico quando analisa o funcionamento de um braço mecânico. Sim, se reduzimos o homem a um autômato nos domínios de uma metafísica desencarnada. Sim, se omitimos de nossa história o fato de que somos construtores de *alfabetos da alma* (Farias, 2006).

Pós-humano? Não, se pensarmos como Raul Seixas que somos uma *metamorfose ambulante*; se nos concebemos como inacabados e em permanente transformação. Melhor seria nos conceber como uma mestiçagem dos domínios pré-humanos, humanos e pós-humanos. Ciborgue? Homem protético? Sim, o somos. Mas somente na condição de nos compreender como híbridos; como bricolagem orgânica e metaorgânica que ultrapassa, mas não suprime, a argamassa arcaica que recebemos como dádiva e presente do passado.

Ciborgues demasiadamente humanos – é isso que somos! Ainda e sempre, sujeitos da falta, dos amores impossíveis, da osteoporose da alma, das alegrias indizíveis, das torturas sociais, dos sonhos de futuro. Sujeitos do paradoxo: pequenos demiurgos que lutam pela perfeição, mas sobrevivem pela medicalização dos sentimentos. A auto administração de substâncias como dopamina, serotonina, endorfina, expressam bem o preço a pagar pela ideologia da autonomia humana.

Para nos concebermos como ciborgues ainda demasiadamente humanos e projetar nosso futuro talvez sejam úteis, para cada um de nós, as palavras de Michel Serres: "continue disponível a qualquer simulação possível, mas com a condição de que esta [simulação] seja sempre reversível" (Serres, 2004, p. 54). Dessa perspectiva poderíamos dizer então: "pelo braseiro da metamorfose não sou mais do que as outras coisas, acrescida dos outros homens do mundo" (Serres, 2004, p. 56).

Como compreender esses ancestrais homens modernos mestiços, hermafroditas, misto de deus e diabo, técnica e quimera, arlequim de casaco e pele zebrada? Novamente Michel Serres sugere uma chave de leitura:

> eu os compreendo melhor se começo por suas paixões, sua cólera de tigresa, sua preguiça de terra, seu orgulho de montanha, sua avareza de coleóptero, sua ternura reptiliana, sua lascividade de asna. Assim também você me compreenderá se eu lhe mostrar minhas queimaduras e minha lentidão de sequóia, pois fica mais fácil alcançarmo-nos por meio de nossas quatro naturezas básicas: mineral, vegetal, animal e mundial (Serres, 2004, p. 57).

Pó de estrelas que sonha acordado, projeta utopias, diz Era uma vez, padece das dores da alma, e experimenta, intempestivamente, os êxtases amorosos. Compreender isso talvez injete um pouco de poesia na prosa de nossas vidas tão desassossegadas e errantes. Extrapolamos definições estáticas e compartimentalizadas. Somos mestiços, resultados de combustações e alquimias, híbridos gerando outros hibidrismos entre opostos e paradoxos. Essa caracterização sugere a condição ambígua e contraditória da humanidade contemporânea, cuja existência não pode ser reduzida a categorias simplificadoras. Lembrando que "toda criatura é um aglomerado vivo do que antes era uma estrela" (Gleiser, 2019, p. 173), nas ciências e na existência, "temos que celebrar a diversidade da vida, sabendo que cada criatura carrega consigo as sementes de quem somos" (Gleiser, 2019, p. 173).

Reconhecer e aceitar as condições do ancestral homem moderno implica aceitar a sua ambiguidade, sua pluralidade interna e sua imbricação com o cosmos. Essa compreensão não é um ato puramente intelectual, mas uma experiência sensível, uma

abertura para o outro e para si mesmo, que passa pela aceitação das próprias marcas. É nesse entrelaçamento entre o humano e o universal, entre a matéria e o espírito, que se abre a possibilidade de um conhecimento que seja ao mesmo tempo rigoroso, poético, científico e filosófico, que, tendo esta natureza, consiga corresponder à vida em sua qualidades mesma, em sua densidade e complexidade nem sempre consideradas como deveriam.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A condição humana, longe de se reduzir a uma linearidade evolutiva ou a um esquema fixo de entendimento, manifesta-se como um campo de forças em que o cosmo (a busca por sentido, harmonia e universalidade) e o caos (o imprevisto, o descontrole e a contingência) coexistem e se implicam.

Neste cenário, a poesia surge não como adorno, mas como necessidade ontológica. Ela não é apenas um gênero literário, mas uma forma de pensamento e de escuta do mundo que permite abrir frestas na rigidez das explicações totalizantes e habitar o intervalo entre o compreensível e o indizível. A poesia necessária, portanto, não é luxo nem fuga, mas linguagem de sobrevivência — capaz de reencantar o real sem negá-lo, de dar voz à dor sem aprisioná-la, de transfigurar o sofrimento em sensibilidade compartilhada.

Reafirmamos, assim, que compreender os paradoxos da condição humana não implica eliminá-los, mas acolhê-los como expressão legítima de nossa forma de ser. O pensamento que se quer realmente comprometido com a vida precisa integrar ciência, arte e filosofia num gesto que ultrapasse a especialização técnica e abrace a complexidade do viver. Ao fim, a travessia entre cosmo e caos pede não uma resposta definitiva, mas uma escuta contínua — e é a poesia, em seu poder evocativo, que nos ensina essa escuta. Entre a vastidão do universo e o abismo da existência, a poesia necessária é aquilo que ainda nos permite ser humanos.

REFERÊNCIAS

ATLAN, Henri. Viver e conhecer. **Cronos**. Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN, v. 2, n. 2, jul/dez 2001. Disponível em https://periodicos.ufrn.br/cronos/article/view/14200. Acesso em 20 jun. 2025.

BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

CASSÉ, Michel; MORIN, Edgar. **Filhos do céu**: entre vazio, luz e matéria. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

FARIAS, Carlos Aldemir. **Alfabetos da alma**: histórias da tradição na escola. Porto Alegre: Sulina, 2006.

FIGUEIREDO, Renato Pereira de. **Frankenstein, o prometeu moderno**: ciência, literatura e educação. São Paulo: Ed. Livraria da Física, 2010.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização.** São Paulo: Cienbook, 2020.

GLEISER, Marcelo. **A simples beleza do inesperado:** um filósofo natural em busca de trutas. 3. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2019.

HARAWAY, Donna. Manifesto Ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Antropologia do Ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 37-129.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaios de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **A árvore do Conhecimento:** as bases biológicas da compreensão humana. 3. ed. São Paulo: Patas Athena, 2003.

MORIN, Edgar. **O paradigma perdido:** a natureza humana. 2. ed. Lisboa: Publicações Europa-América/Biblioteca Universitária, 1973.

MORIN, Edgar. Planetarizacion y crisis de la humanidad. **Educación**, 2001. Revista de educación moderna para uma sociedad democrática. n. 152, enero 2008a. México, DF: Editorial Educación 2008 (tradução nossa).

ROSNAY, Joël de. **O homem simbiótico**: perspectivas para o terceiro milênio. Petrópolis: Vozes, 1997.

SERRES, Michel. **Variações sobre o corpo**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

SILVA, Francisco Lucas da. **A natureza me disse**. Natal: Flecha do Tempo, 2007.