

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS



A MENTE INTERSUBJETIVA NA ERA DA TECNOLOGIA

DE HEIDEGGER A ARENDT

SUSANA MARGARIDA CARVALHO DOS REIS

Tese orientada pelo Prof. Doutor Carlos João Correia,
especialmente elaborada para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

2022

Agradeço

Ao professor Carlos João Correia, cuja diligente orientação, disponibilidade e simpatia foram fundamentais na realização deste trabalho.

Ao Ricardo Mendoza-Canales e à Tamara Caraus, com quem tive a oportunidade de explorar, no contexto de um grupo de discussão, alguns dos temas que me foram especialmente caros. Estas discussões revelaram-se particularmente valiosas numa fase inicial da minha investigação.

À Sara, com quem tive a sorte de me cruzar nestes últimos anos da minha vida, por todo o seu companheirismo e característico entusiasmo.

Aos meus pais, Maria Margarida Carvalho e José Eduardo Reis, a quem tanto devo pelo apoio que me concederam ao longo dos anos.

Ao meu irmão Duarte, que acompanhou de perto grande parte deste esforço, e aos meus irmãos Jacinto e José Maria.

À Lélia, ao Carlos e à Bárbara, por sempre me receberem com tanta amizade.

Ao Bernardo, pela constante presença, encorajamento, humor e dedicação. Sem ele, este projeto não teria sido possível.

Ao Bernardo

RESUMO

Este estudo surgiu da intuição de que o trabalho filosófico de Martin Heidegger e de Hannah Arendt deve ser lido de forma correlativa. Ler Arendt à luz de Heidegger permite-nos evidenciar as significativas contribuições da autora para a área da filosofia da mente e da filosofia da ciência que, não raro, tendem a ser obscurecidas. Por outro lado, ler Heidegger contra Arendt possibilita-nos retematizar o problema da intersubjetividade no cerne do comportamento teórico dos Homens, ao mesmo tempo que concretiza a totalidade das implicações que se seguem de uma noção da mente – como o próprio Heidegger a define -- sempre já inserida num mundo e num contexto que transcende o foro da estrita subjetividade.

Reconhecer a natureza intersubjetiva da mente, bem como dos seus diferentes modos de operar, resulta em consequências várias de dimensão teórica e prática. Esta dissertação procura desenvolver uma crítica do sujeito no centro da epistemologia e da própria investigação científica. Pretende-se essencialmente abrir novas linhas de debate sobre o problema do progresso e o papel da ciência nas sociedades contemporâneas, onde a relação entre ciência e tecnologia se tornou indissolúvel.

PALAVRAS-CHAVE

Mente, Ciência, Tecnologia, Mundo, Intersubjetividade, Progresso

ABSTRACT

This study resulted from the insight that the philosophical work of Martin Heidegger and Hannah Arendt should be read in a correlative way. Reading Arendt against Heidegger helps us to unravel her significant contributions to the philosophy of mind and to the philosophy of science, which tend to be ignored. On the other hand, reading Heidegger against Arendt allows us to rethemmatize the problem of intersubjectivity on our theoretical behavior, while materializing all the implications that should follow from a concept of mind – as Heidegger put it – already-in-the-world, in a context that transcends the forum of strict subjectivity.

Recognizing the intersubjective nature of mind, and of all its different modes of operating, results in several notable theoretical and practical consequences. This dissertation seeks to develop a systematic critique of the subject at the center of epistemology and scientific research. It is essentially intended to open up new lines of debate on the problem of progress and the role of science in contemporary societies, where the relationship between science and technology has become indissoluble.

KEYWORDS

Mind, Science, Technology, World, Intersubjectivity, Progress

ÍNDICE

Introdução	1
I – A propósito de Heidegger.....	9
1. A descoberta de uma tradição e a consolidação de uma nova narrativa.....	10
1.1 Valor, vontade e subjetividade. Algumas manifestações empíricas do metafísico e vice-versa	11
1.2 Uma teoria da mente que ficou por explicitar	40
1.3 A natureza extática da temporalidade e a abertura do mundo como expressões da liberdade do <i>Dasein</i> . A problemática heideggeriana sobre a morte.....	54
1.4 A questão da (i)mortalidade enquanto problemática política atual. A insuficiência das categorias tradicionais para uma reflexão acomodada às novas biotecnologias	64
1.4.1 Modernidade e pós-humanismo: identidade e contradição. O contrafactual.....	76
II - De Heidegger a Arendt	88
2. A Pluralidade antes da Metafísica: a invenção do novo espectador	89
2.1. O pensamento de Heidegger na Teoria Política de Arendt. O elogio da contingência e do caráter não-teleológico da ação	90
2.2 A ciência e a falácia tradicional do espectador: o ponto de vista arquimediano e as suas consequências	117
2.4. Considerações finais.....	172
BIBLIOGRAFIA	176

The land may vary more

But wherever the truth may be

The water comes ashore,

And the people look at the sea

They cannot look out far they cannot look in deep

But when was that ever a bar

To any watch they keep?

Neither Out Far Nor in Deep

Robert Frost

Introdução

A presente dissertação é guiada pela profunda convicção de que o trabalho filosófico de Martin Heidegger e de Hannah Arendt se intersejam de forma complementar. Ao utilizar o trabalho de Heidegger para perspetivar a obra de Arendt, a minha investigação visa iluminar aspetos largamente ignorados do trabalho da autora, cujas contribuições para a área da filosofia da mente e da filosofia da ciência tendem a ser frequentemente ofuscadas em favor do seu pensamento político. O presente estudo procura alterar esta situação. A meu ver, o interesse da sua teoria política torna-se particularmente evidente quando perspetivado à luz do que Arendt entende serem as condições e as fontes do comportamento teórico do Homem. Não porque o mundo da política seja secundário ao da «vida da mente», mas pelo motivo exatamente contrário a este: porque todas as abstrações conceptuais são, segundo a autora, derivadas do nosso modo original de estar no mundo, no lidar quotidiano com os outros.

Esta sua insistência em fazer depender a atividade mental do Homem das suas interações e preocupações práticas - dignificando assim o estatuto da política frente ao da metafísica - constitui uma autêntica alternativa à conceção da mente e da cognição corroboradas ao longo da tradição intelectual do ocidente, onde a *vita contemplativa* fora, de forma inversa, compreendida num plano de total independência em relação à *vita activa*, e o estatuto ontológico do mundo humano («mundo das aparências») relegado para um domínio de dependência relativamente ao plano da metafísica («mundo das ideias»). O todo da obra de Hannah Arendt pode ser interpretada como um esforço sistemático em desfazer este pressuposto, contrariando o fosso historicamente consolidado entre a figura do «ator» e a do «espectador» (teórico). Algo que torna as implicações do seu pensamento político transcendentem ao objeto da estrita política: uma nova teoria epistémica deve ser-lhe, por fim, devidamente reconhecida.

A grande dívida de Arendt para com Heidegger, embora tenda a passar despercebida, reside, a meu ver, precisamente aqui. Foi Heidegger quem, em *Sein und Zeit* [*Ser e Tempo*], duvidou pela primeira vez que o primordial encontro do Homem com a realidade fosse de natureza teórica ou cognitiva, estabelecendo enfim a prioridade do comportamento prático sobre o teórico no interior da sua estrutura ontológica. Segundo o autor, enquanto «ser-no-mundo», enquanto «ser-aí» [«Da-sein»], o Homem é originalmente atirado para um conjunto

de circunstâncias históricas e mundanas com as quais tem de lidar e que afetam estruturalmente - na medida em que possibilitam – a sua capacidade de pensar ou teorizar. Esta perspectiva preocupa-se ativamente em relacionar toda a forma de conhecimento ao corpo e à história social dos Homens.

Ao defendê-lo, Heidegger está ciente de que contraria um dos princípios basilares da epistemologia moderna. A inserção do sujeito no mundo, colocando-o numa irremediável «situação hermenêutica» onde a totalidade dos seus atos de interpretação e compreensão se encontram em perfeita articulação com o contexto relacional que o afeta, dá lugar ao que hoje se pode considerar ser uma conceção da mente profundamente visionária tendo em conta os conhecimentos que já adquirimos sobre o papel da estrutura social (cultura) e do historial biológico da espécie nos processos de cognição. Heidegger reconhece um estatuto ontológico para o sujeito onde este já não opõe o mundo como entidade objetual (impondo-se unilateralmente sobre o mesmo e representando-o a partir das suas condições transcendentais autónomas), mas cuja totalidade das suas possibilidades existenciais e cognitivas *emerge* das estruturas e das relações intramundanas nas quais o sujeito já está, desde sempre, implicado. Assim, não é somente o mundo que deve ser compreendido em função dos limites representacionais da mente humana, que o constituiria e modelaria a partir das suas próprias fontes e conteúdos. O inverso também aqui acontece: a mente é constituída e modelada pelo mundo, o qual estabelece os termos referenciais - a «realidade fática», ou o «ponto de partida ôntico» - em que as suas faculdades apriorísticas se atualizam e operam. Uma tese que faz deste autor precursor de uma das mais recentes posições na área da filosofia da mente assente na evidência empírica que a investigação científica da neurociência e da biologia evolutiva puderam vir a confirmar sobre os efeitos do historial (biológico e cultural) nos processos cognitivos da mente humana.¹

¹ É importante reconhecer que os termos «mente» e «sujeito» estão, todavia, longe de ser filosoficamente neutros. Tudo o que Heidegger tem a dizer sobre o problema da cognição e do conhecimento toma a forma de uma crítica à noção histórico-filosófica de «subjetividade» e, mais especificamente, ao estatuto ontológico que autores como Descartes, Kant e Husserl lhe atribuíram. É exatamente na tentativa de questionar as fronteiras tradicionais do mental e do subjetivo que Heidegger desenvolve toda uma nova terminologia filosófica, onde o termo *Da-sein*, de «ser-aí», ou de «ser-no-mundo», estabelece o principal contraponto vocabular aos fundamentos ontológicos da epistemologia moderna, que separam *ab initio* mente e mundo. Um segundo problema que me poderia ser apontado (e que comprometeria a validade do todo do meu projecto) diz respeito à descontinuidade teórica que se faz sentir entre o Heidegger de *Sein und Zeit* e as fases mais tardias do seu pensamento,

A tese heideggeriana de que todo o conhecimento é derivado do nosso modo prático de ser-no-mundo e de que toda a compreensão da realidade é, por esse motivo, necessariamente assente em pressupostos historicamente situados² converge com (e, no meu entender, catapultara) uma das problemáticas mais relevantes do pensamento de Hannah Arendt no contexto das sociedades atuais. A saber: a sua crítica ao «ponto de vista arquimediano» que a atividade da ciência para si mesma reclama.

Esta expressão pretende referir-se à generalizada convicção de que a ciência se trata de uma atividade epistemicamente neutra e as suas considerações acerca do mundo o resultado expectável de um modo imparcial de observar a realidade. Como se a ciência tivesse acesso a uma realidade independente da mente e, assim também, perfeitamente abnegada dos interesses e dos vieses cognitivos que operam no mundo das relações humanas. Ora, a posição de Arendt sobre esta hipótese é, como seria de esperar, absolutamente desfavorável. Ao enfatizar, com Heidegger, as tendências antimundanas que dominaram a tradição intelectual do Ocidente, a autora entrevê, nesta conceção científica de verdade, o mesmo pressuposto ontológico de que a empresa filosófica se sustentara ao longo dos séculos. Designadamente, a crença na possibilidade da teoria pura e da conseqüente oposição, para usar os termos da autora, entre a realidade a que o «espectador» e a realidade a que o «ator» tem acesso. A esta oposição Arendt designara de «falácia metafísica dos dois mundos» [«the two-world theory fallacy»].

Arendt dá, portanto, um passo em frente em relação à *destruktion* heideggeriana da história da ontologia. Não só a autora ilumina uma série de problemáticas que escapam ao interesse da hermenêutica heideggeriana - na medida em que opta por se concentrar nas

onde o autor abandona grande parte do seu vocabulário inicial. Relativamente a esta objeção, devo dizer que, apesar das críticas que o próprio direcionara ao seu trabalho inicial, Heidegger nunca deixou de reconhecer *Sein und Zeit* como uma obra absolutamente essencial na compreensão do seu trabalho subsequente. É porque toma como verdadeira a validade das suas teses originais que o autor procurará, mais tarde, compreender o que é e o que significa viver no meio de um contexto tecnológico ao debruçar-se sobre o legado histórico e cultural (o contexto mundano) que antecede e enquadra a forma como pensamos e existimos. Ao percorrer a história da metafísica ocidental, Heidegger pretende, numa palavra, identificar as condições contemporâneas do pensamento. Saber quais os pressupostos de que partimos enquanto seres originalmente atirados para circunstâncias relacionais que nos precedem temporalmente e que estabelecem o horizonte das nossas próprias possibilidades de compreensão.

² Ver HEIDEGGER, Martin, *Being and Time*, §75.

implicações desta herança intelectual para o interior da *vita activa* e, em particular, da política - como ainda procura identificar as razões práticas que possam ter estado na origem desta conceção filosófica (e agora também científica) da verdade.

O seu pensamento está, nesse sentido, muito longe de corresponder a um conjunto de notas de roda pé à filosofia heideggeriana. Enquanto denota uma dívida profunda, embora nem sempre devidamente assumida, para com as ideias de Heidegger, Arendt concretiza aspetos absolutamente revolucionários na filosofia deste autor, mas que ficaram, ao próprio, por concretizar.

O principal propósito deste estudo consiste em evidenciar de que modo a autora dá lugar à figura do «espectador» a que Heidegger dera início sem ter sido capaz de a consumir plenamente. Se o autor inseriu o sujeito epistémico no mundo, reconhecendo o papel ontológico da pluralidade humana e da totalidade das relações intramundanas em todo o comportamento teórico individual, este nunca chegou a abdicar de uma conceção radicalmente solitária do pensar. Muito pelo contrário, é quando se projeta sobre a possibilidade da morte, de «já-não-estar-no-mundo» [«nicht-mehr-dasein-könnens»] e já-não-ser-com-os-outros, que o *Dasein* se confronta, segundo Heidegger, com as suas possibilidades mais próprias de ser, podendo então entregar-se à tarefa de pensar.

É claro que esta conceção do eu e do pensar não carrega a mesma carga de substancialidade que as teorias modernas do sujeito pressupuseram: em Heidegger, tanto o «eu», como todo o comportamento teórico que desse «eu» deriva, só é possível a partir de um ser sempre já em situação no mundo, em plena interação com os outros. Mas a ênfase numa autenticidade identitária (e cognitiva) no antecipar do desaparecimento do *Dasein* no mundo e do eclipsar da companhia dos outros Homens acaba por retrair as implicações que verdadeiramente se esperam de uma conceção da mente e do mental que apenas se atualizam numa estrutura mundana de pluralidade.

O que me proponho defender é que Arendt desenvolve, na sua teoria do juízo, um modelo de pensamento absolutamente concordante com a natureza intersubjetiva da mente e da cognição humanas que é derivada das considerações fenomenológicas de *Sein und Zeit*, mas que não foi plenamente concretizada.

Da teoria arendtiana do juízo, surge um espectador que alcança um ponto de vista de imparcialidade ao colocar-se «no lugar de todo o outro», adotando o máximo de pontos de

vista possíveis sobre uma determinada situação e abstraindo-se, assim também, das «limitações que contingentemente se associam ao seu próprio juízo». ³ Um movimento que claramente contrasta com o ataque de Heidegger ao «tagarelar quotidiano dos outros» a que o *Dasein* deve, alegadamente, transcender para poder pensar.

Ao longo das suas considerações sobre o juízo, Arendt rompe com qualquer noção arquimediana da verdade ao encontrar um modelo de objetividade que preserva a pluralidade humana no interior da sua própria atualização. Uma objetividade, portanto, derivada de uma posição epistémica frente ao mundo da pluralidade que não é, para citar o poema em epígrafe, «neither out far nor in deep» [«nem demasiado longe, nem demasiado perto»]. Uma vez consciente, tal como acontece em Heidegger, da situação mundana em que o sujeito epistémico está necessariamente inserido e do modo como a mesma enquadra o seu ponto de vista acerca da realidade, o eu-julgante de Hannah Arendt reconhece algo de absolutamente revolucionário na história da epistemologia filosófica: a necessidade de submeter o seu próprio pensamento ao escrutínio dos outros Homens de modo a encontrar um ponto de vista de imparcialidade frente à realidade com que se depara.

Assim, ao estabelecer as regras deste tipo de juízos, ao mesmo tempo que determina as condições de possibilidade do exercício dos mesmos, Arendt está, a meu ver, a definir muito mais do que um suporte teórico ao modo de pensar estritamente político (ainda que tivesse sido esta a sua única intenção). *O atenuar do binómio espectador-ator, mente-mundo, subjetividade-pluralidade no modus operandi da faculdade de julgar, estabelece - sendo esta a tese principal que pretendo sustentar - os novos termos em que o próprio pensamento se deve atualizar*, tomando em consideração aquilo que já sabemos sobre o funcionamento da mente humana e das suas aptidões cognitivas.

Ao basear-me nas considerações de ambos os autores sobre as fontes e as condições de possibilidade do comportamento teórico no Homem, procuro, portanto, abstrair sentido e explicitar as implicações de alguns dos conhecimentos empíricos que já adquirimos sobre nós próprios (enquanto espécie) e sobre a cognição. Isto coloca-me imediatamente numa posição controversa no contexto da fenomenologia hermenêutica, a qual, fiel às pisadas husserlianas, se mantém eminentemente anti-naturalista. Heidegger distingue efetivamente o domínio do conhecimento ôntico (o conhecimento daquilo que é observável, objeto de estudo da ciência)

³ ARENDT, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p.43 :«The limitations that contingently attach to our own judgment».

do conhecimento ontológico (idealmente reservado à filosofia, que conceptualizaria as possibilidades ainda não atualizadas do ente efetivado, que não são, por isso, redutíveis à observação empírica do mesmo). Esta distinção entre o ôntico (ente) e o ontológico (Ser), bem como a explicitação da irreducibilidade do último sobre o primeiro, parece minar à partida a possibilidade de informar as considerações fenomenológicas de Heidegger por qualquer investigação empírica sobre os processos de cognição. Uma visão acerca das coisas que constitui a abordagem mais consensual entre os fenomenólogos, os quais tendem a rejeitar a relevância dos processos mecânicos da cognição para o entendimento da acção e da percepção em termos de sentido e de significado para o sujeito. Todavia, gostaria de sustentar que a própria distinção onticidade-ontologia abre para a necessidade de pôr em diálogo o ramo da fenomenologia com o da ciência cognitiva. Isto na medida em que Heidegger *não* sustenta uma clivagem absoluta entre a verdade do Ser e o ente efetivado. Como o próprio afirma: «pertence à essência da verdade instituir-se no ente».⁴ O que significa que a observação empírica e científica do mesmo revelará pelo menos uma das múltiplas possibilidades da verdade do Ser. Para mais, também é verdade que, já desde o final do sec. XX, tem havido um esforço em fazer dialogar descrições fenomenológicas da consciência com investigações empíricas dos processos cognitivos, a que o termo de «neurofenomenologia» de Varela deu o primeiro testemunho. Por um lado, já se começa a admitir a importância de alguns dados empíricos para a própria fenomenologia. Tal como é apontado por Dan Zahavi, descrições neuropsicológicas de distúrbios na consciência corporal, descrições psicopatológicas de doenças do foro mental, ou ainda descrições etnológicas de emoções específicas de uma dada cultura acabam por ter uma relevância explícita para uma compreensão fenomenológica da consciência e da cognição.⁵ Por outro lado, também já é verdade que a própria fenomenologia tem desempenhado um papel fundamental na condução das investigações empíricas. O seu entendimento mais holístico da consciência induziu recentemente ao surgimento de uma nova corrente cognitivista que compreende os processos da cognição não apenas nos limites físicos do cérebro, mas na extensão do corpo como um todo, em irremediável interação com os ambientes físicos e sociais com que interage. Este novo paradigma teórico - que encontrou recursos significativos na compreensão heideggeriana da existência em termos pragmáticos e pré-reflexivos, considerando-a assim fundamentalmente orientada para a acção - dá pelo nome de «cognição incorporada» [«embodied cognition»]. Isto é, a ideia de que, pelo menos nos casos mais básicos, a cognição não é apenas constituída mental ou representacionalmente

4 HEIDEGGER, Martin, *A Origem da Obra de Arte*, p. 50.

⁵ Ver artigo ZAHAVI, Dan, *Naturalizing Phenomenology*.

uma vez que é essa orientação pragmática da percepção que molda e possibilita grande parte dos processos cognitivos.

A tentativa de conciliar a fenomenologia com as investigações empíricas da cognição não deve ser considerada espúria relativamente ao que se considera ser a natureza do pensamento heideggeriano. Se admito que as suas considerações fenomenológicas devem atender aos resultados das investigações empíricas, isso não significa que se deva aceitar a mesma interpretação metafísica e epistémica que a ciência faz dos seus dados. Cabe pois à fenomenologia hermenêutica explicitar as origens e os pressupostos teóricos da ciência empírica, ajudar a desenvolver novos paradigmas de interpretação dos seus dados e encontrar possíveis implicações teóricas e práticas que se seguem desses dados. O que, por seu turno, implica que a fenomenologia não se desenvolva à margem das descobertas empíricas das ciências, mas que se desenvolva, ao invés, num diálogo produtivo e frutífero com as mesmas.

Uma última nota relevante que servirá de pano de fundo à totalidade das problemáticas discutidas na presente dissertação. Duas grandes implicações se seguem do modo de pensar e da conceção de “verdade” que podem ser apurados quer em Heidegger quer em Arendt. Por um lado, todo o espectador (filósofo, jurista, cientista ou outro) toma consciência de que o que é correto ou incorreto para a estética, para o direito, para a moral ou para a ciência, é historicamente enraizado, na medida em que sabe nunca operar a partir de princípios epistémicos autonomamente estabelecidos, mas que são, pelo contrário, possibilitados pelo contexto mundano e intersubjetivo em que se insere, que enquadra necessariamente as suas diferentes formas de compreensão. Por outro lado, a ser capaz de identificar os pressupostos de que parte, este novo espectador integra, na construção do seu pensamento, a necessidade de este vir a ser atualizado, revisto ou mesmo alterado. Uma vez ciente do papel ontológico da pluralidade humana no seu próprio modo de pensar, sabe ainda que a validade das suas considerações não está imune à passagem do tempo nem às transformações que se prestam no mundo humano. Por isso não pretende, de forma conexas, estabelecer princípios normativos intemporalmente válidos ou entidades teóricas que pretendem descrever definitivamente a realidade. A verdade a que este tem acesso será sempre uma verdade temporária e historicamente situada.

I – A propósito de Heidegger

1. A descoberta de uma tradição e a consolidação de uma nova narrativa

SPIEGEL: É óbvio que o Homem nunca domina completamente as suas ferramentas [...] Mas não será um pouco pessimista afirmar que não estamos a ganhar domínio sobre esta ferramenta certamente maior que é a tecnologia moderna?

HEIDEGGER: Pessimismo, não. Na área de reflexão que estou a desenvolver, pessimismo e otimismo não são posições que chegam longe o suficiente. Acima de tudo, a tecnologia moderna não é uma «ferramenta» e não tem nada que ver com ferramentas.

[...]

SPIEGEL: Mas alguém poderia objetar muito ingenuamente: o que é que, neste caso, necessita de ser dominado? Tudo está em funcionamento. Mais e mais companhias elétricas estão a ser construídas. A produção está em alta. Nas partes do globo mais tecnológicas, as pessoas estão bem cuidadas. Vivemos num estado de prosperidade. O que é que realmente está em falta?

HEIDEGGER: Tudo está em funcionamento. Esse é precisamente o problema, que tudo funciona, que o funcionamento impulsiona a mais funcionamento, e que a tecnologia gradualmente desaloja e desenraíza o Homem da terra ⁶(sublinhado acrescentado).

-- Heidegger, *Der Spiegel Interview*

6 *Only a god can save us: The Spiegel Interview, 1966* (em: SCHEEN, Thomas, *Heidegger: The man and the thinker*, pp. 56-57): SPIEGEL: It is obvious that man is never complete master of his tools [...] But is it not a little too pessimistic to say: we are not gaining mastery over this surely much greater tool [that is] modern technicity? Heidegger: Pessimism, no. In the area of the reflection that I am attempting now, pessimism and optimism are positions that don't go far enough. But above all, modern technicity is no "tool" and has nothing at all to do with tools. [...] SPIEGEL: But someone might object very naively: what must be mastered in this case? Everything is functioning. More and more electric power companies are being built. Production is up. In highly technologized parts of the earth, people are well cared for. We are living in a state of prosperity. What really is lacking to us? Heidegger: Everything is functioning. That is precisely what is awesome, that everything functions, that the functioning propels everything more and more toward further functioning, and that technicity increasingly dislodges man and uproots him from the earth».

1.1 Valor, vontade e subjetividade. Algumas manifestações empíricas do metafísico e vice-versa

É bem conhecida a correspondência conceptual entre metafísica e tecnologia que Martin Heidegger estabeleceu ao longo da sua obra. Em *Der Brief Über den Humanismus* [Carta sobre o Humanismo] o filósofo denuncia o sintoma, comum a estes dois domínios, do «esquecimento do ser» enquanto *Da-sein* (ser-aí). *Dasein* é então o termo que pretende explicitar a estrutura ontológica humana nas suas dimensões históricas e sociais, as quais o autor considera terem sido obliteradas ao longo da tradição metafísica.⁷ Segundo a sua interpretação, a crença da epistemologia moderna na separação ontológica entre sujeito cognitivo e realidade percebida terá sido crucial no concretizar da relação tecnológica do Homem com a realidade. A invenção idealista e, antes desta, cartesiana da noção do *subjectum*, como essência autoevidente e epistemicamente separada do mundo, foram precisamente aquelas que mais contribuíram para o esquecimento da verdade do ser enquanto «ser-aí», enquanto «ser-no-mundo», necessariamente imbuído numa estrutura referencial que o precede e que torna possível a sua própria existência. Terá sido então o ignorar da tradição metafísica relativamente à condição de dependência do sujeito relativamente ao mundo - uma mundividência que encontra o seu auge na epistemologia moderna, a qual inverte por fim a relação de submissão do primeiro frente ao último - que, a seu ver, serviu de antecâmara à percepção abrangente e culturalmente enraizada de que a realidade seria algo a ser dominada e consumida. Uma tese que o filósofo desenvolve extensamente em *Die Frage Nach Der Technik* [A Questão da Tecnologia].⁸

Esta relação inferencial que Heidegger estabelece entre a noção de uma subjetividade ontologicamente separada da realidade (explicitamente pressuposta pela metafísica/epistemologia moderna) e a emergência da relação tecnológica do Homem com o mundo não é, claro está, simplesmente enunciada sem qualquer tipo de justificação que a anteceda. A separação sujeito-realidade desdobra-se num segundo pressuposto, este sim, bastante mais revelador da cogência do argumento heideggeriano: a convicção, tornada axiomática, de que o mundo é remetente a um cogito percepcionante. Um cogito que

7 Ver, por exemplo, HEIDEGGER, Martin, *Being and Time*, §44.

8 É nas décadas de 50 e 60 que Heidegger redige um conjunto de ensaios explicitamente direccionados à temática da tecnologia, de entre os quais se destaca o ensaio supramencionado.

representa o mundo internamente, ao invés de o «deixar-aparecer» na sua independência ontológica face à percepção e às faculdades cognitivas do sujeito epistémico.

Uma vez reduzido ao conteúdo de «representação», abstração de uma imagem des-substancializada de realidade própria porque submetido à estrutura de uma suposta subjetividade que o constitui a partir dos seus próprios mecanismos, o mundo é, finalmente, concebido unicamente como objeto da mente humana. E «onde tal acontece», Heidegger afirma, «é o Homem que sobre o ente se põe como imagem». ⁹ Ou, parafraseando as palavras de Werner Heisenberg, incluídas no argumento que viria a ecoar, como um baixo contínuo, o mote central do todo da obra heideggeriana: na era da modernidade, para onde quer que olhe, o Homem só se vê a si mesmo. É em face do que compreende ser a radicalização do princípio da subjetivação do real, que o filósofo define, por hipótese, a grande chave interpretativa capaz de justificar a atitude antropocêntrica do ser humano para com o mundo, expressa, finalmente, no impor tecnológico. Por outras palavras, na essência da tecnologia, Heidegger entrevê as linhas teóricas da metafísica e das subseqüentes epistemologias do sujeito, que gradualmente o conceberam como «fundador de todas as certezas», solenemente coroando-o num *cogito ergo sum*.

Sabemos já que, ao analisar a história da metafísica ocidental, o autor pretende sobretudo compreender as ideias que, não determinando, contextualizam a mentalidade moderna. Assim, o que podia ser apenas mero interesse antiquário pelo passado vem, na realidade, a constituir uma investigação sistemática dos pressupostos subentendidos na arregimentação das sociedades contemporâneas, cujas origens, Heidegger acredita, são tanto da ordem das ideias quanto material. ¹⁰ Mas a mundividência antropomórfica e antropocêntrica da realidade está longe de ter começado nos primórdios da epistemologia moderna.

9 HEIDEGGER, Martin, *Caminhos de Floresta, O tempo da Imagem do Mundo*, p. 114.

10 Neste ponto, Heidegger segue as pisadas hegelianas na medida em que adscrive à história não apenas a tarefa de inventariar um certo número de factos, mas de compreender as razões pelas quais esses factos tiveram lugar, i.e., as ideias e as crenças que estão subentendidas nas ações e nos acontecimentos humanos. Para ambos os autores, toda a história é, em si, uma história das ideias, embora Heidegger reconheça, ao contrário de Hegel, as origens práticas que estão na sua base e que de alguma forma determinam o seu conteúdo. Assim, não será tanto o espírito que se apodera e se realiza no tempo (como acontece em Hegel), mas antes a temporalidade, o contexto histórico-mundano, que se constitui como possibilidade originária do próprio espírito. Sendo este tema algo tangencial ao que se pretende, de momento, endereçar, retomá-lo-ei apenas no final do presente capítulo.

Muito embora nunca se chegasse a afirmar como criador de todo o universo (mesmo na ausência de um Deus, subsistiu a evidência dos factos), o Homem arrogou-se do direito de ser ele mesmo o modelo e a medida da verdade de tudo o que existe. É, aliás, particularmente relevante que o filósofo conecte os princípios teóricos da filosofia ocidental aos da teologia cristã, sublinhando o facto de que ambas partem da premissa de que há um fundamento último [*Grund*] de toda a realidade e que esse não se encontra nela própria. À realidade foi consecutivamente negada a sua autonomia ontológica e, por conseguinte, o ser humano conseguiu manter invariavelmente a sua posição de centro ao referir-se a um *Grund* (as Ideias, Deus, o sujeito) que lhe assegurasse, recorrentemente, esse papel. E é admitindo a evidência deste princípio que mesmo a ideia de Deus, longe de constituir uma verdadeira ameaça ao humanismo, se constituiu, na história do pensamento, um suporte seu. (Atenda-se, por exemplo, à mensagem explícita no livro do *Genesis*, no qual, após denotada a bênção divina como privilégio exclusivo do Homem, é este intimado a «dominar os peixes do mar, as aves do ar e todo o ser vivo que se move na terra» (1:28)).

Se supomos que a crise da modernidade se deve a um perder da subjetividade humana nos mecanismos da produção tecnológica, Heidegger contrapõe ser precisamente a tecnologia a expressão última da subjetividade. Isto na medida em que terá sido por via de um contínuo reafirmar das particularidades ontológicas do Homem (finalmente consagradas na noção moderna de «sujeito») que se deu como estabelecida uma compreensão da realidade separada do mesmo. Uma noção de uma natureza amorfa e passiva, pronta a ser dominada pela racionalidade humana.

Heidegger considera que a metafísica consecutivamente demarcou, «desalojou e desenraizou o Homem da terra». E é neste sentido que «a tecnologia moderna [...] nada tem a ver com ferramentas»¹¹, mas com ideias. Mais especificamente, com a consolidação de uma metafísica da contemplação, originária já em Platão e Aristóteles, que optaram por retirar o agente epistémico do mundo, de forma a que este pudesse contemplá-lo, de forma plena e desinteressada, a partir do seu exterior.¹² Uma opção que veio introduzir, na matriz da nossa tradição, um fosso artificial entre aquele que contempla e o que é contemplado - entre o Homem e a realidade que lhe aparece. Algo que, segundo Heidegger, constitui a génese mais remota da atitude do Homem contemporâneo para com o mundo. Um Homem que introduz a

11 *The Spiegel Interview*.

12 HEIDEGGER, Martin, *Being and Time*, §2.

tecnologia como princípio organizador, extrativo e dominador da realidade, ao considerá-la ulteriormente em oposição a si.¹³

É também no sentido de contrariar uma concepção ontológica do Homem enquanto *homo rationalis*, demarcado da natureza, que o mesmo autor opor-se-á à possibilidade de um conhecimento que procure escapar à irremediável condição de envolvimento do sujeito no mundo: ao longo de *Sein und Zeit*, Heidegger sustentará que todo o comportamento teórico no Homem é, na verdade, uma derivação do prático. Isto é, do encontro pré-reflexivo e de absoluta afeição do Homem com o mundo e com os entes intramundanos. Numa palavra, Heidegger pretende lembrar-nos que estar no mundo - e não a cognição - constitui o modo de ser mais fundamental no *Dasein*, do qual derivam todas as suas outras possibilidades. Designadamente, as teóricas.¹⁴ Da subversão deste princípio, medraria o mito humanista do Homem enquanto «medida de todas as coisas», que terá, aliás, subsistido ao longo do tempo. Mito esse que, a dado momento, a epistemologia moderna tratou de transcendentalizar, tomando-o já não por “mero” centro referencial de tudo o que existe, mas condição de possibilidade de tudo o que é. No entanto, não nos adiantemos. Por agora, importa apenas compreender de que modo o seu tratamento sobre o problema do conhecimento decorre de um esforço sistemático em contrariar a razão que o próprio entende ser a causa última da era tecnológica: o consecutivo ignorar das dimensões mundanas da existência e da inteligência humana.

Porque a tecnologia é em si a expressão última e materializada de uma noção (equivocada) de subjetividade racional (cujas origens remontam já ao pensamento platónico e aristotélico) Heidegger considerará a ideia de que a tecnologia se revele uma ameaça à preservação da subjetividade humana um dos maiores equívocos conceptuais que mais tem pesado na história contemporânea. Penso, aliás, não ser injusto considerar a totalidade da sua obra como um

13 A propósito desta temática, Lynn White, no ensaio *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, desenvolve uma crítica sistemática e profundamente influente na consolidação do que é hoje genericamente designado por «Deep Ecology» - uma corrente de pensamento, aliás, perfeitamente acomodada à reflexão revisionista (ou mesmo crítica) da história do pensamento ocidental que Heidegger providencia pelos seus próprios termos. Em apenas 4 páginas, White põe a descoberto o que considera ser a visão dominante judaico-cristã do Homem *versus* a natureza – ou do Homem «em guerra com a natureza» - que, a seu ver, perpassou o todo da história da mentalidade ocidental. É também através deste enquadramento teórico que o autor perspetiva o atual paradigma social, genericamente orientado para o progresso e para o consumo.

¹⁴ *Ibid*, §69.

único e mesmo esforço em desconstruir este mesmo equívoco. E isto ainda antes de refletir especificamente sobre a temática da tecnologia. Sendo que é já em *Sein und Zeit* que o autor procura mitigar as demarcações tradicionalmente estabelecidas entre teoria e prática e, de forma conexas, entre mente e mundo, subjetividade e realidade.

Se foi de facto o desenvolvimento de uma ilusória conceção insular do Homem que espoletou, ao longo da história, cursos de ação deliberada cada vez mais orientados para a subjugação da natureza aos seus interesses; se terá sido essa interpretação errónea sobre o que é e o que significa ser humano que potenciou o desenlace das sociedades tecnológicas, então pode admitir-se que Heidegger pressuponha, em último caso, *uma relação imediata entre a atitude tecnológica do Homem e atualização do seu pensar fantasista*. Isto porque, para deixar claro, Heidegger considera que tenha sido o perpetuar de uma narrativa contrária à verdade do ser – e, nesse sentido, uma narrativa mitológica, quase até delirante, sobre o papel do Homem e do seu lugar no mundo - que em última análise justificou, determinando, o concretizar das sociedades tecnológicas. Uma conclusão que, por vias travessas, o trabalho de investigação marcadamente mais empírico de Edgar Morin viria, mais tarde, corroborar. Vale a pena aqui, por questões de familiaridade temática, determo-nos por momentos. Parece-me a mim (à revelia do que o próprio Heidegger pensara) que algum complemento antropológico às considerações filosóficas do autor trariam uma nova luz à sua investigação e, quem sabe até, outro grau de profundidade.

Ao articular os conhecimentos da (neuro)biologia aos da antropologia social, em *Le Paradigme Perdu: La Nature Humaine [O Paradigma Perdido: A Natureza Humana]*, Morin põe a descoberto as extraordinárias relações que se teceram, no decorrer da evolução biológica hominídea, entre o imaginário do *Sapiens* e a sua manipulação da realidade. De acordo com este autor, o reino do *Sapiens* caracteriza-se justamente pela emergência da «ambiguidade entre o imaginário e o real». Neste contexto, os estímulos exteriores deixaram de impor respostas unívocas, derivadas dos grandes esquemas genéticos da espécie, para passarem a apelar às competências heurísticas do Homem, à sua propensão para criar e exceder.¹⁵ Morin leva-nos a compreender como a propensão humana para ver o que não é verdade e querer o que não existe terá sido fonte permanente do seu desenvolvimento. O *Sapiens* emergira,

¹⁵ Sobre a relação entre a emergência da faculdade da imaginação e o desenvolvimento da espécie humana, ver também o ensaio *Imagination is Ancient*, de Stephen T. Asma, onde o autor se versa sobre as várias fases da mesma faculdade ao longo das diferentes eras geológicas, procurando identificar o papel da imaginação no desenvolvimento da cognição humana.

portanto, da formação de um sentido intencional de imaginação, que o demarcara dos restantes primatas, cujo onirismo, ainda involuntário, se conserva circunscrito ao sono. Assim, da proliferação do sonho e do erro, o Homem tornara-se criador dos seus próprios artefactos e semióticas coletivas, reificando as suas crenças, hipostasiando as suas verdades, concretizando as suas ilusões. Dito simplesmente: é Morin quem nos leva a reconhecer a relação entre o que designou de «pensamento objetivo-técnico-lógico-empírico e pensamento subjetivo-fantástico-mítico-mágico». ¹⁶ Relação essa que, a meu ver, podemos nós também inferir das considerações heideggerianas sobre as origens metafísicas ou não-empíricas do desenvolvimento tecnológico.

Não obstante, é também verdade que há muito se tornou trivial, na epistemologia, a convicção de que o envolvimento perceptual do sujeito com o mundo não se presta de forma direta, mas antes de modo diferido e destorcido. Neste sentido, não será particularmente revolucionário admitir que o desenvolvimento da espécie e das sociedades humanas se possa ter dado em virtude das ilusões que a nossa própria mente criara. Só que Heidegger, por sua vez, parece-me aceitar este princípio para dele extrair, todavia, um sentido meta-epistémico. Digo isto na medida em que o autor sugere, em diferentes ocasiões, ter sido a “descoberta” moderna da existência de um aparato cognitivo (que filtra e que molda a realidade à luz das categorias mentais humanas) o momento na história do pensamento que elevava a antropomorfização da realidade ao estatuto de condição necessária a toda a perceção e experiência humana sobre a mesma. ¹⁷ O que então justificara - tanto quanto intimara - toda uma agência antropocêntrica que se segue deste pressuposto.

A este processo de «enquadramento» da realidade, tipificado no culminar da era moderna com a noção apoteótica de «sujeito transcendental», Heidegger designou de *Gestell*. Termo através do qual é explicitada a relação predatória do Homem com a realidade, enquadrada ou compreendida exclusivamente em virtude dos seus interesses. *Gestell* será, portanto, a essência de toda a tecnologia moderna. Essência não no sentido tradicional de

16 «Nous sommes dès lors sommés de chercher quelque liaison consubstantielle entre [...] la pensée objective-technique-logique-empirique, et la pensée subjective-fantasmatique-mythique-magique» Morin, Edgar, *Paradigme Perdu: La Nature Humaine*, p.104.

¹⁷ Ver, por exemplo, o ensaio *Die Zeit des Weltbides [O Tempo da Imagem do Mundo]*.

substância imutável e intemporal, mas no sentido de ser um modo predominante de ver e compreender a realidade.¹⁸

Mas, se o que anima o fenómeno tecnológico não é a sua própria utilidade, mas um modo indiferenciadamente utilitário de o sujeito interagir e «revelar o mundo», então, apenas quando se reconhecer que a tecnologia se trata de um modo específico de ver ou revelar a realidade, pode o Homem desenvolver «uma relação livre» frente à mesma. Isto é: salvaguardar a autenticidade das relações que não são subsumíveis a qualquer tipo de instrumentalização a que esse modo de enquadramento obriga.

O sentido extra-epistémico, ou mesmo normativo, que subjaz à sua análise sobre a história da metafísica e da epistemologia torna-se agora completamente evidente: Heidegger pretende identificar o conjunto de pressupostos e abstrações culturalmente assimiladas que sustentam o pensamento contemporâneo, de forma a poder preservar as possibilidades reveladoras não-instrumentalistas daqueles que nascem, desde logo, no contexto contemporâneo – o contexto em que o «o Homem é sujeito num mundo povoado de objetos».¹⁹

Assim, uma existência que subsiste no meio da tecnologia, mas que é, não obstante, liberta do enquadramento instrumental que a caracteriza, dar-se-ia «num mundo que é, por um lado, semelhante à essência da tecnologia» - dado que todos aqueles que agora nascem são necessariamente atirados para circunstâncias sociais onde a tecnologia é praticamente omnipresente - mas que não deixa de ser, ao mesmo tempo, «fundamentalmente diferente da

18 HEIDEGGER, Martin, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p. 20.

19 Devo dizer que a obra *Phänomenologie des Geistes* [*A Fenomenologia do Espírito*] foi pioneira, tanto quanto tenho conhecimento, no questionamento dos pressupostos da epistemologia moderna. Fundador do método historicista, Hegel pretendia compreender por que razão a epistemologia ocidental duvidara consecutivamente da adequação das faculdades humanas para captar a realidade tal como ela é. Assim, ao invés de fazer epistemologia, o filósofo sugere tomar a própria epistemologia como objeto de conhecimento, descobrindo a sua história, revelando os seus pressupostos, questionando a sua veracidade. Seria então esse pensar sobre o pensar - de que Heidegger é claramente herdeiro - que concretizaria a passagem decisiva do «espírito objetivo» ao «espírito absoluto». Isto é, à consciência da própria «consciência de si».

mesma»²⁰, uma vez que seria capaz de refletir, ao invés de simplesmente absorver, as tendências das sociedades contemporâneas em instrumentalizar a totalidade das suas práticas. É então sobre o intento de abrir caminho a esta mesma reflexão que o autor insiste em identificar a essência da tecnologia. Isto porque, segundo a sua interpretação, apenas quando conscientes da mesma, poderemos libertar-nos da lógica instrumental em que o Homem contemporâneo se encontra imbuído.²¹

20 *Ibid*, p.35: «Because the essence of technology is nothing technological, essential reflection upon technology and decisive confrontation with it must happen a realm that is, on the one hand, akin to the essence of technology and, on the other, fundamentally different from it».

21 Ver *Ibid*, p.26. Em jeito de nota metodológica, vale a pena esclarecer que o esforço em atribuir uma essência ao fenómeno tecnológico é problemático e enfrenta pelo menos duas grandes dificuldades:

Em primeiro lugar, a tentativa de identificar, nos mais variados instrumentos tecnológicos, a fenomenalização de um único e mesmo princípio metafísico (que é, neste caso, a conceção de uma subjetividade constituinte, legitimadora de uma relação de imposição frente a tudo o que existe) poderá, no fim, contribuir para um certo fechamento do debate e, sobretudo, perder de vista as particularidades de cada caso. Como foi já apontado por Andrew Feenberg, estas tenderão a ser absorvidas por esse grau de abrangência conceptual, incapaz de discriminar algo simples como «a eletricidade das bombas atómicas, ou as técnicas agrícolas do Holocausto» uma vez que «todos são apenas diferentes manifestações da mesma forma de enquadramento». (Ver FEENBERG, Andrew, *Philosophy of Technology the Crossroads: Critique of Heidegger and Borgmann*). Grande parte dos críticos de Heidegger consideram o seu alto grau de abstracção insuficiente, por um lado, para dar conta das mudanças sociais e políticas *de facto* no mundo tecnológico e, por outro, incapaz de oferecer uma alternativa concreta à tecnologia e ao modo como esta afeta a vida quotidiana.

Em segundo lugar, é de referir que uma parte considerável da filosofia contemporânea não é tolerante para com considerações de carácter holístico, de que Heidegger, enquanto arquétipo da Filosofia Continental, é claramente exemplar. De entre a abordagem analítica, onde o legado empírico-positivista se faz sentir fortemente, termos como a «essência da tecnologia» serão recebidos com marcada suspeição, dado o seu carácter extra-científico e tendencialmente especulativo. Algo que só por si faz de Heidegger um autor profundamente controverso no panorama do pensamento atual.

Contudo, sem desconsiderar a substância das posições referidas, talvez não fosse injusto reconhecer, na abordagem do autor, uma dimensão descritiva que se distingue da mera «especulação». A meu ver, o carácter assumidamente não-empírico da sua investigação assenta no reconhecimento de que a sociedade não corresponde apenas a uma soma de ações individuais, mas a uma realidade coletiva, cujas origens (históricas) são sempre mais remotas do que o que é presentemente observável. Neste sentido, caracterizar apropriadamente as relações das sociedades atuais com a tecnologia nunca poderia apenas significar, para o filósofo, observar os indivíduos e as suas práticas individuais - como

Uma observação desta ordem não pode, todavia, deixar de ser abordada à luz de uma questão antropológica mais abrangente que nitidamente a enquadra: será o fenómeno tecnológico apanágio exclusivo da modernidade, ou é este, pelo contrário, uma expressão intemporal da relação humana com o mundo? O que pode ser o mesmo que perguntar: Estão os seres humanos biologicamente equipados para desenvolver uma atitude tecnológica com o mundo, ou será esta efetivamente fruto de uma série de legados e consensos culturais que nos foram simplesmente transmitidos?

A resposta a esta pergunta depende, como é claro, do que se entende ser uma «atitude tecnológica». É hoje evidente que a «técnica», enquanto execução de um conjunto de procedimentos que permitem um determinado agente dominar um determinado contexto, não só não é exclusivo do Homem moderno, como não se limita à categoria do humano. Vários são os animais que fazem uso de meios práticos de forma a servirem as suas próprias finalidades e conveniências. Nesse sentido, torna-se até um pouco disparatado aceitar a grande tese heideggeriana de que o modo moderno «instrumental» de interagir com a realidade seja em si o expoente de toda uma história de pensamento profundamente antropocêntrico que lhe subjaz. No entanto, as considerações de Heidegger sobre a relação tecnológica do Homem moderno com o mundo devem, a meu ver, ser perspectivadas num plano de discussão diferente. Mesmo admitindo que o Homem esteja de facto naturalmente equipado, à semelhança de outros animais, para poder dominar contextos adversos e exteriores a si, não devemos, contudo, abdicar de discutir o papel fundamental das ideias no curso das suas ações. Algo que Heidegger procura concretizar, diria, com particular sucesso e justificada metodologia.

Como vimos, o autor não subscreve a ideia de que o ímpeto de controlar a natureza fosse exclusivo ao espírito moderno, já que este corresponde ao culminar de uma sucessão de crenças, historicamente consolidadas, sobre a centralidade do Homem e do seu papel ontológico no todo da realidade. No entanto, também não é verdade que o filósofo subscreva, à partida, a ideia de uma natureza humana perfeitamente intemporal que possa servir como grelha interpretativa a todos os seus comportamentos. *Ao abdicar das grandes narrativas fundacionalistas que determinam, ab initio, o que o Homem necessariamente é, Heidegger*

obrigaria a investigação empírica – mas inquirir a história que lhes precede e as ideias que os contextualizam. Numa palavra, Heidegger apela-nos a pensar a tecnologia como um conjunto de práticas em que estamos não só materialmente imersos, mas também intelectualmente.

procura, na atitude tecnológica do Homem contemporâneo, não uma essência que indiscriminadamente o caracterizaria, mas uma história que possa justificar a essencialização dessa atitude.

O seu método vale, parece-me, sobretudo de um ponto de vista heurístico: ao invés de tomar simplesmente como garantido o que o Homem possa ser por natureza, Heidegger procura identificar, por hipótese, o processo de transformações (culturais, históricas e intelectuais) que possam ter justificado a intensificação da sua atitude de dominação para com a realidade. Atitude essa que acabou por ser elevada, na modernidade, ao estatuto de característica primeira da ontologia humana. Isto não se verificava, por exemplo, nas mundividências antiga e medieval, onde o Homem era caracterizado essencialmente como *homo rationalis* - e não como *homo faber*, como criador de artefactos. Algo que, numa perspetiva da história das mentalidades, não pode passar simplesmente despercebido. Heidegger ajuda-nos, quanto menos, a procurar razões que possam estar na origem desta mudança de autopercepção.

Recuando aos primórdios da civilização grega, o autor analisa, a evolução histórica do conceito de tecnologia. (Heidegger adora polir as palavras até desocultar o seu significado original de forma a aceder, tanto quanto possível, às práticas e à mentalidade das diferentes épocas que são expressas nas componentes linguísticas das comunidades humanas). Tecnologia remonta a *techne* [técnica]. Um termo que, segundo o autor, partilharia inicialmente sinonímia com *episteme* [conhecimento], mas que adquiriria, a partir de Platão, um sentido estritamente prático.²² Nunca deixou, contudo, de se apresentar como um modo de conhecer a verdade [*aletheia*], um modo específico de revelar a realidade a partir de um «saber fazer», um «criar» [*poiesis*] que traria à luz o que antes estaria oculto. (Será também devido a estas origens etimológicas que Heidegger é levado a interpretar a tecnologia como um modo de ver/revelar o mundo e não simplesmente como um conjunto de instrumentos mecânicos).

Infelizmente, as coisas complicam-se porque esse modo de revelação não se mantém simplesmente o mesmo ao longo do tempo. E a sua investigação avança também no sentido de dar resposta ao que hoje é considerado um grande debate na área da Filosofia da Tecnologia: a questão de como distinguir, ou mesmo se se deve distinguir, a tecnologia pré-moderna - que, a seu ver, se mantém ainda como *techne*, como um «saber fazer» - da

²² *Ibid*, p.13.

tecnologia moderna – a qual perde, alegadamente, o seu carácter poiético. Mas, para perceber exatamente o significado desta afirmação, é necessário avançar por partes.

Da perspectiva do autor, não restam dúvidas. A tecnologia moderna apresenta-se, nos aspetos mais essenciais, distinta daquela que a precede. Para o demonstrar, Heidegger põe em contraste o processo de fabricação de um cálice de prata, produzido por um artesão na Grécia Antiga, e a moderna barragem do rio Reno (que seria, ainda nos anos 50, a última tecnologia de ponta que estaria em vigor). No primeiro caso, o artesão reúne os elementos necessários para a produção do objeto – a forma, a matéria e a finalidade em relação à qual a prata é trabalhada, i.e., o cálice perfeitamente finalizado. Nesta forma final, a essência da prata é não só mantida, mas revelada, na medida em que a esta se acrescenta uma nova possibilidade de se apresentar – o cálice em si. Já no caso da barragem, a essência do material em causa (o rio) não só não subsiste como não é revelada, uma vez que o rio é transformado em algo substancialmente diferente de si: «O que o rio é agora», Heidegger escreve, «designadamente, uma fonte de energia hídrica, é derivado da essência da barragem», não de si próprio.²³ Porquê? Porque «o seu modo de revelação nunca chega simplesmente a um fim». ²⁴ O rio é transformado, armazenado, distribuído e de novo alterado para ser consumido, gerando mais e mais consumo. O que leva Heidegger a identificar, na matriz da tecnologia moderna, algo totalmente distinto daquela que a precedera: a ausência de qualquer noção de fim.

Ao passo que a tecnologia pré-moderna revelaria a essência das coisas, acrescentando-lhes novas possibilidades de ser plenamente finalizadas, a tecnologia moderna alteraria a essência das mesmas, num processo infinito de aprimoramento e incrementação. O seu último fim é, portanto, o de nunca alcançar um fim: «o rigor do avançar», como Heidegger o caracterizara, que está imbuído numa lógica abstrata e sempre inconclusa de constante superação, aversa claro está, a qualquer princípio télico no qual se possa estabilizar.²⁵

23 HEIDEGGER, Martin, *The Question Concerning Technology*, p.16: «The hydroelectric plant is not built into the Rhine River as was the old wooden bridge that joined bank with bank for hundreds of years. Rather the river is dammed up into the power plant. What the river is now, namely, a water power supplier, derives from out of the essence of the power station».

24 *Ibid*, p. 16: «The revealing [of the modern technology] never simply comes to an end».

²⁵ *Ibid*, pp.6-9; 14-16. A este respeito, devo mencionar que o economista Joseph Schumpeter descreve o mesmo fenómeno na sua teoria da inovação, ao relacionar o ritmo da inovação ao da obsolescência. Através do conceito de «destruição criadora», o autor permite-nos compreender em que medida a tecnologia moderna traz realmente algo de novo às sociedades contemporâneas, tornando patente o

Este ímpeto de superação *ad infinitum* liberta-se, como é evidente, da sua associação às necessidades imediatas para se inscrever em processos inexoráveis de base incremental. Avançar, progredir, inovar tornam-se os ideais reguladores das novas sociedades.

Sob o princípio da progressão que tende a abranger tudo o que existe - desde o objeto «pronto-a-ser-usado» à intangibilidade das relações humanas - a realidade passa a estar indiscriminadamente ao serviço de um fim que se mantém, para todos, obscuro. Perde-se de vista o que está realmente a ser sacrificado nessa mobilização de humanos e de recursos ao serviço de algo que é, por definição, necessariamente inatingível. A noção de sentido e de propósito encontra-se, por isso, inevitavelmente afetada. Um problema que já Max Weber, ainda no dealbar do sec. XX, havia contemplado e refletido extensamente.²⁶

Clarificando: se a indiscernibilidade dos fins de maneira alguma liberta o Homem do plano da necessidade, esta desobriga-o, no entanto, de asseverar um sentido para o qual possa orientar as suas ações - abrindo espaço, por inverso, a esse avançar cego e inesgotável, sem qualquer propósito tangível aparente. (A intuição pela qual devemos trabalhar é a de que, em Heidegger, de pouco adianta incluir o progresso na noção de sentido, sendo que aquele parece minar expressamente o conceito de fim, na sua dupla significação).

Assim, a modernidade apresenta-se, para Heidegger, como a época em que os humanos tendem a abdicar de questionar pelos desígnios últimos das suas ações, racionalizando e organizando as suas práticas em função do ritmo tecnológico de produção incremental. Algo que imediatamente nos conduz para uma outra questão determinante na área da Filosofia da Tecnologia e em relação à qual também o autor, muito embora nem sempre de forma explícita, se debruçara: a questão de saber se a tecnologia é, ou não, autónoma. Ou seja, se esta determina, ao invés de simplesmente servir, as práticas das sociedades humanas e ações individuais.²⁷

modelo autofágico em que se inscreve o desenvolvimento destas novas tecnologias. Cada inovação tende, portanto, a destruir a anterior que lhe deu origem, num processo contínuo de perpétuo inacabamento e necessária autossuperação.

26 Ver, por exemplo, WEBER, Max, *The Vocation Lectures: Science as a Vocation, Politics as a Vocation*, p.12.

27 Jacques Ellul é provavelmente o proponente mais popular da tese da autonomia, alertando para a inconsciência coletiva relativamente às práticas e às realidades sociais que são determinadas pelo ritmo da «exigência tecnológica». Partindo da prática da ciência, passando pela ordem política, até à mobilização dos poderes da mente humana – tudo isto Ellul considera estar ao serviço do

É suficientemente óbvio que, ao sustentar que a essência da tecnologia se trate de um modo instrumental de os Homens se relacionarem com a realidade, Heidegger considere que os instrumentos tecnológicos coalesçam, finalmente, numa cultura imaterial. A tecnologia torna-se, de acordo com o filósofo, a grande força criativa da vida moderna, definindo-a em praticamente todos os aspetos. E, de facto, é hoje inegável que a composição da força laboral se encontra quase totalmente ao serviço do crescimento económico, ao mesmo tempo que as nossas vidas privadas tendem a ser orientadas para o proveito e o consumo desse mesmo crescimento (o que, por sua vez, incita a mais crescimento e mais trabalho).

Mencionei já como a tecnologia moderna se possa tratar, segundo Heidegger, de um modo de revelação ou interação com a realidade exclusivamente pautada à luz da vontade do Homem. Neste contexto, poder-se-ia facilmente entrever na tecnologia uma potencialidade fortemente libertadora. Só que, como seria de esperar, Heidegger considera que «a essência da liberdade não está originalmente conectada à vontade humana».²⁸ Pelo contrário, este modo de «enquadramento» [«Gestell»] do real, que então se torna exclusivamente percecionado à luz da vontade humana, «ameaça o Homem ao excluir-lhe a possibilidade de aceder a um modo mais originário de revelação»²⁹, isto é, a uma forma de verdade que não aquela que diz exclusivamente respeito aos seus interesses. Assim, pelo modo tecnológico de compreender e de se relacionar com o mundo, o Homem encontra-se - assumo-se o aparente paradoxo - prisioneiro da sua própria vontade. E se, por agora, não sou ainda autorizada a derivar, a partir das afirmações citadas, a tese da autonomia tecnológica relativamente à agência humana, posso pelo menos admitir que Heidegger encontre, no advento da nova tecnologia, uma conseqüente perda de liberdade na agência e na inteligibilidade do próprio Homem, o qual se torna fortemente condicionado pelas exigências da sua vontade.

Um outro momento, no entanto, parece-me poder comprometer o filósofo à tese mais forte – isto é, à tese da autonomia tecnológica. Heidegger sustenta que o «*Gestell*, como modo característico de revelação [da realidade], opõe-se à *poiesis*».³⁰ Termo que denota, por sinal, o

desenvolvimento, do progresso e da invenção sem, contudo, ser-se questionado a desejabilidade, o valor e o sentido dos mesmos para as próprias sociedades.

28 HEIDEGGER, Martin, *The Question Concerning Technology*, p.25: «The essence of freedom is originally not connected with the will or even with the causality of human willing».

29 *Ibid*, p. 28: «The rule of Enframing threatens man with the possibility that could be denied to him to enter into a more original revealing and hence to experience the call of a more primal truth».

30 *Ibid*, p.30: «Enframing, as a characteristic destining of revealing, blocks *poiesis*».

tal «saber fazer», regulado por princípios lógicos de causalidade, que desde sempre estivera implicado na construção e na utilização da tecnologia, mas que agora se encontra, no seu entender, perfeitamente obliterado. Assim, para ser clara com o que entendo estar aqui efetivamente a ser sugerido: *ao identificar a ausência do elemento da poiesis no modo de operar da tecnologia moderna, Heidegger está, pelos seus próprios termos, a captar o fenómeno da autonomização tecnológica relativamente à agência e ao saber humanos.*

Neste ponto, penso que seria útil mencionar o ensaio de Giorgio Agamben, *Sulla tecnica e l'arte [Sobre a Técnica e a Arte]*, onde o filósofo, partindo de uma perspetiva substancialmente mais antropológica e empírica do que a de Heidegger (o qual, aliás, sempre reiterou a insuficiência desta área do conhecimento para dar conta da questão tecnológica) assinala historicamente o advento deste fenómeno.

Identificando o que compreende ser a «tradição exossomática» consignada na história da evolução hominídea, Agamben traz à evidência o processo de contínua exteriorização das funções do corpo humano ao longo do tempo. Se, de início, as ferramentas serviam apenas como extensão otimizadora do organismo humano - não deixando de depender, portanto, da sua ação reguladora (como é o caso do martelo em relação à mão) - com o passar do tempo, os instrumentos foram adquirindo autonomia face à agência humana, chegando ao ponto de substituí-la. No mesmo ensaio, o autor faz menção à transferência do conceito de «uso» para o de «função» que, a seu ver, denota linguisticamente a perda de controlo, de agência e de conhecimento do Homem face às suas próprias criações. Ou seja: o ocaso da *poiesis*.

Heidegger, por seu lado, não deixa de procurar uma explicação extra-empírica para a ocorrência deste fenómeno. De acordo com o nosso autor, o perecer do carácter poiético no mais recente desenvolvimento tecnológico deveu-se, em grande medida, ao processo infinito de contínua progressão (e progresso) em que este se inscreve. Porquê? Porque, ao suprir-se a ideia de «fim» no interior da sua própria atualização, subverte-se, por conseguinte, a lógica causal que está implicada em toda a *poiesis*, em todo o saber fazer – aquela que opera a partir das relações meios-fins. Lógica essa que não só sustentava o *modus operandi* de toda a tecnologia pré-moderna (a tecnologia que serviria sempre a um determinado a fim/necessidade previamente definido/a), como desde Aristóteles, Heidegger sublinha,

subsistia enquanto verdade apodítica na compreensão (necessariamente teleológica) da própria realidade.³¹

Já sabemos como a omissão de um fim previamente definido possa trazer consigo a perda de qualquer noção de sentido e propósito prático. Falta-nos agora compreender como a ausência do conceito de «fim», ao subscrever um modelo de complexificação tecnológica rumo ao infinito, possa também comprometer a existência dos próprios «meios» (e, assim também, de um entendimento poético sobre o funcionamento dos novos dispositivos tecnológicos).

Para começar, é importante reconhecer que esta afirmação não serve a motivos estritamente lógicos, a partir dos quais, admitindo que o conceito de fim, ao encontrar-se numa relação necessária com o seu contrário (meio), daí se siga que a inexistir um, passe agora a inexistir também o outro. Pelo contrário, e a haver tal princípio metafísico operante, será sempre a sua manifestação empírica que mais importa. Heidegger alerta-nos para o risco de se poder extinguir por completo a capacidade humana de discriminar os meios dos fins. (O que, *in extremis*, levaria o Homem a instrumentalizar, de forma indiscriminada, o todo da realidade e das suas relações). Por minha parte, gostaria que entrevíssemos o sentido literal desta observação. Isto sendo que é hoje um facto manifesto que nos tornámos incapazes de discernir as etapas processuais – i.e., os meios implicados - na construção e na utilização da mais recente expertise tecnológica.

Esta condição verifica-se não apenas do ponto de vista do Homem comum, que utiliza, de forma absolutamente não esclarecida, os dispositivos tecnológicos que lhe chegam (de forma a utilizar um computador, nada preciso de saber dos seus procedimentos internos), mas inclusivamente daqueles que são responsáveis pela construção da tecnologia. Isto porque, dado o grau de especialização cada vez mais minúsculo e minucioso, a par da infinita rede de saberes que estão intersetados na concretização destes novos dispositivos, a opção de se

31 Não se deve confundir esta suposta suplantação dos princípios da causalidade com a conquista - aparentemente semelhante, mas realmente muito diferente - de um estado generalizado de liberdade, na qual, desobrigado das necessidades impostas pela natureza, pode o Homem dar a si as suas leis, como agente não-causalmente determinado. Para sabermos o quão longe estamos de um ideal de liberdade *à la* Kant, sublinhe-se que, no que diz respeito à temática da tecnologia, nos mantemos forçosamente no domínio da instrumentalidade e, apesar de tudo, da(s) necessidade(s), ainda que estas passem a ser provisoriamente criadas de modo a manter em pleno andamento essa roda de crescimento cumulativo que não pode, em momento algum, estagnar.

obter um conhecimento abrangente sobre todas as estas etapas implicadas no funcionamento de um determinado produto tornou-se, finalmente, uma impossibilidade humana.

Para mais, também já é verdade que dependemos da tecnologia para construir mais tecnologia, com graus de complexidade cada vez maiores. Lembremo-nos do trabalho de processamento de informação, o qual foi sendo paulatinamente delegado a algoritmos informáticos que analisam quantidades de dados jamais processáveis pelo cérebro humano. Se antes seriam os Homens a analisar essa informação, permitindo transformá-la em conhecimento partilhado, agora, o novo fluxo incessante de dados desencadeia uma série de inovações e mudanças que não são compreendidas por viva alma. Seja o que for o que os algoritmos de aprendizagem automática fazem, nem mesmo os cientistas computacionais que os desenvolvem podem saber exatamente *como* o fazem. E, no entanto, são estes mesmos algoritmos que auxiliam médicos no diagnóstico de pacientes, planeadores urbanísticos na previsão do trânsito, ou pilotos profissionais a sobrevoar os céus.

Todavia, talvez valha a pena fazer um pequeno ajuste ao enunciado original: não é que os meios tenham realmente deixado de existir, mas o facto é que eles se tornaram, gradualmente, insuscetíveis de serem encontrados. E, neste aspeto, Heidegger teve absoluta razão mais do que aquilo que, dadas as circunstâncias históricas e tecnológicas em que vivera, poderia alguma vez ter consciência: a tecnologia moderna perde de facto o carácter poético de que se revestia a construção e a utilização de toda a tecnologia precedente. Acima de tudo, dispensa as capacidades compreensivas do Homem, substituindo-as por sistemas de automação cada vez mais inteligentes, só que indiscerníveis aos princípios lógico-causais em que a própria mente humana opera.

Do ponto de vista cultural, pode dizer-se que se cultivou o que é hoje genericamente designado como «mito da substituição» - a suposição de que quanto maior a automação, isto é, a autonomia das nossas máquinas, maior será a nossa liberdade. É inegável que a utilização da tecnologia possibilitou liberdades e confortos que não poderíamos querer perder (o avanço na medicina, a utilização da eletricidade, a divulgação gratuita do conhecimento através da internet, são apenas alguns dos exemplos a constar numa lista interminável de vantagens associadas ao avanço da tecnologia). Contudo, é também importante reconhecer que nos encontramos cada vez mais dependentes da expertise tecnológica, à qual delegamos mais e mais responsabilidade. Em breve desenvolveremos tecnologia suficiente para nos substituir em todo o tipo de ocupações e tarefas quotidianas. Infelizmente, nem sempre reconhecemos

o quão realizados nos sentimos em tarefas manuais, que requerem concentração, conhecimento e habilidade prática.

Foi Heidegger quem, ao longo de *Sein und Zeit*, nos alertou para o facto de ser a experiência prática, corpórea e pré-reflexiva com a realidade que introduz originalmente o Homem no mundo, confrontando-o, pela primeira vez, com os diferentes entes intramundanos. É por via desta interação existencial e imediatamente prática que o *Dasein* se torna, posteriormente, capaz de questionar e teorizar sobre o mundo com que se confronta. Heidegger compreende ser a partir desta experiência e, sobretudo, por causa desta experiência que as capacidades cognitivas e reflexivas do Homem se veem, por fim, possibilitadas.³² Para mais, já se aprendeu demasiado sobre cognição humana para poder ser defendida qualquer tipo de assimetria ontológica entre mente e corpo, teoria e prática, contemplação e ação. O que me leva imediatamente a colocar a seguinte questão: o que aconteceria se a tecnologia substituísse de vez as habilidades práticas dos Homens? Definhar-se-iam as suas faculdades intelectivas, juntamente com a inibição do seu envolvimento prático com o mundo?

Não quero, porque não seria sequer justificado, defender uma relação de proporcionalidade inversa entre autonomia dos aparelhos tecnológicos e liberdade humana. Mas talvez valha a pena questionar-nos, como Albert Borgmann o fizera, sobre «o que aconteceria quando a tecnologia já não nos libertasse apenas de fardos genuínos, mas começasse a libertar-nos de fardos em relação aos quais não deveríamos querer ver-nos livres».³³ Afinal, serão questões como esta, que nos fazem refletir sobre as circunstâncias mundanas com que nos confrontamos, que naturalmente nos permitirão desenvolver uma «relação livre» com a tecnologia. Isto a despeito de, para empregar a terminologia de Heidegger, estarmos historicamente obrigados a habitar «no meio de uma existência tecnológica».

³² Este ponto será desenvolvido ao longo dos cap. 1.2. e 1.3.

³³ BORGSMANN, Albert, *On Taming Technology: An Interview*: «What will happen when technology moves beyond lifting genuine burdens and starts freeing us from burdens that we should not want to be rid of».

Mencionei já por duas vezes a opinião de Heidegger relativamente à improficiência da investigação antropológica na tarefa de compreender o fenómeno tecnológico. Recordemos que, de acordo com a perspectiva do autor, os eventos humanos, longe de corresponderem a um aglomerado sequencial de acontecimentos empíricos, reenviam-nos para um contexto intelectual que os fundamenta, i.e., uma determinada mentalidade epocal que justifica e enquadra certas práticas sociais. Torna-se, portanto, seguro dizer que o filósofo acredita poder aceder ao espírito das diferentes eras históricas por via da análise do sistema filosófico que temporalmente lhes corresponda.

O que pode parecer absurdo à primeira vista, sustenta-se, no entanto, numa razão bastante sólida. É que a apuração dos pressupostos teóricos que estão implícitos em tais sistemas, muito embora não corresponda à realidade pré-teórica e pré-conceptual do mundo social, surge, no entanto, desse mesmo mundo. Assim, porque a mentalidade de cada época está manifesta em toda a conceptualização que lhe coincida, a história da tecnologia só poderia ser uma história da filosofia, e a sua essência, metafísica. *Não no sentido de que as suas origens sejam transcendentais ou anteriores à realidade empírica, mas porque é essa realidade empírica que está indelevelmente expressa na linguagem e em toda a forma de teorização (designadamente, a filosófica).*

A linguagem torna-se, por isso, o veículo das ideias e dos valores pelos quais as sociedades pensam e se pensam, agindo em função dessa mesma compreensão. E, tendo em conta a validade deste pressuposto, do qual depende inteiramente a aceitabilidade do método hermenêutico, interessa-nos agora analisar o que o autor tem a dizer sobre o sistema de ideias que subjaz à filosofia do nihilismo. Em particular, à filosofia nietzschiana. Isto na medida em que são estes os sistemas teóricos que, segundo a sua perspectiva, melhor nos ajudam a compreender as condições de pensamento e as práticas coletivas das sociedades contemporâneas.

Seria, contudo, pertinente começar por mencionar a já tão bem documentada influência que Nietzsche exercera sobre a filosofia heideggeriana. Foi este o primeiro filósofo a interpretar metafisicamente o curso da história ocidental, estabelecendo, desta forma, as fundações de toda a investigação genealógica que viria a suceder (de entre as quais se destaca, claro, a hermenêutica fenomenológica de Martin Heidegger).³⁴

34 Pode dizer-se que Nietzsche seja o grande precursor das atualmente denominadas «genealogias pragmatistas». «Genealogias» porque, como esclarece Matthieu Queloz, «o seu método envolve

Sendo a filosofia nietzschiana geralmente considerada um contra-movimento relativamente a toda a tradição filosófica, em *Nietzsches Wort: "Got ist tot"* [A palavra de Nietzsche: "Deus Morreu"], Heidegger desenvolve uma interpretação contrária a esta, acusando o autor de se manter perfeitamente alinhado com os pressupostos sustentados ao longo da tradição metafísica.

No cerne do pensar nietzschiano, a «desvalorização dos valores supremos vigentes até agora» constituiu, para Heidegger, a oportunidade por excelência para transmutar e redefinir a totalidade do real através da perspectiva do sujeito.³⁵ Isto porque, ao negar a existência de absolutos, Nietzsche encontrou, na «vontade de poder», o novo fundamento para os novos valores a instaurar. Não se limitando a rever os quadros da ética e da normatividade à luz deste princípio, o mesmo autor compreendeu que «vontade de poder» seria ainda determinante no modo como o Homem capta, interpreta e teoriza a própria realidade.³⁶

É exatamente em virtude desta promoção da «vontade de poder» ao estatuto de princípio ontológico-normativo que o nosso autor vê, em Nietzsche, a derradeira imposição do representar humano sobre o mundo. O nihilismo nietzschiano constituiria, portanto, o sistema teórico finalizado que justifica a relação predatória - enfim tornada necessária - do sujeito com

rastrear as origens das ideias; «pragmatistas» porque se procura especificamente compreender essas origens do ponto de vista dos interesses práticos». Como este autor faz notar, as genealogias pragmatistas contemporâneas não pretendem descrever o desenvolvimento histórico real dos nossos conceitos, mas antes ajudar a pensar as conexões entre os interesses humanos e as suas conceptualizações. Não obstante, mesmo que Nietzsche possa ter, no seu caso, pretensões extra-heurísticas e expectativas inflacionadas relativamente à possibilidade de identificar as origens *de facto* de certos conceitos, o seu método é relevante na medida em que nos encoraja a questionar quais as necessidades mundanas que poderão justificar a emergência de certas abstrações, tais como a verdade, o conhecimento, ou a moral. Porque estas abstrações foram tradicionalmente consideradas transcendentais ao plano da vida, Nietzsche contrariara esse mesmo pressuposto filosófico, sustentando que atribuir uma origem transcendente às ideias transcendentais corresponde, na verdade, a uma falácia comum entre os filósofos que deveria ser contrariada. (Cf. QUELOZ, Matthieu, *Ideas that work: Truth, Knowledge, Justice – to understand how our loftiest abstractions earn their keep, trace them to their practical origins*. Para um maior aprofundamento do tópico, consultar o livro do mesmo autor *The Practical Origins of Ideas: Genealogy as Conceptual Reverse-Engineering*).

³⁵ Ver HEIDEGGER, Martin, *Caminhos de Floresta, A Palavra de Nietzsche "Deus morreu"*, p.273-275.

³⁶ Ver o curto ensaio NIETZSCHE, Friedrich, *On Truth and Lies in a Non Moral Sense*.

o todo da realidade, a qual passa a ser exclusivamente percecionada à luz dos interesses da manutenção e da expansão da vida humana.

Se nos recordamos do conceito heideggeriano de *Gestell* como a incapacidade de olhar as coisas *qua* coisas e de invariavelmente as perspetivar à luz de um propósito humano, torna-se imediatamente perceptível como a filosofia da vontade nietzschiana subsiste absolutamente alinhada, no entender de Heidegger, aos princípios tradicionais do pensamento ocidental. Ainda que Nietzsche tenha, de facto, virado a metafísica de cabeça para baixo sob a forma de um «platonismo invertido», não obstante, o autor percorre a órbita em torno do fundamento da subjetividade e da correlata conceção de uma realidade que fixa o sujeito como primeiro princípio de referência. (Um movimento teórico cujas origens reenviam, como já foi procurado aqui mostrar-se, ao início da história da filosofia ocidental).

Assim, a verdadeira distintividade da filosofia nietzschiana consistiria apenas, na perspetiva do nosso autor, em dispensar todo o fundamento [*grund*] que não o próprio sujeito. E, neste sentido, a primeira conclusão que Heidegger enuncia é a de que, longe de corresponder a um contra-movimento ao cânone metafísico, Nietzsche representa, em bom rigor, o culminar dessa tradição.³⁷ Em última análise, a história do pensamento ocidental seria, segundo a sua interpretação, a história de como o ser dos entes, ou o elenco das possibilidades de toda a forma de existência, foi sendo lentamente reduzido à perspetiva do querer humano, que se limita a «valorizar» os elementos da realidade de acordo com os seus próprios interesses.³⁸

37 HEIDEGGER, Martin, *Caminhos de Floresta, A Palavra de Nietzsche "Deus morreu"*, p.283.

38 Seria, contudo, um erro grave de interpretação alguma vez admitir que a filosofia nietzschiana pressuponha única e exclusivamente a existência de uma realidade que tenha o Homem como princípio de referência. A haver alguém que enfatizou a existência de uma multiplicidade de perspetivas extra-humanas sobre o mundo - desde a do pássaro, à do verme, até à simples planta - foi Nietzsche, antes de Heidegger (veja-se o seu curto ensaio *Über Wahrheit und Lüge im Außer-moralischen Sinne [Sobre a Verdade e a Mentira num Sentido Extra Moral]* onde fica patente essa tese perspetivística da verdade - e não necessariamente a inexistência de quaisquer verdades, como é comum interpretar-se). Não obstante, o filósofo leva ao limite a herança epistemológica legada de Kant-Schopenhauer, na qual se admite que o acesso do sujeito aos objetos da experiência nunca corresponde aos objetos em si, mas sim à forma como o aparato cognitivo humano se encontra aprioristicamente preparado para conhecer e representar o mundo. Por conseguinte, Nietzsche concluirá que a realidade dada ao Homem corresponda necessariamente a um processo de «antropomorfização» de tudo o que existe. Sendo, por isso, a «vontade de poder» o princípio que determina a relação humana com o mundo, bem como a forma como este lhe aparece. Com efeito, pode de facto considerar-se que o conteúdo da filosofia

Mas, se o pensar em termos valorativos, característico do nihilismo nitzscheano, se traduz numa privação da dignidade do ser, porque esvaziado da sua realidade própria quando exclusivamente determinado pela vontade do sujeito, Heidegger sustenta, ainda no mesmo ensaio, uma segunda conclusão a reter: que o nihilismo é, em si mesmo, a essência da própria metafísica. (O caráter incendiário de uma afirmação desta natureza pode ser atenuado se nos lembrarmos que, desde as suas primeiras publicações, Heidegger teria vindo a desenvolver a ideia de que a história da metafísica em muito contribuiu para o «esquecimento do ser», capturando-o para uma noção essencializante da subjetividade). Por outras palavras, a elevação da vontade de poder ao estatuto de fundamento corresponde apenas à última paragem de um caminho longamente percorrido pelo pensamento metafísico.

Assim, a definição de uma vontade de poder conceptualmente estruturada e, num certo sentido, hipostasiada como facto irrevogável (ainda que Nietzsche tivesse recusado a existência de tais certezas), parece conter em si mesma os elementos necessários para compreender os traços distintivos que caracterizam a época moderna – a saber, a ânsia pelo crescimento e o progredir ilimitado.

Diz-nos Heidegger que a palavra «"poder" apenas menciona a essência do modo como a vontade se quer a si mesma»³⁹. Isto é, de como esta vontade manifesta um querer insaciável por princípio, que não deriva de qualquer sentimento de carência. Um eterno desejar que transborda de si mesmo, como móbil de um processo refratário à estabilização. A ser verdade que este querer inexorável já teria sido anteriormente identificado como tendência humana psicológica, Nietzsche parece convertê-lo, finalmente, num ideal regulador (um contraponto explícito, diga-se de passagem, ao princípio da «negação da vontade» que a filosofia de Schopenhauer havia determinado como princípio normativo).

E, no entanto, para Heidegger, o potencial trágico de uma insaciabilidade desta ordem não se presta apenas na eminente possibilidade de se destruir toda a vida na Terra. Outro

nietzschiana seja exemplificativa da tal relação mencionada entre epistemologia e agência humana dominante: «O que é a verdade?», Nietzsche pergunta. «Um lugar transitório de metáforas, metonímias e antropomorfismos: em suma, um conjunto de relações humanas que foram potencial e retoricamente intensificadas». [«What is truth? A movable host of metaphors, metonymies and anthropomorfisms: in short, a sum of human relations which have been potentially and rhetorically intensified»]. (NIETZSCHE, Friedrich, *On Truth and Lies in a Non Moral Sense*, p.84).

39 HEIDEGGER, Martin, *Caminhos de Floresta, A Palavra de Nietzsche "Deus morreu"*, p. 276.

aspecto ainda o preocupa: é que «vai chegar a altura em que o Homem se verá a si mesmo como mercadoria» [«Bestand»], como objeto da sua vontade.⁴⁰

É provável que uma declaração como esta, proposta nos meados da década de 50, e num momento em que a energia hidráulica era ainda considerada o pináculo do desenvolvimento técnico, não venha a significar exatamente o mesmo quando interpretada no contexto do século XXI. Todavia, parece-me inegável que este juízo merece, nos dias de hoje, uma redobrada consideração. Isto quando um dos debates mais polémicos na atualidade gira precisamente em torno da temática do transumanismo, da possibilidade de se poder aprimorar a condição da espécie humana.

Numa perspetiva estritamente otimista, subjaz à compreensão da estrutura fundamental do genoma humano, a possibilidade de se detetar mutações no código genético para erradicar de vez a formação de cancro (destaca-se o trabalho desenvolvido na *Crystal Genetics*, do Silicon Valley). Por outro lado, a perspetiva de se reverter o processo de envelhecimento e da erradicação da própria morte já está também presente em algumas das agendas destes novos projetos de investigação. Nas áreas da robótica, da inteligência artificial e da neurociência, também se tem vindo a desenvolver estratégias de incrementação das capacidades cognitivas do ser humano, através da coalescência entre cérebro e tecnologia (lembremo-nos, por exemplo, das já existentes interfaces neuronais e do conceito já operativo de cérebro-computador).

No entanto, em contraste com tais projeções de marcada prosperidade, uma parte significativa da comunidade científica e filosófica tem consolidado posições substancialmente

40 HEIDEGGER, Martin, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p.27: «He comes to the point where he himself will have to be taken as standing-reserve». No que respeita a este ponto, é relevante sublinhar que o filósofo não considera a tecnologia, em si mesma, perniciosa. É antes no Homem que se encontra a verdadeira ameaça: esta *drive* interior de um querer inesgotável, que cisma em se afirmar pelos meios de que dispõe - nomeadamente, também os tecnológicos. De facto, não deixa de ser surpreendente que tenhamos chegado ao ponto de desenvolver tecnologia suficientemente sofisticada para aniquilar a humanidade por inteiro - colocando-nos a nós mesmos, talvez de forma ignorante, mas certamente voluntária, numa condição de vulnerabilidade existencial extrema e de radical risco ontológico. O absurdo de tal ironia parece ser, de algum modo, resolvido quando perspetivado à luz desta interpretação sobre a vontade humana, que denota a natureza insaciável da mesma.

mais céticas. No que respeita aos problemas de caráter ético, trago à discussão, por agora, apenas dois. O primeiro - mais imediato porque alinhado com o que se pode considerar ser uma visão de senso comum - concerne ao questionamento das crenças de base que estão subentendidas na apuração das agendas eugenistas.⁴¹ Mas, mais palpável e decisiva é a possibilidade de se dar origem a desequilíbrios e desarranjos irreversíveis, ao modificar, por um lado, a estrutura fundamental dos genes humanos e ao introduzir, por outro, mecanismos de estimulação e ação no cérebro, completamente independentes do processo de homeostasia – o processo que faz com que o organismo funcione, no seu todo, de forma equilibrada. Certo é que não temos um conhecimento suficientemente holístico acerca do organismo e do cérebro humano a fim de poder otimizar ou recriar as configurações das estruturas mais básicas ou elementares da vida humana. (Para um maior aprofundamento desta discussão, ver cap. 1.4).

Na mesa das negociações de cientistas e políticos profissionais, discute-se, apesar de tudo, o futuro da vida humana e o nascimento do novo Homem. Enquanto a ciência avança e o conhecimento se acumula, fica por saber se não se põe em jogo a sustentabilidade da própria existência humana. Num certo sentido, Heidegger revela-se profético, mesmo que não fosse exatamente esta a sua profecia. Podemos dizer, sem grandes rodeios, que o que está aqui em causa é também uma questão de valor, na qual determinado produto (o corpo humano) já usado e esvaziado de novidade (característica mais prezada e, acima de tudo, central na configuração das práticas sociais da modernidade), prepara-se para ser substituído por outro,

41 Escusado será explicitar o último grande projeto desta natureza na história do ocidente, ainda lacrado na nossa memória coletiva e, não raro, tido como análogo das novas práticas científicas na área da biologia sintética. No entanto, é possível admitir-se, por cautela, o abuso desta analogia. Uma vez levada às últimas consequências, este tipo de associação pode conduzir à tomada de posições radicais que subsumem, por arrasto, todas as conquistas médicas e tecnológicas, que visaram o aprimoramento da vida humana, à categoria geral de “eugenia”. Há, contudo, uma maneira de evitar esta posição. Podemos conceder o desenvolvimento da medicina e o recurso a tecnologia para compensar disfunções no corpo humano (lembremo-nos, por exemplo, do olho biónico, capaz de suprir as perdas visuais, ou do extraordinário desempenho das próteses robóticas em portadores de deficiência física) e, não obstante, considerar problemático a incrementação e artificialização de funções biológicas perfeitamente operantes de antemão, mas apreciadas em função da sua possibilidade de troca, no intento de as melhorar e, assim, «avançar».

de alegado valor superior⁴². Em última instância, talvez seja mesmo possível entrever, no dilema contemporâneo entre a possibilidade de troca e a conservação do uso, o derradeiro concretizar da filosofia do nihilismo (e, assim também, da metafísica) a que Heidegger tanto se referira, sendo agora o Homem que se concebe como mercadoria, valorando-se e cambiando-se a si mesmo.

Consigno, apesar de tudo, reconhecer que é de facto difícil discernir se as considerações de Heidegger sobre os riscos da era tecnológica tenham resultado de uma indução justificada que a tivesse validado, ou se foram simplesmente desencadeadas por uma disposição psicológica tendencialmente pessimista, que foi sendo acentuada ao longo da sua obra. Alguns dos mais proeminentes filósofos da tecnologia, como Marcuse ou Feenberg, manifestaram algum desagrado face ao pessimismo do seu pensamento mais tardio - de que são exemplo o ensaio *A Questão da Tecnologia* e a entrevista com o não insuspeito título *Apenas Deus Nos Pode Salvar*. De facto, o conjunto das suas reflexões parecem resultar numa atitude algo distópica e quem sabe até um pouco redutora em face das possibilidades da sofisticação tecnológica. Todavia, como ficou patente no excerto retirado da própria entrevista em que lhe foi apontada essa mesma tendência, «na área de reflexão que tentava fundar, pessimismo e otimismo eram posições que não vão longe o suficiente».

Que poderia Heidegger querer dizer com isto? A meu ver, e tendo em conta a sua sempre retomada reconstrução da história da metafísica, parece-me que as visões extremas do pessimismo e do otimismo tecnológico se apresentem, para ele, como padecentes dos mesmos pressupostos ontológicos e epistémicos que caracterizam a mentalidade da época moderna. A saber: a valoração de todas as coisas de acordo com a sua utilidade para o Homem. Por isso se esforça por pôr a descoberto os pressupostos que atuam na mentalidade moderna de modo a evitar os trilhos de raciocínio (pessimistas ou otimistas) que já estão implícitos numa conceção humanística do mundo. Para mais, torna-se de facto injusto associar as suas reflexões a um pessimismo filosófico de matriz quando, no todo da sua obra, está claramente expressa a *vontade* (distinta, no entanto, da que esteve, até então, sob análise) em recriar uma narrativa capaz de contrariar certos cursos de ação humana, mas que *não*

42 Se tomarmos em linha de conta o diagnóstico que o filósofo traçara sobre o seu próprio tempo, – ao associar o espírito da época moderna ao culminar da metafísica sob a teoria da vontade nietzschiana - certamente não passará despercebido que a «morte de Deus» tenha sido imaginada pelo próprio Nietzsche como sendo anunciada em plena praça de mercado: o lugar onde todas as coisas se tornam cambiáveis e valoráveis por definição.

pretende, todavia, negar a realidade tecnológica em que o Homem moderno necessariamente se encontra. Numa palavra: Heidegger apenas pretende providenciar um chão filosófico assumidamente não-humanístico, que possibilite ao Homem desenvolver uma relação livre com o mundo que o rodeia e, acima de tudo, com a tecnologia de que dispõe.

A sua tarefa, reconheça-se, não é pouco ambiciosa quanto às suas pretensões de abrangência. Esta pressupõe que o autor conheça em detalhe todo o cânone da filosofia, desde os primórdios da Grécia Antiga ao dealbar do século XX, ao ponto de poder identificar os elementos em comum que perfilam e unificam essa mesma tradição. Uma tarefa epistémica de tamanha amplitude que não pode deixar de ser acolhida com algum ceticismo salutar. Todavia, a relevância da fenomenologia hermenêutica de Heidegger torna-se, como procurei explicitar, particularmente relevante quando perspectivada de um ponto de vista heurístico. Heidegger incita-nos a procurar as razões pelas quais vivemos como vivemos – e, acima de tudo, as razões pelas quais pensamos como pensamos. A sua perspectiva hermenêutica sobre as ideias, ainda que possa não corresponder a uma descrição exata sobre a evolução histórica dos conceitos, permite-nos desde logo conhecer melhor o sistema moderno de valores e pressupostos pelo simples facto de colocar em perspectiva o que seria hoje simplesmente dado como garantido.

Heidegger partilha de uma notória lucidez a assinalar (muito possivelmente vinda de Marx e de Nietzsche) ao reconhecer que a história das ideias não é nem prioritária nem transcendente ao plano da vida e da realidade quotidiana. Muito pelo contrário – para o autor, torna-se claro ser o modo prático e pré-teórico de existir no mundo que em muito determina o conteúdo dos conceitos com que pensamos. Dito de outro modo, Heidegger reconhece, em revelia a toda uma tradição filosófica secularmente consolidada, que os nossos pensamentos não são puramente mentais, procurando, nesse sentido, uma conexão fundamental entre a forma como os Homens pensam e o ambiente em que estes vivem.

Dito isto, torna-se necessário esclarecer a natureza da relação que se presta entre o trinómio *tradição metafísica - pensamento humanista - dominação tecnológica*, que foi estabelecido pelo próprio autor numa fase mais tardia do seu pensamento. Tudo indica que Heidegger acaba por sugerir, em flagrante contradição com as suas teses originais, ter sido justamente

um sistema de ideias que enfim determinou as condições e as práticas tecnológicas do mundo moderno. Não terão sido, então, as condições materiais e vivenciais dos Homens que estiveram na origem dos pressupostos teóricos sustentados ao longo da história do pensamento? A questão mais relevante talvez se preste, até, da seguinte maneira: terá Heidegger sugerido que a noção de «sujeito» foi inventada *ex nihilo*, na atividade construtiva do pensar, ou tê-la-á compreendido, em concordância com as suas considerações de *Sein und Zeit*, enquanto experiência vivenciada de um sentir autónomo e individual que terá sido, posteriormente, teoricamente captada?

De facto, há quem defenda uma visão de total descontinuidade teórica entre o Heidegger dos anos 20 (i.e., enquanto autor de *Sein und Zeit*, onde desenvolve de forma sistemática o que compreende ser a dependência do plano conceptual, cognitivo ou reflexivo relativamente ao plano existencial, não-teórico e pré-reflexivo do *Dasein*) e o Heidegger pós-anos 30 (período em que o autor desenvolve a tese da relação entre o desenvolvimento do pensamento metafísico e a emergência da tecnologia moderna). Há, aliás, um forte motivo para isso: o autor abandonou grande parte do vocabulário de *Sein und Zeit*, ao considerá-lo ainda fortemente condicionado pela linguagem metafísica tradicional. Todavia, filósofos como Frederick A. Olafson defendem uma interpretação bastante mais unitária das principais teses defendidas nas diferentes fases do seu pensamento. Uma leitura em relação à qual não posso deixar de ser absolutamente favorável, uma vez que o próprio Heidegger várias vezes insistira no carácter fundacional de *Sein und Zeit* para a compreensão do todo da sua obra. Assim, para encontrar a resposta à pergunta anunciada, dever-se-á identificar um princípio que possa compatibilizar duas considerações que são, à primeira vista, irreconciliáveis. Um problema cuja solução, por surpreendente que seja, é bastante fácil de se encontrar.

Sugiro então que comecemos por aprofundar um pouco mais os contornos da sua tese inicial - a tese que sustenta a precedência do mundo prático e social sobre o mundo teórico e conceptual - de modo a captarmos a dimensão ontológica (e não puramente lógica) da questão em causa.

Como deve ser já claro, o autor considera que os conceitos sejam, na sua essência, históricos. Torna-se agora necessário esclarecer em que se traduz exatamente essa historicidade semântica. Ao esclarecer que o significado das palavras é essencialmente histórico, Heidegger não está simplesmente a rejeitar um certo absolutismo semântico, aludindo a uma pluralidade de formação de significados que se vão alterando à medida que o espírito dos tempos se altera. Na verdade, quando se refere à natureza histórica dos conceitos,

o autor está sobretudo a reafirmar as raízes existenciais e fundamentalmente não-teóricas que estão na origem de toda a conceptualização. Dito simplesmente: de um ponto de vista absolutamente originário, serão sempre as práticas e as relações intramundanas - e não imediatamente as ideias - que configuram o contexto histórico em que o *Dasein* se encontra.

Ao contrário do que sucede em Hegel, onde a «essência do espírito é conceptual»⁴³ e «o tempo se manifesta como destino e a necessidade do espírito»⁴⁴, para Heidegger, a lógica nunca precede a ontologia, ou os conceitos, a existência. Por inverso, é em virtude da alteração das práticas e das relações intramundanas que a significação dos conceitos, das ideias, ou do «espírito» também se altera.

Ao estabelecer, por fim, a primazia do comportamento prático do *Dasein* frente ao teórico, e partindo do pressuposto que o ser-aí é sempre primeiro afeto e só depois teorizador do mundo que (o) habita, Heidegger sustentará que toda a forma de conceptualização que o mesmo possa empreender é necessariamente derivada do seu modo prático de ser-no-mundo.⁴⁵ Trata-se, portanto, do contexto pelo qual o *Dasein* é afetado que estabelece o conteúdo dos conceitos com os quais opera. Sendo então a alteração desse conjunto de relações de referência (em que se encontra desde sempre implicado e com o qual tem necessariamente de interagir) o primeiro fator responsável pela alteração das significações de que fará uso.

Deste modo, o filósofo desafia as teorias tradicionais que assumem como elemento básico da significação a própria palavra. Sendo a origem dos conceitos necessariamente pré-conceptual, também a própria significação é, por conseguinte, pré-linguística. Esta emerge não «da cabeça», como uma mera representação em correspondência com o mundo exterior predefinido, mas da interação participativa (e inicialmente não objetivante) do ser-aí com os restantes entes. Numa palavra: os conceitos tratam-se de abstrações (visto serem de facto abstraídos) de um conjunto de práticas e inter-relações pelo qual o *Dasein* é afetado, muito antes de poder sequer conceptualizar. É deste modo que o acesso à palavra, a par das suas variações semânticas forjadas pelo tempo, nos remetem para um mundo, um contexto que as situa e do qual puderam emergir. Para citar: «tanto a autointerpretação do *Dasein* como o conteúdo semântico da linguagem são em grande medida dominados por representações

43 HEIDEGGER, Martin, *Being and Time*, §82 b), p.395: «[In Hegel] the essence of spirit is the *concept*».

44 *Ibid*, p.396: «The following statement from the concluding chapter of *Phenomenology of Spirit* makes known: “Time appears as the very fate and necessity of spirit [...]”».

45 *Ibid*, §69, pp. 322-327.

espaciais», já que «a prioridade do espacial na articulação das significações e dos conceitos tem origem não num poder específico da dimensão do espaço, mas num modo específico de ser do *Dasein*». ⁴⁶ Isto é, na prioridade ontológica do seu modo prático de ser-no-mundo.

Esclarecidas as implicações da sua primeira tese, surge novamente a dúvida: se o comportamento prático do *Dasein* precede, tanto quanto determina, o conteúdo das suas ideias, como pode Heidegger ser levado a sustentar, anos mais tarde, que a dimensão prática da tecnologia tenha origem no plano conceptual da metafísica? Como é possível que Heidegger acuse a noção de subjetividade, enquanto ideia que encontra o seu expoente no pensamento metafísico moderno, de ser determinante na relação tecnológica do Homem com o mundo?

Não obstante o facto de a linguagem e os conceitos expressarem sempre algo mais de mundano do que exclusivamente humano - na medida em que o seu conteúdo semântico é necessariamente derivado das interações (pré-teóricas) do ser-aí com os restantes entes – será sempre o *Dasein*, todavia, que decide sobre a significação das palavras e dos conceitos de que faz uso, determinando, por sua vez, o curso das suas ações. É através da conceptualização do real (como já fica claro em *Sein und Zeit*) que o *Dasein* o altera e se altera fundamentalmente, agindo sobre o mundo em função da compreensão teórica que tem sobre este e, claro, sobre si próprio. Assim, longe de entrar em contradição consigo próprio, *é para mim claro que Heidegger reconhece as origens práticas e mundanas das ideias ao mesmo tempo que compreende a influência dessas ideias nas práticas e na configuração do mundo humano.*

Há, portanto, um segundo sentido que está implícito no seu entendimento histórico dos conceitos. Sentido esse que vem mais notoriamente ao de cima - muito embora não de forma completamente inédita - numa fase posterior do seu pensamento, onde Heidegger explicita a capacidade de o Homem alterar a história através das suas próprias teorizações. Numa frase, pode dizer-se que Heidegger compreende que as práticas e o mundo dos atores sociais determina o conteúdo dos conceitos do discurso teórico, ao mesmo tempo que se apercebe que esse discurso teórico contribui ele mesmo para a transformação das práticas e do mundo

46 *Ibid*, §70, p.338: «both the self-interpretation of *Dasein* and the content of significance of language are to a large extent dominated by spatial representations in general. This priority of the spatial in the articulation of significations and concepts has its origin not in some specific power of space, but rather in the kind of being of *Dasein*».

dos atores sociais. (Qualquer coisa que se aproxime, se quisermos, do princípio da «dupla-hermenêutica» desenvolvido por Anthony Giddens, anos mais tarde).⁴⁷

Assim, se a historicidade dos conceitos é dada, em primeiro lugar, pelo contexto histórico e pela totalidade relacional de que os mesmos emergem, e, num segundo momento, pela conceptualização potencialmente recriadora dessas mesmas circunstâncias históricas, deve admitir-se que também o conceito moderno de «sujeito» tenha, no final, tanto de derivado como de decisivo. Derivado porque adveniente da experiência prática do Dasein de ser-no-mundo, que se dá efetivamente por oposição a outros entes, exteriores a si. Decisivo porque à conceptualização dessa experiência se acrescentaram uma miríade de significados e de conclusões ontológicas que acabaram por ser determinantes no modo como o Homem se relaciona com o mundo.

No próximo capítulo, procurarei enquadrar a crítica de Heidegger à noção metafísica de subjetividade e, mais especificamente, ao estatuto ontológico do sujeito modernamente concebido, à luz dos problemas discutidos no contexto da filosofia da mente. A meu ver, a sua tentativa em se afastar de uma noção de subjetividade constituinte (nos termos em que foi desenvolvida por Descartes, Kant, ou Husserl, por exemplo) resultou numa sólida alternativa ao que até então era compreendido ser a esfera do mental e do teórico. Alternativa, aliás, que hoje se vem a verificar coincidente com as mais recentes descobertas sobre a estrutura da cognição humana. Do meu ponto de vista, a sua crítica à ontologia implícita nos mais importantes autores da história da filosofia não pode deixar de ser interpretada tendo em conta este dado, que acaba por o tornar hoje um autor ainda mais relevante.

⁴⁷ Ver cap. 7 *Sociology and Modernity* e cap. 36 *The Reflexivity of Modernity*, em: GIDDENS, Anthony, *The Consequences of Modernity*, pp. 10-17 e pp.36-45.

1.2 Uma teoria da mente que ficou por explicitar ⁴⁸

Afirmar que o fundamento da linguagem, assim como a formação dos significados dos conceitos, remonta à totalidade relacional que os enquadra e os significa. Na sua verdadeira essência, as significações linguísticas encontram-se em necessária articulação com o contexto mundano de que emergem. É deste modo que a tarefa da hermenêutica, tal como Heidegger a designa, passa por revelar as relações intramundanas que estão implicadas nessas mesmas significações. Daqui resulta uma hermenêutica não apenas metodológica (que nos incita a compreender os significados linguísticos na sua evolução temporal), mas ontológica (tomando como ponto de partida que a nossa estrutura de compreensão é ela própria historicamente enraizada porque devedora do nosso envolvimento prático com o mundo). Sendo a linguagem histórica por definição e porque também nela se manifesta o modo prático de ser do *Dasein*, a hermenêutica não se define simplesmente como um quadro teórico que pretende estabelecer os fundamentos metodológicos de uma compreensão histórica da realidade por oposição a uma compreensão científica (como Dilthey já havia estabelecido). Heidegger vai mais longe defendendo que toda a forma de compreensão (incluindo a científica) é historicamente enraizada, lacrada pelo modo prático de o *Dasein* estar no mundo.

Quando vem ao mundo, o ser-aí começa por aprender uma língua que não é sua, sendo inserido numa rede de crenças e de significados que lhe são dados como garantidos. A sua estrutura de compreensão atua inevitavelmente numa fabricação de relações. Por isso, Heidegger sustenta a impossibilidade de uma interpretação sem pressupostos. Para o autor, há, por assim dizer, uma dialética permanente entre o contexto em que o ser-aí se insere e a «tradição» que o precede. E também Heidegger, enquanto humano, atua e pensa sobre um

48 Os termos «mente» e «consciência» devem ser entendidos, no contexto da presente dissertação, como sendo mutuamente convertíveis, ainda que a diferença entre ambos possa ser, como terei a oportunidade de justificar, filosoficamente disputada. É importante ainda reconhecer que o termo «mente» está longe de ser filosoficamente neutro. Tudo o que Heidegger tem a dizer sobre o problema da mente, da cognição e do conhecimento toma a forma de uma crítica à noção histórico-filosófica de «subjetividade» e, mais especificamente, ao estatuto ontológico que autores como Descartes, Kant e Husserl lhe atribuíram. É exatamente na tentativa de questionar as fronteiras tradicionais do mental e do subjetivo que Heidegger desenvolve toda uma nova terminologia filosófica, onde o termo *Da-sein*, de «ser-aí», ou de «ser-no-mundo», estabelece o principal contraponto vocabular aos fundamentos ontológicos da epistemologia moderna, que separam *ab initio* mente e mundo.

conjunto de relações de referência que o antecederam. As suas ideias subentendem, no seu todo, um diálogo articulado com uma dada tradição, sem a qual a sua obra não chegaria sequer a existir (como, aliás, o próprio é forçado a reconhecer, em virtude da sua interpretação ontologizante da hermenêutica).⁴⁹

Ora, a tentativa de enfraquecimento da noção de sujeito, que está implícita no conceito do *Dasein*, estabelece, desde o início, o realizar deste diálogo. Longe de se tratar de uma mera questão semântica, o termo é bastante sugestivo quanto aos propósitos a que se dirige. Diria que a construção deste conceito começa por se afirmar particularmente em contraste com

49 De entre a evidente contribuição da tradição do pensamento ocidental na filosofia de Heidegger, devo destacar a particular influência que Husserl exercera no seu pensamento, que servira como pano de fundo da formação da área da hermenêutica fenomenológica, tal como Heidegger a desenvolvera.

Para começar, foi Husserl quem o introduzira à mais recente corrente da filosofia alemã de então, reorientando o seu interesse nos estudos neo-kantianos para os da fenomenologia, de que era fundador.

Em 1927, Heidegger publica *Sein und Zeit*, obra que dedica, já na condição de professor associado em Marburg, ao seu antigo mentor, a quem intelectualmente tanto devia. Essa obra revelou, contudo, uma cisão abrupta entre o pensamento dos dois autores. Heidegger contrariava o foco de Husserl no elemento da consciência, a par da sua busca pelas certezas absolutas, que intendiam converter a filosofia numa ciência *a priori* e de método rigoroso. Seria de facto *Sein und Zeit* que inverteria irremediavelmente, e para grande pesar de Husserl, o curso da fenomenologia nas décadas que se seguiam.

Em 1933, Heidegger alistar-se-ia ao Partido Nazi, cortando relações com Husserl, dada a sua condição judia. Mais tarde, este confidenciaria por correspondência privada - e logo após mencionar o destino reservado a si e à sua família já atirados para o Gueto e excomungados da nacionalidade alemã - ter sido o corte de relações com Heidegger (aliás, imposto por este último) a experiência que mais pessoalmente o atingira. (Ver Carta a Dietrich Mahnke, 4 de Maio, 1933).

Esta «conclusão perfeita de uma suposta amizade de peito entre dois filósofos» - como o fundador da fenomenologia, numa ironia profundamente magoada, a descrevera - resultou, para citar as palavras de Thomas Sheehan, «numa das maiores contribuições intelectuais em toda a história da filosofia». (Ver Appendix II: *Husserl and Heidegger correspondence* em KISIEL, Theodor and SHEEHAN, Thomas, *Becoming Heidegger: On the Trail of His Early Occasional Writings*). Sobre a relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger, é de referir a obra *Fenomenologia e Hermenêutica*, da autoria de João Paisana, que nos oferece uma visão extraordinariamente detalhada sobre a evolução da filosofia de Heidegger na sua articulação com a de Husserl, dando especial atenção às concepções de fenomenologia em ambos os autores.

dois pressupostos especialmente evidentes na filosofia cartesiana: 1) a separação ontológica entre mente-mundo e 2) a definição do conceito de verdade como «certeza racional».

Esta certeza abstrata, asseverada pelo sujeito e inclusivamente substituta das imprecisões da realidade sensível, seria, segundo Heidegger, posteriormente reformulada sob a forma de «verdade como conformidade» [«Richtigkeit»]. Se esta última já não duvida radicalmente da realidade em si mesma, admite, por seu lado, que os objetos são necessariamente fundados no nexos estabelecido pelo juízo do sujeito, que em si tem a totalidade das condições do aparecer do mundo, do aparecer de todo o ente. A concepção tradicional da verdade constituiu-se, assim, como *adequatio*, isto é, como uma adequação entre aquele que conhece e o que é conhecido.

Heidegger identificou em ambos os pressupostos – não sem alguma fatalidade no tom – o pronúncio do já referido fenómeno do «esquecimento do Ser» [«Seinsvergessenheit»]. Em traços largos, esta expressão pretende assinalar o constante ignorar das condições não-subjetivas que estão na origem das experiências e do conhecimento do sujeito. Sobretudo, o impor das categorias mentais do sujeito sobre o todo da realidade, reduzindo-a ao estatuto de mera representação. Para Heidegger, a narrativa epistémica de um sujeito autodeterminado que se impõe unilateralmente no mundo consiste, como já sabemos, num delírio filosófico secularmente alimentado. Para que a concordância entre o juízo e o ente se estabeleça, o autor afirma, terá sido necessário que o ente já se tivesse manifestado de antemão - sendo sempre posterior qualquer determinação predicativa que o sujeito lhe possa sobrepor.⁵⁰

Para perceber exatamente o que isto significa, é necessário recuar um pouco. Dado que a hermenêutica heideggeriana se segue historicamente à tradição epistemológica que critica, interessa-nos primeiro compreender os princípios básicos aos quais se opõe.

Do ponto de vista da história intelectual, pode argumentar-se que a modernidade deva o seu início à ideia de que a mente humana se pode captar a si mesma e, mais ainda, que se capta a si mesma antes de captar o mundo. Esta era começa, por assim dizer, com o surgimento do interesse cognitivo pela consciência humana, considerada na sua estrita (alegada) autonomia ontológica, fundamentalmente distinta da restante realidade.⁵¹

50 Ver, por exemplo, HEIDEGGER, Martin, *O que é uma coisa?*, A 7 e A 11.

51 Linda Zagzebski, no seu mais recente livro *The Two Greatest Ideas: How Our Grasp of the Universe and Our Minds Changed Everything*, leva-nos a compreender como, até Descartes, a concepção que os Homens teriam da sua mente seria, contrariamente a esta, indiferenciada da sua concepção do

Descartes foi de facto o precursor deste período histórico ao demonstrar, pela primeira vez, que a existência da realidade material [*res extensa*], seria tanto derivada como asseverada pela mente do sujeito [*res cogitans*].⁵² Nas suas palavras: «ainda que as ideias que eu recebo através dos sentidos não dependam da minha vontade, penso que não se deve, por isso, concluir que elas procedam de coisas diferentes de mim pois talvez haja em mim qualquer faculdade (embora até aqui me seja desconhecida) que seja a sua causa e as tenha criado».⁵³

Estas linhas constituem, na verdade, o início das teorias representacionais da mente e do advento de uma mudança decisiva na história da filosofia: o estatuto central da metafísica, do conhecimento do ser *qua* ser, seria, a partir de então, transferido para a epistemologia, o ramo filosófico que se versa sobre a natureza e a possibilidade do conhecimento humano. Aquilo que o sujeito vê e percebe não seria mais o mundo *qua* mundo, mas antes o que se atualiza no interior da sua própria mente. Reduzindo, então, a realidade exterior à sua mente ao estatuto de imagem, de ideia subjetivamente constituída - a que o termo «representação» assim designa.

mundo. Isto é, a mente humana era considerada desde sempre inserida num todo organizacional, e não tanto tomada como um problema qualitativamente distinto do todo da realidade. Ainda que os Homens pudessem estar cientes das suas mentes e da subjetividade dos seus estados mentais, a consciência do todo não seria subalterna a qualquer sentimento de individualidade - mesmo que a noção do “eu” nunca tivesse deixado de ser, como é claro, fenomenicamente experienciada. Para possíveis exemplos (e aparentes contra-exemplos) da presente tese enunciada ver ZAGZEBSKI, Linda, *The Two Greatest Ideas: How Our Grasp of the Universe and Our Minds Changed Everything*, pp. 10-12. Por minha parte, penso, no entanto, ser possível identificar na visão dualista mente-realidade o coroar de uma tradição de pensamento já iniciada por Platão, que desenvolve uma teoria da alma (homónima de conhecimento) provisoriamente presa a um corpo em relação ao qual se deve libertar. Tanto quanto é sabido, já as primeiras sociedades de caçadores recolectores eram animistas, acreditando que toda a forma de vida possuiria uma essência não física. Esta crença terá sido incorporada no pensamento científico da Antiga Grécia, que passou, todavia, a hierarquizar as almas e a atribuir aos Humanos o topo dessa hierarquia. Já no século XIII, com S. Tomás de Aquino, a visão animista é definitivamente rejeitada, sendo agora o Homem a única criatura com *anima* (alma). Crença que Descartes, dada a herança histórica e intelectual que recebera, terá claramente absorvido, dividindo humanos e natureza, razão e corpo, mente e realidade. A partir de então, o corpo seria o único elemento que nos ligaria aos restantes animais, considerados acéfalos e evidentemente inanimados, sendo o problema da mente, enquanto entidade ontologicamente diferenciada, pela primeira instanciado.

52 Ver DESCARTES, René, *Meditações Metafísicas*, Meditação Sexta.

53 *Ibid*, [15].

Mesmo o empirismo britânico, que se propôs a rebater o inatismo cartesiano, nunca pôs em questão a ideia de que o mundo fosse derivado das configurações da mente humana, que o constituiria a partir das suas estruturas autónomas. Locke afirma expressamente que «a mente [...] não tem outro objeto imediato que não as suas próprias ideias». ⁵⁴ Assim como David Hume, na mesma linha de raciocínio, anuncia que «a mais simples filosofia [...] nos ensina que nada está presentificado na mente que não uma imagem ou uma percepção». ⁵⁵

Esta clara mudança de foco para o interior da mente culminaria na abordagem idealista de Berkeley, o qual famosamente sustentara que o universo corresponde simplesmente a uma construção mental, uma ideia cuja existência depende necessariamente de um observador que a perceciona. Se esta última posição filosófica nos parece ser à primeira vista implausível, devo mencionar que grande parte das teorias do conhecimento subsequentes ter-se-ão apropriado dos seus elementos de pendor subjetivista e anti-realista. Lembremo-nos, a título de exemplo, das considerações epistémicas de Kant que consumariam a redução gnoseológica da metafísica ao adscrever-lhe a tarefa de indagar como a objetividade do mundo é possibilitada, tanto quanto constituída, pela mente do sujeito. A *Crítica da Razão Pura* consiste fundamentalmente numa detalhada investigação sobre as condições transcendentais/subjetivas dos objetos de experiência, ignorando largamente as condições extra subjetivas que possam estar na origem da representação do mundo. Para citar: «a questão fundamental reside sempre em saber o que podem e até onde podem o entendimento e a razão conhecer independentemente da experiência e não como é possível a própria faculdade de pensar» (sublinhado acrescentado).⁵⁶

É certo que Kant não estivesse a sugerir – porque efetivamente não estava – que o mundo a que temos acesso é um mundo puramente mental. Mas a opção de colocar o foco nas condições *a priori* do sujeito é o resultado expectável de uma forma de reflexão que entra na filosofia no início da modernidade, e em relação à qual Heidegger nos leva a tomar consciência. Kant concentrara-se exclusivamente nas possibilidades do conhecimento que residiriam no sujeito – no aparato cognitivo de que dispõe – compreendendo-o, assim

54 LOCKE, John, *Essay Concerning Human Understanding*, IV, I, 1: «the mind [...] has no other immediate object but its own ideas».

55 HUME, David, *Enquiry Concerning Human Understanding*, sec. 12.9: «The slightest philosophy [...] teaches us that nothing can ever be present to the mind but an image or perception».

56 KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, A xvii.

também, como condição de possibilidade de toda a experiência, sem a qual o conhecimento não seria viabilizado. Na ausência das intuições puras do espaço e do tempo, que existem *a priori* na faculdade da sensibilidade, nenhum objeto viria a ser, de acordo com a sua teoria epistémica, alguma vez experienciado.

Já Husserl defenderia, na mesma ordem de ideias - se não em substância, pelo menos quanto à forma - que um objeto apenas seria experimentado como real se e só se previamente visado de modo intencional. Assim, a experiência do sujeito da realidade seria dada em virtude da estrutura intencional da sua consciência. E o real, longe de existir por si e em si mesmo, encontraria na consciência o seu último fundamento, constituindo-se para o Homem como mero correlato intencional da mesma.

Heidegger, por seu turno, já questionava se o Homem via a estrutura das suas proposições nas coisas, ou se já substituíra às coisas a estrutura das proposições. E admitindo, como é comum considerar-se, que se possa tratar de um confluir entre ambos, a relação entre a verdade do ente e a verdade da proposição sempre se manteve, para o autor, uma incógnita irresolúvel na matriz da epistemologia moderna. Um tema, aliás, que o próprio viria a endereçar nas palestras da Universidade de Freiburg entre 1936-1937 e mais tarde compiladas num único volume submetido ao título *O que é uma coisa [Dar Sein der Ding]*.

Reformulando e dando seguimento ao que já foi dito: no que se refere às condições de possibilidade do conhecimento, estas foram consecutivamente reconduzidas às contribuições do sujeito que as aplica à realidade que o rodeia, sendo o mundo interpretado enquanto correspondente direto da subjetividade, tal qual um espelho (para usar a metáfora de Rorty) que, por força da sua natureza, reflete aquele que para si olha.

Neste sentido, a epistemologia, como disciplina filosófica de infinita abrangência autoral, pôde dar lugar a uma ampla rede de possíveis respostas quanto à indagação das faculdades cognitivas constituintes do mundo exterior. A unidade desta área disciplinar parece ter sido assim possibilitada quando compreendida à luz do propósito de revelar o modo como o mundo aparece à mente humana. À luz do propósito de analisar as faculdades da cognição e os seus respetivos modos de operatividade a fim de justificar o conhecimento humano sobre o mundo percecionado.

Em jeito de parêntesis, quero deixar claro que deve reconhecer-se inteiramente a pertinência de tal projeto, visto que o autoconhecimento é desejável na medida em que, na sua ausência, nenhum outro conhecimento pode ser fundamentado com segurança. Heidegger também o reconhecera. Assim como lhe era absolutamente evidente que os Homens captam (revelam) a

realidade através da sua própria mente. O que é, contudo, absolutamente certo é que o filósofo compreende que a possibilidade do autoconhecimento acontece num movimento inverso daquele que é comumente subentendido nas incursões autorreflexivas, que tendem a virar-se para uma suposta interioridade absoluta e apriorística. Ou, se quisermos dar uso às considerações pragmatistas de Richard Rorty, de modo a nos conhecermos a nós mesmos «precisamos de nos voltar para o exterior e não para o interior; para o contexto social que nos justifica e não para as relações das nossas representações internas». ⁵⁷

Como é sabido, Heidegger opõe-se a uma separação radical entre *res cogitans* e *res extensa*, entre mente e mundo, sujeito e objeto. Tal separação manifesta, como disse, «um retrocesso da filosofia altamente questionável, mas muitíssimo difundido» ⁵⁸ (além de ter estado na base - tal como procurei mostrar no capítulo anterior - de não tão felizes consequências quanto àquelas que se entendem ter sido as intenções originais da epistemologia). Mas, se já é evidente que Heidegger se opõe a uma abordagem substancialista da mente, não é ainda totalmente claro qual a alternativa que sugere.

Para efeitos de mera enunciação, começo por explicitar o seguinte: ao passo que, a partir de Descartes, Locke, Hume, Kant, entre outros, a filosofia passou a estabelecer-se prioritariamente como uma investigação do modo como a mente constitui o mundo, Heidegger procurará, por sua vez, compreender o modo como o mundo constitui a mente. Quais as condições *extra mentem* que possibilitam o funcionamento cognitivo da mente.

Para o autor, torna-se crucial constatar que a natureza “interna” das atividades mentais são necessariamente predicadas num mundo e num contexto sem os quais essas mesmas atividades não seriam possibilitadas. A mente, a par das suas faculdades transcendentais, não precedem o mundo, mas «emergem» [«hervorbringen»] do mesmo.

Por conseguinte, o sujeito já não se opõe à realidade como objeto, mas é antes e desde sempre indissociado das suas estruturas de referência, sendo assim explicitada a condição constituinte do mundo na estrutura ontológica do Homem enquanto ser-aí («Da-sein»). Por

57 RORTY, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, p. 203: «We need to turn outward, rather than inward, toward the social context of justification rather than to the relations between inner representations».

58 HEIDEGGER, Martin, *Que é uma coisa?*, p.41.

esta razão, «o mundo é sempre o inobjetal a que estamos submetidos»⁵⁹, um *a priori*, ao qual não nos podemos pura e simplesmente subtrair.

O modo de ser do *Dasein* vem então a constituir-se, como alternativa, numa possibilidade de ser fática, isto é, uma existência que é necessariamente baseada na situação mundana em que o Homem se encontra e pela qual é afetado. É esta subversão do princípio da separabilidade sujeito-objeto ou mente-mundo que, a meu ver, pode muito bem ser identificada como uma nova teoria do conhecimento, bem como uma nova noção de mente que lhe está subentendida.⁶⁰

Ao longo de *Sein und Zeit*, Heidegger reage pela primeira vez ao pressuposto moderno de que a mente humana existe num plano de autonomia relativamente ao mundo, captando-o a partir das suas próprias fontes e materiais. No entanto, o facto de o autor não subscrever uma separabilidade ontológica entre a mente humana e o mundo que lhe é exterior não significa que o autor exclua a possibilidade de haver um plano de interioridade, a que podemos chamar de mental, de *a priori* ou mesmo até de “subjeto”⁶¹ (embora devamos estar cientes dos problemas da utilização deste conceito no contexto da sua filosofia). Significa apenas que a sua conceção da mente é - ainda que o próprio não faça uso deste termo - *emergente*. Emergente no sentido em que surge dos hábitos, das práticas e das interações que se prestam no modo de o *Dasein* ser no mundo.

59 HEIDEGGER, Martin, *Caminhos da Floresta, A Origem da Obra de Arte*, p. 35.

60 Deverá, contudo, assinalar-se que a identificação da hermenêutica fenomenológica enquanto estrita «teoria do conhecimento» é bastante questionável, visto que Heidegger coloca o problema da compreensão (não necessariamente teórica) como modo fundante do existir – e não como uma entre as várias atitudes que a existência humana pode assumir. No entanto, e admitindo que a hermenêutica se trata de uma abordagem ontológica e não meramente epistémica sobre a existência, transcendendo assim os limites definicionais das teorias sobre a aquisição e justificação de crenças, não obstante, tal não significa que nela não esteja também implicada uma noção de como o conhecimento deve ser fundamentado e, acima de tudo, compreendido. Compreendo perfeitamente que Heidegger não sistematize e nem sequer explicita uma proposta orientada aos problemas desenvolvidos no âmbito da Epistemologia e da Filosofia da Mente. Assim, a conceção alternativa a que me refiro é, na verdade, inferida – ainda que nunca oculta – das suas considerações em *Sein und Zeit* acerca das estruturas ontológicas do *Dasein* e da relação que se presta entre o seu comportamento prático de ser-no-mundo e da subsequente atitude teórica perante o mesmo.

61 Ver, por exemplo, HEIDEGGER, Martin, *Being and Time*, §40.

Por outras palavras, pode dizer-se que, para o filósofo, torna-se claro como certas estruturas não-subjetivas e não-internas à mente são necessárias para que as próprias capacidades mentais se atualizem. Como nos diz: «o modo teórico de operar no mundo surge do nosso comportamento prático frente às coisas que estão-à-mão [...]. A nossa relação teórica com os entes intramundanos emerge do facto de existirmos no mundo».⁶²

Para resumir: em Heidegger, é a mente que se revela a si mesma através da sua interação com o mundo. Não o mundo que é constituído a partir das estruturas internas da mente (como propõem as grandes correntes epistemológicas da modernidade, desde o inatismo cartesiano, passando pelo empirismo britânico, até às teorias idealistas).

Quando retomamos o pressuposto teórico que separa o sujeito do objeto na situação interpretativa, torna-se suficientemente óbvio que o conceito de mente que nele está implicado seja autonomizante e substancializante, uma vez interpretada *ab initio* como um elemento diferenciável da realidade envolvente. A mente torna-se, em si mesma, uma fronteira, qualitativamente distinta da restante realidade. E assim se torna compreensível a necessidade com que a filosofia se deparou em reconstruir a exterioridade do mundo, a partir da mente, submetendo-o a um processo necessário de interiorização (e antropomorfização).

Alegadamente, a mente humana captaria para a sua esfera imanente os objetos exteriormente percebidos, submetendo-os aos seus esquemas conceptuais e convertendo-os, finalmente, em representações. Seria, portanto, a estrutura cognitiva da mente que plasmaria o mundo à medida das suas possibilidades inteletivas, deixando de parte a possibilidade de ela própria ser moldada e afetada pela realidade, isto é, pelo contexto que potencia o seu próprio comportamento teórico.

É justamente este processo de assimilação metamórfica e unilateralmente concebida que Heidegger pretende contrariar, ao colocar o “sujeito” numa situação de irremediável inserção no mundo. Heidegger sustenta, nesse sentido, uma conceção da mente e de subjetividade que

62 *Ibid*, §69: «The theoretical mode of behaviour toward the “world” arises out of taking care of things at hand [...]. The theoretical discovery of innerworldly beings arises out of being in the world».

só existem porque integradas num contexto (e num corpo que nos insere, num sentido absolutamente prático, nesse contexto). *Dasein* não é, por isso, nem mundo nem sujeito, mas um encontro entre ambos.

Há que mencionar neste ponto, e de modo a assinalar a mudança a que o autor de *Sein und Zeit* deu início, que Heidegger não se limitou a subscrever a existência de uma mente dependente de experiências perceptuais para se guarnecer dos seus próprios conteúdos - como já tinha sido defendido pelos empiristas do sec. XVII e XVIII. Se nos recordamos - e que me seja perdoada a sucinta e simplista consideração - John Locke, no semelhante propósito de contrariar o inatismo cartesiano, considerou que a mente humana seria uma espécie de *tabula rasa*, um recipiente vazio, sem qualquer tipo de conceitos inatos (fossem eles puramente formais, ou já detentores de conteúdo determinado) e que, por esse motivo, estaria apta a ser preenchida pelos dados sensíveis advenientes da experiência. Ainda que aproximada das intenções de Heidegger - que pretende, entre outras coisas, evidenciar as condições não-subjetivas da possibilidade do conhecimento - a conceção lockeana da mente implica o seguinte pressuposto a reter: a suposta existência de uma mente separada do mundo, originalmente vazia e independente de qualquer estrutura referencial. Se Locke põe em questão a existência de ideias inatas na mente humana, a crença de que a mente constrói o mundo a partir de si própria mantém-se, tal como em Descartes, absolutamente intacta.

Sabemos já que, de acordo com Heidegger, o mundo funciona como um *a priori*. Mente e mundo estão, para este, inextricavelmente ligados. A experiência de ser no mundo torna-se, nesse sentido, um processo central na constituição da própria mente - não uma experiência meramente acrescentada. Para empregar as suas próprias palavras: «Estar junto ao mundo, no sentido de estar absorvido no mundo, funciona como um fundamento existencial» do próprio *Dasein*.⁶³ Assim, a relação do Homem com a realidade nunca é mediada por uma percepção “pura”, nenhum contacto inicial ou fundacional num mundo não-interpretado, mas antes permeada por uma herança de significados, por um contexto histórico e social que o situa. Assim, toda a existência do *Dasein* está inevitavelmente lacrada pela situação histórica em que este se encontra - sendo exatamente isto que *Da-sein* significa. Ou, para dar uso à análise fenomenológica de Don Ihde (heideggeriano de matriz), todas as nossas relações envolvem simultaneamente uma «micropercepção» - isto é, a percepção imediata,

63 *Ibid*, §12, p.51: «Being together with the world in the sense of being absorbed in the world [...] is an existential which is grounded in being in».

intencional e atual do sujeito (visão, audição, etc.) e a «macropercepção» - a contextualização sociocultural em que o sujeito está imerso e que determina, por isso, a sua condição interpretativa. (É de notar, a propósito, que Heidegger já teria constatado, com umas décadas de avanço em relação às teses mais tardias de Wittgenstein, que a linguagem pela qual a nossa mente se exprime não corresponde a um produto da nossa mente, mas a um legado coletivo, histórico, temporal).⁶⁴

No entanto, se é verdade que a leitura de Heidegger foi, em muitos aspetos, revolucionária, daí não se segue que o tenha sido absolutamente. Não raro - e especialmente entre os seus exegetas mais prosélitos - são-lhe atribuídos os louros da grande derrota do racionalismo cartesiano. E, no entanto, não poderia o filósofo ser condecorado por causa mais injusta. Ou, pelo menos, não deveria ser este o motivo que lhe assegura algum estatuto de originalidade. É de notar que tanto a teoria lockena (que estabelece que todos os conteúdos mentais advêm da realidade), como a kantiana (que pressupõe a aplicação das categorias *a priori* do sujeito à experiência que as aciona - «a experiência interna em geral só é possível mediante a experiência externa em geral»⁶⁵), como ainda a husserliana (que compreende a necessidade de preencher as intenções significativas com a intuição do objeto visado), já haviam contrariado a concepção de um cogito puramente racional que independesse dos sentidos e da existência de um mundo exterior. Por isso, quando se propôs a contradizer Descartes, Heidegger estava, na realidade, a perpetuar todo um movimento já longamente iniciado e consecutivamente revisto (como aliás, o próprio reconhecia).⁶⁶

64 Ver, por exemplo, *Ibid*, §68, d).

65 KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, B 279.

66 Seria útil, no entanto, compreender a razão pela qual a crítica a Descartes é usualmente considerada um momento crucial na definição das teses heideggerianas. É que o inatismo cartesiano - a pressuposta existência de ideias inatas à mente humana - é anti-histórica na sua essência. Isto porque, se todo o conhecimento consiste em tornar explícito o que já está presente no espírito humano, isto significa que cada Homem, na sua estrita individualidade, o possa recriar, independentemente do contexto histórico e mundano em que se encontre. Dito simplesmente: para Descartes, o mundo envolvente não é nem condição suficiente nem sequer necessária para a possibilidade do conhecimento. No que respeita à valorização do contexto histórico na situação interpretativa, há que reconhecer que tenham sido também relevantes (ainda que de forma bastante menos imediata do que a contribuição dada pela hermenêutica), as primeiras considerações epistémicas do empirismo inglês. Ao rejeitar a possibilidade de um conhecimento abstrato e abnegado de qualquer envolvimento perceptual com o mundo, esta escola tornou possível a reorientação do objeto da filosofia para o real - um movimento determinante

Para deixar claro o que já foi aqui enunciado, o que me parece notoriamente inovador no seu pensamento será menos a tentativa sistematizada de inviabilizar os pressupostos cartesianos do que a identificação do princípio subjacente não só à filosofia de Descartes, como àquelas que subsequentemente a criticaram: a noção de uma mente como substrato, separada da restante realidade.

Heidegger explicita, contrariando grande parte do vocabulário filosófico em vigor, a incontornável inerência da consciência no mundo. Com ele, um novo passo é dado no sentido da complexificação do problema da mente e da subjetividade. Uma mente que se torna simultaneamente una e plural, interior e exterior, constituída e constituinte. Não esqueçamos a razão pela qual o ser-aí é necessariamente indissociável do contexto e das relações intramundanas para os quais é atirado: na medida em que experiencia e é afetado pelo mundo antes de tomar como objeto essa experiência prática e afetiva.

Esta conceção encontra um paralelo, com a devida distância do contexto e a ressalva das desanalogias, na filosofia de Merleau-Ponty, em que a tese da «ontologia da carne» a par da sua noção de «quiasma» sugerem explicitamente uma relação de reversibilidade entre a exterioridade dos objetos e o corpo do sujeito que os percebe, assim esbatendo a suposta linha divisória entre «mundo» e «subjetividade». Na obra *Le visible et L'invisible*, Ponty cita, numa pequena nota de rodapé, a ideia particularmente poética de Henri Bergson de que «a nossa consciência se estende até às estrelas».⁶⁷ Palavras perfeitamente alinhadas com a noção de “mente-mundo” que encontramos em Heidegger.

O fenomenólogo francês tem ainda toda uma teoria da percepção baseada numa ontologia do corpo (para a qual também terão contribuído as reflexões de Husserl, já preocupado com a estrutura pré-reflexiva da consciência), colocando drasticamente em causa o tradicional dualismo mente-corpo, subjetividade-realidade, interior-exterior. (As semelhanças com Heidegger são novamente notórias, uma vez que o próprio Ponty torna claro como a «fé perceptiva» [«la foi perceptive»], i.e., o nosso envolvimento com a realidade, precede

na definição de uma consciência que viria a enfatizar a realidade temporal e concreta, por oposição à esfera universal e intemporal, de que Heidegger também se demarca. Não obstante, o método empirista de aquisição de conhecimento é, no entanto, ainda marcadamente individualista – e, neste sentido, não tão histórico assim - visto partir do pressuposto que o conteúdo das crenças justificadas se deve, exclusivamente, à percepção que é intuída e verificada pelo próprio sujeito.

⁶⁷ Ver nota 10 em: MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le Visible et L'Invisible*, p.57: «[Notre conscience] comprend tout ce que nous percevons, elle s'étend jusqu'aux étoiles».

qualquer questão sobre o conhecimento ou a natureza do nosso conhecimento sobre a mesma).⁶⁸

Se tudo isto transparece mais brio literário do que conteúdo verificado, talvez seja pertinente mencionar alguma da investigação mais recente no âmbito da ciência cognitiva e da filosofia da mente. Para começar, o extraordinário desenvolvimento da área da genética e da biologia do último século permitiu que se verificasse o investimento do corpo no domínio do pensamento e da ação, atenuando a divisão entre instinto (corpóreo) e intenção (mental). Para mais, a própria noção de uma atividade intelectual totalmente apartada do seu contexto histórico e social tem vindo a ser considerada cada vez mais problemática. Basta referir que a corrente do «Externalismo Psicológico» - na qual se admite que pelo menos alguns dos estados mentais de que dispomos são diretamente dependentes dos contributos do meio exterior - corresponde, atualmente, à posição mais dominante entre os especialistas de ambas as áreas.

Mesmo pressupondo a existência de competências cerebrais inatas (genéticas), enquanto estruturas *a priori* de organização da percepção, é dado hoje como garantido que, pelo menos a partir de uma certa fase da ontogénese cerebral, as estruturas do pensamento e da linguagem passam a ter necessidade de experiência para poderem ser atualizadas. O tal «papel co-organizador do ambiente e da cultura», que é hoje considerado responsável pelas fases mais complexas do desenvolvimento cerebral. (Não deixa de ser curioso que seja estimado que o cérebro humano de há duzentos mil anos tivesse exatamente o mesmo número de neurónios do atual - cerca de 86 mil milhões.⁶⁹ Um dado que não deixa de ser sugestivo quanto à relevância das estruturas de referência mundanas e extra-subjetivas na complexificação da atividade intelectual do Homem).⁷⁰

Neste campo, há quem esteja disposto a dar um passo ainda maior no sentido de assumir a influência do «exterior» nos processos da cognição humana. Andy Clark e David Chalmers, ambos defendem que o pensamento não é algo que ocorre dentro das nossas cabeças, mas que é, inversamente, um fluxo que cruza promiscuamente as fronteiras do

⁶⁸ Cf *Ibid*, p.48.

⁶⁹ Para um aprofundamento sobre as implicações desta tese ver HERCULANO-HOUZEL, Suzana, *The Human Advantage: How our Brain Became Remarkable*.

⁷⁰ Sobre a importância do ambiente e das interações entre os organismos na sofisticação dos sistemas nervosos e dos processos cognitivos, consultar ainda a perspectiva evolucionista de Peter Godfrey-Smith, com especial atenção ao cap.2 *A History of Animals*, em GODFREY-SMITH, Peter, *Other Minds: The Octopus, The Sea and the Deep Origins of Consciousness*, pp. 15-43.

cérebro, do corpo e do mundo. Reconhecendo o papel crucial do ambiente na evolução do cérebro e da cognição, ambos os autores identificam as estruturas do exterior não como elementos acrescentados aos processos internos da cognição, mas como sendo elementos absolutamente constituintes dos mesmos.⁷¹ Assim, no seu célebre ensaio *The Extended Mind* [A Exteriorização da Mente], os dois filósofos procuram responder à questão - mais problemática do que à primeira vista possa parecer - «onde é que a nossa mente acaba e o resto do mundo começa?».⁷²

Ao inserir o pensamento e os processos de cognição no mundo, Clark e Chalmers chegam a admitir que, em certas circunstâncias, a mente possa estar literalmente nos próprios objetos (será por isto, para mencionar um dos exemplos mencionados por Clark, que a perda de um álbum de fotografias ou de um caderno de apontamentos possa despoletar a sensação de se ter perdido uma parte constitutiva da identidade da pessoa). Uma concepção contemporânea da mente que, a despeito da sua controvérsia, não deixa de ser exemplificativa da contestação geral que se faz sentir relativamente às teorias internalistas da mente que a concebem nas fronteiras convencionais do cerebral e do subjetivo.⁷³

Heidegger antecipou eximamente, e de forma absolutamente precoce, os contornos desta contestação. Ao afirmar que a situação primordial pela qual se realiza o modo de estar do *Dasein* no mundo se dá através de uma interação prática e eminentemente corpórea com a realidade, o autor estava já a alterar radicalmente o pendor cognitivo das filosofias do sujeito que, ao conferirem primazia à atitude teórica e contemplativa sobre a prática, puderam sustentar uma noção do mental em oposição com a restante realidade. Assim, escreveu o autor ainda em 1927: «na existência fática do Da-sein, os entes intramundanos estão, desde sempre, conectados. [...] As relações de significação que determinam a estrutura do mundo não são, portanto, uma rede de formas que um sujeito destituído de mundo pode sobrepor ao

⁷¹ CLARK, Andy e CHALMERS, David, *The Extend Mind*, p.12.

⁷² CLARK, Andy e CHALMERS, David, *The Extended Mind*, p.1: «Where does the mind stop and the rest of the world begin?».

⁷³ Tanto Clark como Chalmers distinguem conceptualmente mente e consciência. Afirmar que o mundo é uma extensão da nossa mente, na medida em que desempenha um papel absolutamente central nos processos de cognição, não é o mesmo que afirmar que o mundo seja uma extensão dos estados subjetivos que compõem a nossa consciência (qualia).

material. Ao contrário, o Da-sein fático, compreende-se a si e ao seu mundo numa única unidade». ⁷⁴

Para resumir e concluir o que foi dito, Heidegger compreende que o *Dasein*, longe de ser o produto de uma alegada cognitividade pura e apriorística, é intimamente afetado pela sua condição física e pelas circunstâncias mundanas em que se encontra. No capítulo que se segue, passaremos a saber de que modo o filósofo concilia a possibilidade da liberdade do *Dasein* com a noção de uma existência humana indelevelmente condicionada pelo contexto em que se encontra. Por outras palavras, interessa-nos agora compreender de que forma a mente humana não deixa de ser, apesar de tudo, constituinte do mundo - e não apenas constituída pelo mesmo.

1.3 A natureza extática da temporalidade e a abertura do mundo como expressões da liberdade do *Dasein*. A problemática heideggeriana sobre a morte

Heidegger dá o nome de verdade ôntica a todo o comportamento do ente que é presentemente manifesto e dado na sua «talidade». Ou seja, tudo aquilo que é atual, anterior a qualquer predicação, teorização ou tematização e que está meramente em face, pronto a ser percebido. A verdade ôntica é, digamos assim, a mais imediata para o *Dasein* enquanto ser-no-mundo e que, em virtude dessa mesma condição existencial, é atirado a uma situação de incontornável envolvência com os outros entes e, assim também, de publicidade.

Ser-no-mundo é, também, ser-em-público, um estar-atirado ao inevitável encontro com os restantes entes intramundanos, que mutuamente se intercetam e se observam na sua

74HEIDEGGER, Martin, *Being and Time*, §69, p.334: «With the factual existence of *Da-sein*, innerworldly beings are also already encountered. [...] The relations of significance that determine the structure of the world are thus not a network that is imposed upon some material by a worldless subject. Rather, factual *Dasein*, existentially understanding itself and its world in the unity of the There».

efetividade comportamental (i.e. na sua verdade ôntica). Assim, «o *Dasein* existe faticamente no modo de estar-com-os-outros. E mantém-se a si mesmo numa inteligibilidade pública». ⁷⁵

É a partir desta experiência quotidiana e originária de existir num mundo que é público por definição que o autor encontra a razão pela que a tradição filosófica tenha sido levada a desenvolver uma interpretação da verdade enquanto «perpétua presença observável». Foi desde logo nas origens gregas do pensamento filosófico que a visão terá sido considerada a via privilegiada de acesso à verdade, sendo o «pensar» concebido como um «ver» e o Ser, um «ser-visto». ⁷⁶ Dito de outro modo, é na condição de publicidade, a que está destinado todo aquele que é atirado para o mundo, que o autor encontra o motivo pelo qual o primeiro projeto metafísico (Platão e Aristóteles), bem como o todo da tradição filosófica que nele se funda, se tivesse fechado ao nível ôntico da realidade (em detrimento do ontológico). Para o evidenciar, Heidegger recorda a metáfora platónica da verdade enquanto «luz», a par da explícita referência ao «olho da mente» como o lugar distintivo de afeção à verdade. Mas mais literal que Platão, que permaneceu no domínio da metáfora, terá sido Aristóteles, que equivalera o exercício filosófico a uma atividade essencialmente «contemplativa», encontrando na presença observada das coisas (*in re*) a possibilidade de identificar as suas respetivas essências (os universais).

Assim, «a determinação da coisa como um suporte de propriedades resulta», Heidegger escreve, «da experiência quotidiana», onde o *Dasein* interage numa acessão puramente prática com os entes, confrontando-se com as características que lhe eram imediatamente exibidas. ⁷⁷ Terá sido desta experiência que surgiu, posteriormente, uma compreensão

75 *Ibid*, §79, p. 377: «*Dasein* exists factually in the mode of being-with-the-others. It keeps itself in a public average intelligibility».

76 A título de indicação, também R.J. Collingwood, em *The Idea of History*, traz à evidência o facto de *noein* começar por significar, em Homero, «ver» ou «reconhecer» e adquirir posteriormente a aceção filosófica de «pensar».

77 HEIDEGGER, Martin, *Que é uma coisa?*, p. 54. Sobre este ponto, seria ainda útil investigar a razão pela qual a visão foi consecutivamente privilegiada pelo pensamento filosófico em detrimento dos restantes sentidos. Isto porque, sendo claro que, na condição incontornável de ser-no-mundo, está o *Dasein* designado à *observação* dos entes, o mesmo parece verificar-se nas capacidades igualmente testemunhantes da audição, do tato, do gosto ou do olfato. Porém, e seguindo a sugestão de Hannah Arendt em *The Life of The Mind*, a hierarquia estabelecida talvez se possa relacionar com o facto de a visão ser a aptidão perceptiva mais «pública» por definição, dada a sua vocação naturalmente descritiva e convertível em linguagem verbal (ver cap. *Metaphor and the Innefable*). Por contraparte, o gosto e o

teórica das «entidades» absolutamente estática, tomando-as como substâncias detentoras de propriedades fixas. Daqui também nasceu o que Heidegger designou de *logos apophantikos* – uma linguagem metafísica que deriva da frontalidade absoluta dos objetos com que o *Dasein* quotidianamente se confronta, e que toma essa frontalidade como o anunciar da verdade do Ser, dos predicados essencializantes dos diferentes entes.

Mesmo a distinção escolástica entre objeto formal e objeto material só aparentemente contribuiu para uma interpretação do Ser transcendente ao ente, isto é, transcendente àquilo que é presentemente manifesto. Isto porque, segundo Heidegger, o levantamento categorial do ser (enquanto substância, qualidade, quantidade, etc.) deriva justamente da observação do ente efetivado, a partir do qual são abstraídas as suas características gerais.

É importante compreender que Heidegger não pretende sustentar uma clivagem entre o Ser e o ente, ou, se quisermos, entre o Ser e o seu aparecer. Por inverso, ao explicitar, em *Sein und Zeit*, a inerência da consciência no mundo, considerando prioritário o comportamento prático do *Dasein* frente ao teórico, o autor já está a reconhecer que a verdade (do Ser) é necessariamente um aspeto da realidade presentificada, a que o *Dasein* tem imediatamente acesso.⁷⁸ Como o próprio afirmaria: «pertence à essência da verdade instituir-se no ente»⁷⁹, que revela o Ser na sua expressa mostraçãõ. Só que, se é no ente efetivado que [a verdade d]o Ser se manifesta, o autor não deixará de defender que a essa verdade ôntica e que está imediatamente em face, subjaz um nível ainda mais originário de verdade, mas que a linguagem metafísica não conseguiu, no seu entender, captar. A saber: a temporalidade.

olfato serão os mais «privados» dos sentidos, quando tomado em consideração o seu menor potencial de comunicabilidade (veja-se como é difícil descrever, por outras palavras, o sabor de um morango ou o cheiro de um livro velho). Este aspeto talvez possa justificar a tendente desvalorização destes dois sentidos na matriz da tradição metafísica. Arendt salienta ainda o facto de a visão ser o sentido que maior distanciamento permite entre aquele que percebe e aquilo que é percebido. Algo que acaba também por ser demonstrativo do seu maior grau de publicidade face aos restantes sentidos, os quais necessitam de um nível de proximidade substancialmente maior. Por tudo isso, e lembrando o carácter simplesmente heurístico da presente explicação, a verdade filosófica só poderia ser «luz». E não um som, um sabor, um odor.

⁷⁸ A questão da interseção ontológica Ser-ente seria, anos mais tarde, formalmente explicitada em *Einführung in die Metaphysik [Introdução à Metafísica]*. Ver HEIDEGGER, Martin, *Introduction to Metaphysics*, cap.4: Being and Seeming.

⁷⁹ HEIDEGGER, Martin, *A Origem da Obra de Arte*, p. 50.

O Ser será sempre irreduzível a um «isto», ou simplesmente a um «agora». Não porque não tenha a força necessária para se efetivar, mas porque tudo aquilo que é já antes terá sido - e certamente será - distinto da sua forma presente de ser. Ou seja, distinto do seu modo de ser ôntico dado pelo ente (presentemente) manifesto.

Já sabemos que, enquanto verdade originária, a temporalidade possibilita a existência de todo o ente - de todos os modos possíveis de o Ser se apresentar no mundo. É aqui que o autor adscribe à hermenêutica fenomenológica a tarefa de interpretar a realidade historicamente, tomando em consideração as possibilidades «já-não» ou «ainda-não» efetivadas do ente que presentemente se manifesta. Para citar: «o fenómeno do momento não pode, por princípio, ser esclarecido nos termos do «agora» [...], pois como autêntico presente, ele apenas nos permite encontrar, pela primeira vez, aquilo que pode existir no tempo».⁸⁰

Terá também sido este um dos motivos de maior para que Heidegger insistisse em contrariar as modalidades epistémicas da modernidade (referidas no cap. 1.2), que sempre pressupuseram a existência de um «sujeito» e de um «objeto» reciprocamente confrontados num presente efetivado e, portanto, cortados das suas possibilidades temporalmente concretizáveis. Assim, para o filósofo, nem a intuição, nem o conhecimento (fundado na intuição), podem ser tomados como vias originárias de acesso ao Ser – i.e. do acesso ao ente em totalidade, historicamente atualizado.

O que distingue, então, a hermenêutica fenomenológica do modelo metafísico tradicional trata-se somente de explicitar que todo o modo de ser em que o ente se manifesta corresponde apenas a uma das múltiplas possibilidades da sua existência ao longo do tempo. De acordo com Heidegger, a tradição epistémica terá ignorado - «esquecido» - o fundamental desta verdade, ao reduzir a totalidade do fenómeno ao que é testemunhado pelo sentido da visão. Talvez mais relevante do que isso, terá normalizado a obliteração do contexto e das relações intramundanas sem os quais a existência de cada ente, aparentemente fixo e individual, nunca se poderia ter efetivado.⁸¹ Estavam reunidas as condições para a consolidação de uma noção de subjetividade autónoma e fechada sobre si mesma. Ao reduzir o mundo a uma soma de objetos atomizados, também o Homem se autonomizara da restante

80 HEIDEGGER, Martin, *Being and Time*, §68, p. 311: «The phenomenon of the Moment can in principle not be clarified in terms of the now [...] as an authentic present lets us encounter for the first time what can be in time».

81 HEIDEGGER, Martin, *Que é uma Coisa?*, p.48.

realidade, só que, desta vez, atestando para si mesmo um plano ontológico distinto das restantes entidades objetuais.⁸²

Heidegger vê-se a si mesmo como o fundador de uma nova ontologia. Uma ontologia que acede ao Ser nos termos do tempo, do processo, da história e da transformação, por oposição à esfera do absoluto, do intemporal, do mental, ou do universal. Contrariando os pressupostos básicos da tradição epistémica, que reconduz o ente à sua aparente autonomia e ilusória fixidez, o autor pretende endereçar três interrogações que podemos encontrar, mais

82 A relação que Heidegger estabelece entre o esquecimento da verdade [historial] do Ser, o privilegiar da visão e a ênfase dada à subjetividade talvez possa encontrar alguma corroboração empírica na disposição social do mundo contemporâneo. Em pleno século XXI, e numa sociedade eminentemente digitalizada, a visão assume já não só uma função meramente prioritária, mas praticamente totalizante. A existência de tecnologias exclusivamente direcionadas à estimulação visual é hoje mediadora de uma parte substancial da relação humana com o mundo – relação esta, efetivamente, cada vez mais centrada no culto da subjetividade própria. Porém, e aqui é possível assinalar-se um paradoxo, não podemos afirmar, com Heidegger, que a ênfase no domínio do visual e do subjetivo se tenha traduzido num deteriorar da consciência histórica dos indivíduos. Basta referir, a título de exemplo, o movimento *Black Lives Matter*, iniciado em 2013, ou a insurgência abolicionista de monumentos associados ao legado colonialista, que emergiu, já em 2020, a uma escala internacional – os quais denotam uma consciência histórica profundamente enraizada nos debates da opinião pública e na consciência do comum dos homens. O crescente revisionismo do património intelectual e artístico da humanidade dá testemunho dessa mesma consciencialização coletiva, que procura corrigir símbolos do passado de forma a reestruturar o estado do presente. No entanto, um outro sintoma parece-me dar razão a Heidegger no que diz respeito ao facto de o ocaso da verdade acontecer explicitamente numa cultura que privilegia a visão e a visibilidade. Este não será, de facto, o esquecimento da dimensão histórica na compreensão da realidade, mas antes, diria, *o atual fenómeno de ceticismo relativamente a tudo o que não pode ser testemunhado pelos próprios olhos*. Sou, portanto, levada a procurar qualquer ligação substancial entre a ênfase tradicionalmente dada ao sentido da visão e a atual desconfiança face à credibilidade das instituições políticas, à legitimidade de sistemas eleitorais e, até, se quisermos, à veracidade dos factos científicos, dos quais os Homens tendem, hoje, a duvidar porque pura e simplesmente não os conseguem ver.

ou menos explicitadas, ao longo da sua obra: 1) *onde se encontra o Dasein?*, 2) *porque se encontra onde se encontra?* e 3) *para onde se pode dirigir?*.

É na tentativa de lhes dar uma resposta que a hermenêutica fenomenológica possibilita a passagem decisiva do nível ôntico-existencial ao ontológico-existenciário, ou, se quisermos, da determinação categorial do ente ao sentido aberto do ser. Heidegger pretende estabelecer uma compreensão do presente como êxtase contínuo de possibilidades. Passado e futuro constituem, em simultâneo, a estrutura pela qual a existência de todo o ente deve ser interpretada. Não como uma sequência sem fim de sucessivos momentos que se opõem e se distinguem uns dos outros, mas como uma única unidade originária, onde tudo está intercetado na manifestação de um «agora». E esta é, para Heidegger, a noção mais própria da temporalidade.

Concluí o capítulo anterior perguntando como poderia o *Dasein* exercer a sua liberdade em face de uma existência que se deve e se situa em circunstâncias absolutamente extáticas e não por si determinadas. Ora, uma vez que «a estrutura existencial e ontológica da totalidade do *Dasein* se baseia na temporalidade⁸³», o ser-aí só é livre porque dotado da capacidade (ausente nos outros entes) de compreender a própria temporalidade. É nela que este encontra o sentido do seu ser, descobrindo outras possibilidades de existência que não aquela em que presentemente se encontra e agindo, por fim, em função dessas possibilidades. Ou, para dar uso a uma formulação mais exata desta ideia: «Pela consciência temporal do futuro, existe o Homem numa relação hermenêutica ao ser, capaz de o compreender e interpretar, intervindo de modo criador na sua adveniência. Comprometido na ação, o Homem é chamado, a cada momento, sobre a adveniência do possível».⁸⁴

Temporalidade e liberdade tornam-se, portanto, elementos indissociáveis quando o *Dasein* se torna consciente da irremediável «incompletude do presente». Compreendendo que o modo em que presentemente se encontra nunca pode ser realmente determinado - na medida em que nele estão implicados todos os seus modos passados de ser, por sua vez possibilitados por um conjunto de relações intramundanas elas mesmas indetermináveis - é na dimensão do futuro que essa não-determinação, aqui entendida como liberdade, mais autenticamente se evidencia. Ao contrário do passado, a que não pode retroceder, «o *Dasein*

83 *Ibid*, §83, p.398: «The existential and ontological constitution of the totality of *Dasein* is grounded in temporality»

84 BLANC, Mafalda, *Introdução à Ontologia*, p.64.

existe em função de um poder-ser de si mesmo [...], um poder-ser que está sempre projetado no horizonte do futuro».⁸⁵

O sentido da sua existência concretiza-se, portanto, nas possibilidades em aberto do por vir já que, em contraste com os outros entes, que existem absorvidos no presente, o ser-aí é dotado da capacidade de transcender a «facticidade» em que se encontra de cada vez que, à frente-de-si-mesmo, se projeta.⁸⁶

Se o futuro é, no seu âmago, possibilidade por se concretizar, é pela força prospetiva do pensar que o *Dasein* consegue, excepcionalmente, articular as modalidades do possível às do real. Ao passo que os entes não-humanos existem e são afetados «dentro-do-mundo» [«innerweltlich»], o *Dasein* «é-no-mundo» [«in-der-welt-sein»], isto é, vive no mundo e interpreta-se através do mesmo.

Ao abrir as suas possibilidades - que acabam por ser multiplicidades de sentido que para si designa - o ser-aí transcende não só à facticidade que o circunda, mas a si mesmo. O mundo torna-se, agora, o horizonte das suas possibilidades existenciais. Não porque as estruturas da

85 HEIDEGGER, Martin, *Being and Time*, §69, pp. 333- 334: «Dasein exists for the sake of a potentiality-of-being of itself [...] a potentiality-of-being [that] is always projected in the horizon of the future».

86 Poder-se-á admitir que o pressuposto teórico em que se sustenta a tradição contratualista sobre a existência de uma natureza humana pretensamente imutável, e da qual se devem aduzir os constituintes institucionais da realidade política, seja, no seguimento destas considerações, duplamente insustentável. Por um lado, sendo verdade que o *Dasein* subsista como ser-no-mundo, a sua essência nunca poderá ser absolutizada ou apartada de um contexto histórico-existencial referente, o que por si poderá de algum modo fragilizar princípios de normatividade que derivem de uma conceção absoluta e atemporal do Homem. Por outro lado, é por via da analítica do ser-aí, sempre temporalmente constituído, que o *Dasein* é compreendido como um poder-ser, e não como efetividade. Algo que tenderá também a ser incompatível com a ideia de «natureza humana», circunscrita a uma certa estaticidade predicativa. Tal incompatibilidade não desaparece quando a noção de natureza humana é compreendida nos termos modernos que a submetem à evolução do progresso. Algo que se torna particularmente evidente ao constatarmos que, sendo o passado interpretado como algo superável e substituível pelas circunstâncias do presente, esta conceção mantém-se, ainda, nos antípodas da hermenêutica fenomenológica - onde «o “então” e o “outrora” são também compreendidos na perspetiva de um “agora”» (*Ibid*, §79, 374).

realidade só existam em virtude da sua respetiva interpretação ⁸⁷, mas porque é no «criar-espaço» que o ser-aí se autointerpreta e atribui um sentido à sua existência, agindo, assim, em liberdade.

Sabemos que, no entanto, a despeito de o *Dasein* eleger o seu mundo ao transcender-se nas suas possibilidades, este também já é, *ab initio*, um ente num mundo para o qual não pôde contribuir. Com efeito, os fins para os quais se projeta não dependem apenas das suas escolhas, mas do contexto intramundano que estabelece a referência dos seus próprios termos.

Assim, quando constrói o seu mundo, isto é, quando confere um sentido à sua existência e interage com a realidade em virtude desse momento, o *Dasein* torna-se, de facto, um ente individualizado, mas individualizado como ser-no-mundo, como ser-com-os-outros. A sua liberdade está, como já sabemos, invariavelmente baseada na situação mundana em que se encontra, dado que é a partir do seu modo de ser ôntico que, posteriormente, pode acrescentar novas modalidades à sua existência, transcendentemente às que lhe são imediatamente dadas. Por outras palavras, o *Da-sein* nunca se retira do «aí» [«Da»] nem cria a partir de si um mundo seu; por inverso, ele apenas compreende e traz uma nova luz interpretativa ao que lhe é imediatamente «familiar».

Não será efetivamente verdade que o Homem só é livre de «transcender» ou rejeitar certa realidade na medida em que pôde, primeiramente, confrontar-se com uma? Não tivesse ele nascido numa determinada situação mundana, não poderia sequer saber o que é o «mundo». Muito menos desejar transcender algum. E neste sentido, *sem prejuízo às capacidades criativas e intelectivas da mente humana, pode dizer-se que Heidegger considera que, a um nível absolutamente originário, o «sujeito» é sempre mais constituído do que propriamente constituinte*. «Toda a exegese ontológica implica, como ponto de partida, o modo de ser ôntico do *Dasein*»⁸⁸, sendo precisamente este que deve ser interrogado sobre o sentido do seu Ser.

87 Heidegger distingue o mundo, criado pelo Homem, da terra – a realidade em-si de que o mundo depende. Ver, por exemplo, HEIDEGGER, Martin, *A Origem da Obra de Arte*, p.38: «Mundo e terra são essencialmente diferentes um do outro e, todavia, inseparáveis. O mundo funda-se na terra».

88 PAISANA, João, *Fenomenologia e Hermenêutica: A Relação entre as Filosofias de Husserl e Heidegger*, p. 175.

Ou, como nos diz o próprio: «a tarefa da analítica existencial do *Da-sein* é prescrita relativamente às possibilidades e necessidades da sua constituição ôntica». ⁸⁹

Assim, o acesso ao (sentido do) Ser decorre no seio do ente. Para Heidegger, o Ser é sempre Ser de um ente e a distinção entre ambos é meramente temporalizada. A transcendência é sempre uma transcendência a partir do mundo que já subsiste (e não fora ou independentemente do mesmo). Por isso, «o *Dasein* significa a si mesmo, mas necessariamente através da significabilidade (mundaneidade) do mundo». ⁹⁰

Torna-se então claro que estão subentendidas duas acessões distintas, embora indissociáveis, do conceito de «mundo» na filosofia de Heidegger. A primeira, designa o sentido da vida do *Dasein*, capaz de se projetar à frente-de-si-mesmo e de articular outros modos possíveis de significar a sua existência e a sua ação no tempo; a segunda, como comunidade humana, a par das suas relações com os restantes entes, que constituem o contexto em que o *Dasein* decide e age por si. Algo que torna discernível a razão pela qual o autor não caiu na necessidade de subtrair o mundo à mente humana, quando confrontado com o problema de conciliar a liberdade do ser-aí e o contexto que constitui o palco das suas possibilidades.

A feitura de um mundo parte sempre de um outro já disponível. Porque as possibilidades comportamentais do *Dasein*, criador de lugares e de significações, dependem necessariamente da abertura do presente às possibilidades do porvir, então, na sua essência original, temporalidade e espacialidade estão naturalmente interligadas e «só com base na natureza extática e horizontal da temporalidade se torna possível para o *Dasein* abrir espaço». ⁹¹

Para mais, ao afirmar que a espacialidade é baseada na temporalidade, Heidegger traz também à evidência que, à semelhança desta, o mundo existe como possibilidade extática, inconclusa e irreduzível a qualquer positividade ôntica. «O mundo nunca é um objeto que está ante nós. [...] O mundo mundifica» ⁹² da mesma forma que a temporalidade se temporaliza. Por isso não corresponde a uma soma de todos os entes individualmente considerados, mas,

89 HEIDEGGER, Martin, *Being and Time*, Introdução, p. 11: «The task of an existential analysis of *Da-sein* is prescribed with regard to its possibility and necessity in the ontic condition of *Dasein*».

90 PAISANA, João, *Fenomenologia e Hermenêutica: A Relação entre as Filosofias de Husserl e Heidegger*, p.149.

91 HEIDEGGER, Martin, *Being and Time*, §70, p. 338: «Only on the basis of ecstatic and horizontal temporality is it possible for *Da-sein* to break into space».

92 HEIDEGGER, Martin, *A Origem da Obra de Arte*, p. 35.

antes sim, à totalidade relacional em que o ser-aí está, esteve e sempre estará inserido. Nas suas palavras: «O mundo é sempre aquilo que eu partilho com os outros. O mundo do *Dasein* é um co-mundo [*Mitwelt*]. Ser é ser com os outros».⁹³

A despeito do que já foi dito, ficou por esclarecer como se dá a passagem de um *Dasein* afeto e anterior a qualquer separação entre si e o mundo para o qual foi atirado, a um *Dasien* que questiona e transcende esse mundo, projetando-se à frente de si mesmo e estabelecendo, para si, os seus próprios desígnios.

Mencionei anteriormente que, pela força antecipadora do pensar, o *Dasein* acede à totalidade de si, transcendendo a situação mundana ou o modo de ser ôntico em que presentemente se encontra, absorvido nas suas relações intramundanas. No entanto, se toda a reflexão e questionamento são previamente preparados pelo seu modo prático e pré-teórico de ser-no-mundo, tal significa que, já antes de pensar sobre a totalidade de si, o *Dasein* tem já de ter acedido, de forma não-teórica e absolutamente vivenciada, a essa mesma totalidade.

Precisamente porque a questão do Ser é, antes de mais, uma questão existencial (não simplesmente teórica), Heidegger introduz a problemática da morte como sendo aquela que permite ao *Dasein*, já de forma implícita e existencial, compreender-se em totalidade mesmo antes de se submeter a qualquer exegese tematizada. A tese implícita é, em traços largos, sumarizada da seguinte forma: ao reconhecer a possibilidade da morte e uma vez afetado pela angústia [«Angst»] perante a mesma, o ser-aí projeta-se afetivamente à frente de si mesmo, suprimindo a necessidade, posta pela hermenêutica, de derivar o comportamento teórico do *Dasein* do seu modo pré-teórico de existir.⁹⁴ Será este o primeiro momento que prepara o *Dasein* para o questionamento hermenêutico, de forma a que posteriormente expresse - agora, sim, de forma tematizada - a questão ontológica do sentido do Ser, pertencente à filosofia, ou ao domínio da conceptualização.

Assim, a finitude não surge como uma limitação que é imposta ao *Dasein*. Muito pelo contrário, é esta que serve de condição de possibilidade à sua própria liberdade. Assomado por um «estado de espírito» [«Stimmung»] não totalmente absorvido pelas circunstâncias do presente, a angústia perante a morte [«Angst»] revela ao *Dasein* a sua unidade, o seu «poder-

93 HEIDEGGER, Martin, *Being and Time*, §33, p.147: «The world is always the one that I share with others. The world of *Dasein* is a with-world. Being is being with others».

⁹⁴ *Ibid*, §53.

ser total», antes de este ter conceptualmente formulado o problema do Ser e do sentido da sua existência.

Mas, porque toda reflexão ontológica se arvora necessariamente sobre raízes ônticas, a liberdade que dela decorre será sempre «uma liberdade estabelecida nos limites do seu estar-atirado»⁹⁵, do seu modo de ser afeto pelas circunstâncias específicas que o rodeiam e, mais ainda, pelos limites da sua própria finitude.

É, pois, ao constatar as suas possibilidades como finitas que o *Dasein* se vê compelido a escolher, frente à certeza de que nem tudo pode concretizar. A morte não deve ser, por isso, reconhecida como mero acontecimento empírico (como acontece se pensarmos, por exemplo, no caso dos animais, capazes de se fazer de mortos de forma a enganarem o seu predador), mas sim como falta, como perda de uma condição que o invoca a eleger as suas próprias possibilidades, por oposição à aparente infinidade de possibilidades anónimas do *Man* quotidiano.⁹⁶

Assim, o seu modo de ser mais próprio determina-se como um projetar-se sobre a mais radical possibilidade de não-ser.⁹⁷ É esta que efetivamente o permite aceder à sua totalidade, levando-o a transcender a facticidade em que se encontra. Frente à sua radical autonomia, revelada na possibilidade de já-não-poder-estar-aí [«nicht-mehr-dasein-könnens»] e de já-não-poder-estar-com-os-outros, o *Dasein* é, finalmente, invocado a ser si mesmo.

1.4 A questão da (i)mortalidade enquanto problemática política atual. A insuficiência das categorias tradicionais para uma reflexão acomodada às novas biotecnologias

Já sabemos que a possibilidade da morte desempenha, para o filósofo de Meßkirch, um papel central na liberdade e no sentido do existir humano. É o retirar de possibilidades (e a eleição das suas próprias) a que a consciência da finitude incita, que testemunha a condição de liberdade no *Dasein*. Nas suas palavras, é «a libertação antecipadora para a própria morte que

95 *Ibid*, §81, p. 334: «Only what, in which direction, to what extent and it actually discovers and discloses is a matter of freedom, although always within the limits of its thrownness».

96 *Ibid*, §57, p.255.

97 *Ibid*, §50, p.232.

liberta [o *Dasein*] de se perder nas possibilidades ocasionais, de forma a que compreenda e escolha, em sentido próprio, as possibilidades fácticas que se antepõem à possibilidade [da morte] que é insuperável».⁹⁸

Contudo, se, por um lado, pode admitir-se que os fins a que autonomamente nos propomos derivam, como Heidegger defende, de um modo próprio de compreender a nossa finitude, por outro lado, é também evidente que esses mesmos fins sejam definidos em função dessa finitude, uma vez que são construídos - e muitos deles certamente descartados - em virtude da expectativa de vida que é razoável esperar-se. Ora, enfatizando esta segunda parte da equação, deparamo-nos com o que se pode considerar ser uma visão do senso-comum sobre o significado da finitude humana: uma necessidade que limita e que, em último caso, acaba por privar o Homem da sua liberdade. Ou, para usar o vocabulário heideggeriano, a morte é, equivocadamente, encarada como algo real, como mero acontecimento empírico em que não lhe é reconhecido o seu carácter de possibilidade.

Considerações de Heidegger à parte, devemos pelo menos reconhecer a cogência da crença de que, num cenário contrafactual em que a morte estivesse completamente arredada, não só o Homem não estaria destituído de qualquer sentido positivo de liberdade como, pelo contrário, ampliaria largamente o escopo das suas possibilidades. A ideia de uma vida temporalmente ilimitada aparece-nos intuitivamente como uma condição ideal por fim liberta «dos limites da experiência possível» - de todas as condicionantes práticas e, mesmo até, cognitivas associadas a uma existência pautada pela mortalidade. Neste cenário, toda e qualquer escolha ver-se-ia exonerada da sensação de perda a que a comunidade dos mortais está destinada a experienciar. Isto na medida em que uma opção relegada a um dado momento nunca teria de ser realmente excluída, mas meramente *adiada*.

Num certo sentido, o desejo da imortalidade reflete em si a vontade humana em alcançar uma experiência plena e renovada de liberdade, emancipada dos grilhões da finitude. Ao longo da história, o imaginário dos Homens concebeu a realização deste desejo sob múltiplas maneiras, mais ou menos subtis, mais ou menos explícitas: conceberam-se deuses que nunca morrem; investigaram-se soluções alquímicas de juventude eterna; cultivou-se o credo de uma vida pós-

98 *Ibid*, §53, p. 243: «Becoming free for one's own death in anticipation frees one from one's lostness in chance possibilities urging themselves upon us, so that the factual possibilities lying before the possibility not-to-be-by-passed can first be authentically understood and chosen».

morte; inventou-se a escrita para imortalizar ideias; disputaram-se valores imperecíveis; determinaram-se as leis universais da gramática da vida e, mesmo até, da moralidade.

Tendo em conta a diversidade dos exemplos elencados e as diferenças de contexto que de entre eles saltam à vista, gostaria, ainda assim, de arriscar um traço comum em todos eles reconhecível: uma disposição natural no Homem em tornar a vida, necessariamente mutável e perecível, dotada de um sentido imutável e imperecível (e aqui Heidegger está, como parece ser seu gosto e costume, às avessas com a nossa tradição).⁹⁹ De facto, construir e empenhar-nos intensamente no que um dia estará reduzido ao nada parece-nos um absurdo pronto a ser corrigido. No entanto - e não tivéssemos já contactado com as apreciações do nosso presente autor - uma análise mais fina sobre o problema talvez não devesse aceitar imediatamente esta conclusão.

Assumir que ser imortal significaria continuar a ter uma vida tal como nós, mortais, a conhecemos só que para sempre trata-se de uma expectativa no mínimo precipitada. Um ser cuja condição existencial se visse perpetuamente reafirmada seria estruturalmente distinto de nós. Distinto na forma como decidiria, pensaria e viveria. Distinto nos sentidos mais decisivos de ser. Contudo, antes de prosseguir nesta linha de argumentação, é preciso explicitar o interesse que lhe subjaz, já que, à primeira vista, o assunto não é totalmente óbvio quanto à sua relevância. Na verdade, esta questão coloca-se num contexto em que a conquista da imortalidade já não se trata, como no passado, de uma mera possibilidade metafísica, ou sequer puramente metafórica, mas real. Com recursos científicos e tecnológicos de ponta ao seu serviço, a possibilidade de se derrotar definitivamente a morte é hoje uma das questões mais determinantes na configuração das sociedades futuras e urge, por isso, a mais dedicada reflexão. Dada a complexidade da questão, sugiro que dividamos esta temática em dois momentos (capítulos) distintos. Um primeiro que atenda às particularidades do contexto científico e tecnológico em que nos encontramos, assinalando devidamente as particularidades que o caracterizam no quadro da história da tecnologia ocidental; um segundo, de natureza marcadamente mais hermenêutica, que por sua vez atenda ao contexto

99 É digno de apreço o facto de que, desde os primeiros túmulos do Homem Neandertal, os mortos fossem colocados em posição fetal. Um dado que por si sugere uma crença no fenómeno do renascimento e uma consciência que concebe, se não a imortalidade, pelo menos a rejeição da morte enquanto acontecimento irremediável.

intelectual em que a nossa concepção pós-humana de imortalidade (quer sob a sua forma material, quer meramente virtual) aparentemente se baseia.

Começo então por enquadrar o contexto tecnológico que tornou pela primeira vez exequível a concretização deste desejo. Devo desde logo assinalar que nenhum dos meios tecnocientíficos que têm vindo a desautorizar a morte do seu estatuto de necessidade foram originalmente desenvolvidos tendo em vista este propósito. Inicialmente pretendia-se apenas corrigir-se malformações, congénitas ou outras, em pacientes individualmente considerados. A medicina regenerativa, por exemplo, começou por possibilitar a transplantação de órgãos e a substituição de tecidos degenerados ao produzir, a partir da injeção de células estaminais, outros novos que lhes correspondessem. Foi, contudo, a mais recente descoberta de Emmanuelle Charpentier e Jennifer Doudna na área da genética que, em 2013, catapultou uma autêntica revolução na medicina ao introduzir, pela primeira vez, a biotecnologia do CRISPR/Cas 9 no tratamento de doenças genéticas.

Sumariamente, o CRISPR é um sistema fisiológico de defesa nas bactérias que é transposto para as células humanas. Trata-se, no fundo, de um complexo imunológico baseado na molécula do RNA, que é responsável pela interpretação e regulação da informação genética que está inscrita no DNA (presente no núcleo de cada célula). Além de cortar partes específicas no código sequencial do genoma humano - reconhecendo a informação que lhe é externa ou indesejável - esta nova biotecnologia viabiliza a substituição da sequência malformada por uma outra complementar, devidamente aperfeiçoada. Um nível de precisão, portanto, incomparavelmente superior às técnicas precedentes de edição genética.

Atualmente, já estão em curso vários tratamentos baseados em CRISPR e o sucesso dos resultados no combate às doenças do foro genético têm contribuído para uma expectativa de superação relativamente aos objetivos terapêuticos inicialmente definidos, passando a perspetivar-se a própria morte, enquanto processo fisiológico associado às instruções do genoma humano, como um problema também a ser solucionado pelas possibilidades corretivas do CRISPR.

Pioneiro na investigação do uso do CRISPR ao serviço deste fim, destaca-se o reputado cientista, embora não menos polémico, George Church, que tenciona reverter geneticamente o processo celular do envelhecimento humano.¹⁰⁰ O dilema com que atualmente nos

100 Esclareça-se que esta forma de envelhecimento corresponde, simultaneamente, i) à diminuição da capacidade de regeneração e replicação das células ao longo do tempo e ii) ao aumento da

deparamos resume-se, portanto, na seguinte maneira: devem as novas biotecnologias servir a cura e a prevenção de doenças, ou iniciar um novo processo de aperfeiçoamento da condição humana *per se* (a que a conquista da imortalidade evidentemente daria início)?

De forma a compreendermos o alcance e conseqüentes implicações associadas à encruzilhada em que as sociedades contemporâneas se encontram, é necessário recuar à discussão que a precede e que a enquadra: aquela que diz respeito à *matéria de atuação* do CRISPR Cas/9.

Em termos gerais, existem dois tipos de manipulação genética passíveis de serem praticados:

1) A edição de células somáticas que, não sendo germinativas, impedem a transmissão hereditária de qualquer tipo de intervenção (em rigor, todos os tratamentos com CRISPR seguem, atualmente, esta estrutura).

2) A edição de genoma humano hereditário, cujos resultados deverão dar lugar a um novo código de informação genética transmitido hereditariamente.

A discussão presta-se, portanto, entre a opção de se editarem indivíduos específicos, com problemas específicos, e a possibilidade de se manipular, de uma só vez, a humanidade por inteiro. Caso viabilizada a segunda opção, todos os indivíduos passariam a herdar, dos seus progenitores, a correção definitiva de quaisquer malformações congénitas.¹⁰¹ Enquanto esta possibilidade se mantém indiscutivelmente apelativa, há, todavia, fortes razões para evitar subscrevê-la.

Um dos principais entraves à manipulação de células germinativas (genoma hereditário) deriva do facto de a probabilidade de risco ser substancialmente mais elevada do que a que está implicada na manipulação de células somáticas. Isto porque uma edição de genoma hereditário tem um impacto sobre a totalidade da população celular de um

probabilidade da ocorrência de erros de cada vez que estas células se replicam. O CRISPR permite, por sua vez, atuar diretamente neste segundo plano, podendo corrigir, de forma definitiva, o sistema de acumulação de erros que está «programado» nas células humanas. Trata-se fundamentalmente de tornar a divisão celular absolutamente simétrica ao longo do tempo, de forma a eliminar a acumulação das mutações responsáveis pelo processo natural de senescência.

101 Ver cap. 2: *From Editing a Genome to Altering Inheritance*, em: BAYLIS, Françoise, *Altered Inheritance: CRISPR and The Ethics of Human Genome Editing*.

determinado organismo, aumentando significativamente a probabilidade de efeitos colaterais. Assim, o que à primeira vista possa indiciar o aprimoramento de um determinado sistema, resultará, muito possivelmente, numa descompensação de um outro, que direta ou indiretamente lhe dependa.

Foi o que aconteceu, por exemplo, no ano de 2018, quando He Jiankui modificou geneticamente o embrião (genoma hereditário) de duas irmãs gêmeas, decidido a imunizá-las contra o vírus HIV. Com o auxílio do CRISPR, He pôde alterar, sem o consentimento da comunidade científica, o gene CCR5 nos dois bebês: o mesmo tipo de intervenção genética, diga-se de passagem, que haveria aumentado as capacidades cerebrais dos ratos de laboratório já anteriormente submetidos à mesma experiência. Face ao ineditismo deste acontecimento, Rasmus Nielson, investigador de biologia integrada na Universidade da Califórnia, dirigiu um estudo de forma a identificar os seus efeitos subsequentes. Após analisar os genes de mais de 400 000 pessoas, a partir da base de dados sediada no *UK Biobank*, o investigador pôde concluir que os indivíduos com duas cópias da variação do gene CCR5 teriam menos 21% de probabilidade de conseguirem sobreviver até aos 76 anos. A razão para tal permanece desconhecida, mas sabe-se que a manipulação em causa, a despeito de impedir efetivamente a contração do vírus da sida, também aumenta, por contraparte, a vulnerabilidade do organismo humano face a outros vírus, designadamente, o da gripe.¹⁰² Os dois primeiros bebês-CRISPR terão, presumivelmente, uma vida mais curta (e certamente mais vulnerável) do que a de um ser humano nascido em condições normais. Neste caso, pode mesmo dizer-se que o preço a pagar por uma solução definitiva para um determinado problema tenha sido o co-surgimento de outros tantos, talvez mais comprometedores do que o inicial. (Escusado será dizer que a totalidade das repercussões desta «experiência» se encontre ainda sujeita a verificação futura).

Por outro lado, dado que o corpo humano é um sistema integrado e altamente complexo nas funcionalidades que desempenha, à questão de não se saber exatamente quais as consequências biológicas a curto e a longo prazo de uma única manipulação de genoma hereditário, acresce obviamente a inconveniência de que a totalidade dos seus efeitos, desejados e indesejados, sejam hereditariamente transmitidos. Um grau de responsabilidade absolutamente inédito para a comunidade científica e que também explica a preferência maioritária por alternativas mais simples e seguras do que esta.

102 Ver artigo de imprensa STEIN, Rob *2 Chinese Babies With Edited Genes May Face Higher Risk Of Premature Death* em: *National Public Radio*, Washington, D.C (3 Junho, 2019).

A maioria, no entanto, não corresponde à totalidade. O mesmo George Church que investiga, na área da biologia sintética, a possibilidade de a humanidade por inteiro poder contornar definitivamente a condição mortal que a caracteriza, assume-se, pela razão óbvia, um dos principais proponentes da manipulação de genoma hereditário e está disposto a aceitar os riscos que a este projeto compete assumir. Para o citar: «Todas as tecnologias têm efeitos indesejáveis. Os primeiros anticorpos monoclonais eram praticamente mortais. As primeiras terapias genéticas foram, de facto, mortais. Todos os tipos de mecanismos de transplantação foram e ainda são mortais. É tudo uma questão de riscos contra benefícios».¹⁰³ Relativamente a esta tomada de posição, há que nela discernir, polémica à parte, um maior grau de razoabilidade do que à primeira vista possa transparecer. A análise de Church é, na verdade, suportada na lógica epistémica da indução. De facto, não há dúvida de que o risco seja, como sempre foi, um elemento indispensável na prática e na aplicação do novo conhecimento científico. Deste ponto de vista, a manipulação de genoma hereditário não deveria ser diferenciada das inovações e dos impasses tecnológicos anteriores, nem o grau de responsabilidade ética científica em causa particularmente diferenciável.

A própria história da humanidade é, para reforçar o ponto de Church, pautada por um jogo constante entre risco e segurança, progresso e estabilidade. E não seria injusto reconhecer que aqueles que optam por desconsiderar oportunidades de mudança tendem, no final, a sair prejudicados pelo excesso das suas inibições cautelares. O que não falta, certamente, são exemplos que o comprovam. Vale a pena recordar o surgimento da primeira tecnologia de projeção fílmica, em relação à qual se direccionou a mais sofisticada hostilidade e especulativo entusiasmo.¹⁰⁴ Já a receção do rádio pela opinião pública também não foi particularmente

103 Citação retirada do artigo supramencionado: «Every new technology has unintended consequences. The first monoclonal antibodies were nearly deadly. The first gene therapies were indeed deadly. All kinds of means of transportation were and still are deadly. It's all about benefits versus risks».

104 Recordo que o cinema encontra, na sua matriz, uma alusão explícita ao reino do spectral e do fantasmagórico. Nos primórdios da sua projeção, a imagem móvel e imaterializada sugeria, aos espectadores, a presença do ser representado, como se estivessem a deparar-se com uma duplicação imaterial da realidade. Maxim Gorky, depois de ter assistido, em 1896, à primeira película dos irmãos Lumière, incluiu na sua crítica de revisão termos marcadamente depreciativos, referindo-se à sétima das artes como um autêntico «reino de sombras», de um «cinzento monótono» e «ausente de vida», que alienava os seus espectadores da verdade das coisas e da própria realidade. (Ver GORKY, Maxim, *Last Night I was in the Kingdom of Shadows*).

atreita ao fator de novidade. De tal forma se generalizou o medo quanto aos efeitos da sua radiação que os médicos passaram a incluir, nas listas de diagnóstico clínico, a doença (não-rara) da radiofobia. Deste mesmo período temporal, são também conhecidos os cartazes conservadores que ilustram tragicamente acidentes de eletrocutação, como tentativa propagandística contra a instalação de postes elétricos nos meios urbanos.

Neste sentido, seria bastante instrutivo olhar para todas estas situações de forma a imaginar como seríamos e onde estaríamos caso os nossos predecessores tivessem dado ouvidos às vozes mais conservadoras. Ou seja, caso se tivesse adotado, ao longo da história das invenções tecnológicas, atitudes em tudo contrárias às de Church, aversas a um avanço sistemático do conhecimento por mero receio do desconhecido, da novidade, da mudança. O que retrospectivamente se pode concluir é que o conjunto destas reações, supostamente cautelares, se aproximou mais de uma falha de juízo do que uma disposição razoável de ponderação. A ser verdade que têm surgido desafios e problemas associados à introdução de todas essas novidades tecnológicas, nenhum deles se relaciona, curiosamente, com os prognósticos mais pessimistas de então, os quais falharam consecutivamente nas suas previsões.

O ponto que se pretende aqui salientar é apenas este: *alguma ou pouca revisão histórica é suficiente para pôr em perspetiva todas as posições contemporâneas mais conservadoras relativamente à utilização das novas biotecnologias, de entre as quais, claro está, a tecnologia do CRISPR*. Pouco pode garantir que os céticos de hoje não padeçam dos mesmíssimos vieses psicológicos daqueles que acabaram por revelar, aos olhos do futuro, um grau de irracionalidade especialmente patética. Dado o variado histórico dos erros cometidos pelas fações mais reacionárias, poder-se-á concluir que, também agora, os oponentes da utilização do CRISPR ao serviço da edição de genoma hereditário sofram do mesmo tipo de ineptidão decisória, incapazes de balançar, de forma isenta e prospetiva, os tais «riscos contra benefícios».

Ora, no que diz respeito a esta metaindução pessimista baseada nos erros do passado, gostaria de evidenciar os contornos absolutamente inéditos do debate atual, que tornam a associação entre o ceticismo de hoje e a irracionalidade tecnofóbica do passado, se não completamente falaciosa, pelo menos não imediatamente válida. Para começar, *as mais recentes inovações tecnocientíficas não visam, como as precedentes, trabalhar para o Homem,*

mas trabalhar no Homem. A distinção é relevante na medida em que a potencial irreversibilidade das consequências negativas é manifestamente agravada quando atuamos diretamente nos elementos mais básicos e constituintes da vida humana. Uma característica que - gostaria de sugerir - distingue qualitativamente as novas biotecnologias de toda a tecnologia até aqui desenvolvida e que torna as analogias anteriormente referidas, assim como o argumento churchiano, deslocados do presente contexto.

Ainda assim, penso ser possível extrair-se, de uma experiência passada, uma contribuição válida para os termos da presente discussão: o debate ético-político do recurso à tecnologia nuclear. A despeito de este tipo de tecnologia não atuar diretamente no Homem, as potenciais repercussões do seu uso partilham da mesma natureza irreversível que está implicada na possível aplicação das novas biotecnologias em genoma humano hereditário. Isto no sentido em que os seus efeitos indesejados se fazem sentir até centenas de milhares de anos após a sua primeira atividade, afetando, na mesma medida, um número ilimitado de gerações humanas. Assim, seria útil olhar para este quadro de argumentação como modelo paradigmático da discussão presente. Não tanto para aplicar taxativamente as conclusões até então estabelecidas, mas no sentido de encontrar uma estrutura de raciocínio perfeitamente adequada a circunstâncias desta ordem de grandeza.

É sabido que a utilização da energia nuclear patenteie um variado leque de benefícios e possibilidades. Reconhecida pelos seus baixos níveis de emissão de carbono, esta é hoje reconhecida como uma das opções energéticas mais viáveis no combate às alterações climáticas. Como menciona a literatura mais recente sobre o assunto, «ainda em março de 2021, a *Joint Research Centre* [JRC] - entidade científica da Comissão Europeia - publicou um relatório que concluiu que a energia nuclear contribuiria para o novo sistema de sustentabilidade criado por Bruxelas, no sentido de atingir as metas do Pacto Ecológico Europeu definidas até 2030».¹⁰⁵ Acresce ainda a esta vantagem o seu extraordinário potencial estratégico, económico e político que tornaria possível a independência dos países liberais do ocidente face às autocracias de Leste, produtores de petróleo e de gás natural. E contudo, como aponta o *World Nuclear Industry Report* de 2020, o nuclear «está prestes a começar o seu declínio».¹⁰⁶ Há que dizer que a sociedade civil acabou por assumir um papel

105 SOARES, Tiago, *Más Energias*, Jornal Expresso (23 Julho 2021).

106 Com a exceção da China, que continua a apostar no desenvolvimento de reatores mais seguros (no final do ano passado, 34 reatores estavam a ser construídos), dezenas de plantas nucleares têm vindo a ser inativadas em todo o mundo. Nos Estados Unidos, em 2019, a energia nuclear produziu pela

preponderante no desenrolar dos acontecimentos. Desde a década de 70 que se têm fundado associações e manifestações organizadas contra as vozes especializadas de cientistas e engenheiros nucleares, que ainda hoje esperam pelo renascimento do setor que tanto promete.

Ora, a questão que deve obviamente colocar-se no contexto do problema que nos importa é a seguinte: *porquê esta insurgência generalizada quando as vantagens da utilização desta tecnologia são tão vastas/imediatas e a variável do risco, por contraparte, tão incrivelmente remota?*

A resposta a esta questão torna-se bastante óbvia quando essa ínfima probabilidade se traduziu, historicamente, em Chernobil e Fukushima - dois únicos acontecimentos que, em 50 anos de tecnologia nuclear ao serviço de propósitos estratégicos e assumidamente não bélicos, foram suficientes para comprometer a segurança da própria existência humana. Tal como aponta a *Federal Office for the Safety of Nuclear Waste Management*, em resposta ao relatório da JRC, a tecnologia nuclear infringe um dos princípios mais básicos de justiça intergeracional – o de não impor «nenhum dano irreversível para futuras gerações».¹⁰⁷

O ponto a reter nesta situação não é, portanto, se a tecnologia nuclear deva ou não ser definitivamente erradicada. No que respeita a este assunto, o tribunal ainda está reunido e as decisões por definir, com argumentos de peso de ambas as partes. Daqui, pretendo apenas que se reconheça que a reflexão que precede o recurso a esta tecnologia foi, como aliás continua a ser, notoriamente distinta daquela que veio a autorizar todas as outras tecnologias no passado, cujos impactos negativos não colocaram em perigo, nem imediata nem decisivamente, a integridade da espécie humana. Assim, o argumento que, a meu ver, está implícito no debate nuclear e que poderá também servir à discussão atual sobre as biotecnologias explicita-se na seguinte fórmula a reter: *quando o grau de irreversibilidade de uma determinada opção se aproxima do absoluto, porque replicado ad infinitum, numa lógica copiosa e num total indeterminado de tempo e de espaço, o cálculo quantitativo entre risco-benefício torna-se insuficiente para fins decisórios*. Isto porque, de uma maneira geral, a ocorrência de uma única falha acabará por comportar graus inqualificáveis de sofrimento humano, continuamente perpetuado de geração em geração. Algo que por si é, no meu

primeira vez menos eletricidade do que a energia eólica. Nesse mesmo ano, foram encerradas três centrais nucleares norte-americanas e espera-se que o mesmo aconteça às restantes nos próximos anos.

¹⁰⁷ Citação retirada do artigo supramencionado.

entender, suficiente para que a ocorrência de um único erro supere, *de uma só vez*, a soma total das vantagens esperadas.

Gostaria aqui de me deter um pouco para evitar mal-entendidos quanto à desadequação do cálculo risco-benefício aquando da avaliação de tecnologias desta natureza. De facto, não é que esse cálculo deixe de operar. Simplesmente nele se integra a disparidade qualitativa entre risco radical e benefício imediato. (Disparidade essa que, como pudemos ver, foi tida em conta - tanto quanto sei pela primeiríssima vez - no debate ético-político da questão nuclear e que deve ser, também agora, transposta para o debate em torno da manipulação do genoma humano hereditário).

Esta assimetria entre risco radical e benefício imediato que entendo verificar-se em tecnologias com consequências desta ordem de grandeza torna-se especialmente evidente quando suportada na seguinte premissa: que o mais penoso dos sofrimentos é sempre pior do que o prazer dos melhores prazeres. Porque tomo como verdadeira a desproporção ontológica entre experiências de sofrimento *extremo* e experiências de prazer *extremo* – estas, portanto, sempre menos intensas do que as primeiras - que a possibilidade de erro, em circunstâncias de fronteira como as que estão em causa, pesará expectavelmente mais do que qualquer vantagem (talvez, até, que quaisquer vantagens) que se lhe(s) possa(m) contrapor. Ainda assim, para os que rejeitam a validade da premissa defendida, bem como a conclusão que lhe fiz depender, talvez valha a pena mencionar a experiência de pensamento de David Benatar que, num contexto diferente, porém absolutamente favorável à demonstração do ponto que pretendo defender, nos convida a «considerar a hipótese de passar uma hora sob o efeito dos mais maravilhosos prazeres em troca de uma outra hora sujeita à mais horrenda das torturas».¹⁰⁸ Em face desta escolha, é evidente que a maioria de nós estaria pronto a abdicar de qualquer que fosse a satisfação em causa apenas para escapar ao momento de sofrimento continuado. Uma decisão que, sendo maioritariamente consensual, por si põe a descoberto as insuficiências de uma reflexão puramente quantitativa (baseada numa falsa proporção de equivalência entre risco e benefício) em tecnologias cujo risco de erro, uma vez atualizado, se traduz em graus de sofrimento extremos e, ainda para mais, perpetuados de geração em geração.

108 BENATAR, David, *Debating Procreation: Is it wrong to reproduce?*, p. 49.

No seguimento deste raciocínio, sou levada a defender a opinião que tanto a utilização de energia nuclear como, também agora, o uso do CRISPR em genoma humano hereditário sejam, por princípio, recursos tecnológicos sempre mais perigosos do que benéficos. E isto ainda que, paradoxalmente, se possa provar que a variável de risco seja substancialmente menor do que a do benefício. Importa, portanto, perceber que as consequências que se seguem da ocorrência de uma única falha serão não somente catastróficas, como *repetidamente* catastróficas.

É importante sublinhar, todavia, que a manipulação de células germinativas não se trata ainda de uma prática medicinal generalizada, sendo que nem sequer é reconhecida no seio da comunidade científica. Por agora, existem métodos alternativos mais seguros e suficientemente eficazes (como a manipulação de células somáticas) para que posições como as de Church sejam, no mínimo, consideradas controversas. He, o cientista chinês que utilizou de forma inédita a tecnologia CRISPR para editar embriões humanos, foi punido com 3 anos de cadeia e submetido ao pagamento de uma pesada indemnização. E, no entanto, aqueles que se opõem, atualmente, à edição de células germinativas não são necessariamente oponentes a esta prática por princípio.

Se este tipo de manipulação conseguir eventualmente assegurar a anulação de quaisquer efeitos colaterais subseqüentes, nada mais haverá, de acordo com a comunidade científica, a objetar quanto à sua implementação. Uma posição que é, deve dizer-se, suportada num espírito pragmático perfeitamente justificado. Por um lado, erradicar-se-iam, de forma definitiva, a totalidade das doenças geneticamente transmissíveis. Por outro lado, poder-se-ia finalmente corrigir os «flagelos» da condição humana *per se*. Ou seja, eliminar todo o tipo de condicionantes biológicas que se apresentam como empecilhos à fruição plena da nossa existência, mas que são, no entanto, constituintes da mesma.

No capítulo que se segue, procurarei, perspetivar esta expectativa científica a partir de dois planos de análise distintos: um primeiro respeitante, como prometido, aos pressupostos teóricos (e culturais) que estão implícitos na adoção desta posição; um segundo, onde procurarei compreender em que se poderia traduzir uma alteração de ordem biológica como esta em termos sociais e antropológicos.

Afinal, dominar os meios tecnológicos sem compreender a proveniência dos fins a que estes servem e, sobretudo, a amplitude das suas implicações não equivale – como Heidegger repetidamente sublinhara – a uma dominação real desses meios tecnológicos. Cabe-nos a nós, portanto, começar a pensar sobre estas questões num momento em que as futuras gerações humanas poderão vir a adquirir *hereditariamente* as utopias da geração presente sem, em nenhum momento, as poderem escolher. É por isso que devemos julgar a ciência contemporânea não apenas pelos seus produtos materiais, mas também pelas suas intenções. Em qualquer destas formas, a ciência está longe de ser histórica e moralmente neutra.

1.4.1 Modernidade e pós-humanismo: identidade e contradição. O contrafactual

Depois de termos atendido às particularidades do contexto científico e tecnológico da situação presente, podemos agora concentrar-nos no contexto intelectual que pôde enquadrar a expectativa científica de utilizar o CRISPR ao serviço da conquista da imortalidade – precisamente a questão que permaneceu, até agora, deliberadamente em suspenso.

Esta expectativa expressa inequivocamente três aspetos fundamentais, embora não totalmente inusitados, da época Moderna. Em primeiro lugar, a esperança pós-humanista em querer livrar a humanidade das suas condicionantes biológicas denota a crença profundamente enraizada na nossa cultura de que os humanos não são, a um nível absolutamente fundamental, semelhantes aos animais. Apesar de toda a evidência científica – que, desde Darwin, complicou as possibilidades para a conceção de uma cognição puramente mental e independente do corpo – a crença de que as propriedades físicas e animais têm pouca ou nenhuma relevância para nós, seres racionais, levou-nos ingenuamente a acreditar na possibilidade de um futuro em que podemos viver sem os nossos corpos. Quer porque achamos que os podemos substituir por outros, menos imperfeitos porque biologicamente menos condicionados, quer porque acreditamos numa possibilidade de existência que independa de qualquer substrato físico que a suporte (Note-se que a *Neuralink*, uma das maiores empresas mundiais vocacionada para o desenvolvimento de biotecnologias, está atualmente a desenvolver interfaces entre cérebros e computadores não só com o intuito de alcançar superinteligências, mas formas de imortalidade puramente mental, através do download das mentes em estruturas virtuais).

Em segundo lugar, gostaria de evidenciar a superação da lógica necessidade-satisfação em que se patenteia o projeto pós-humanista, o qual já não pretende satisfazer a necessidade de «curar o mal», mas ambicionar «praticar o bem», tornar a condição humana «melhor do que simplesmente boa». É de notar, portanto, a possível inscrição deste projeto na ideia moderna do progresso, cujo incentivo constante à inovação é totalmente alheia à perfeita funcionalidade do objeto em causa. O facto de os ganhos na saúde e na longevidade terem produzido, no lugar de contentamento, uma urgência coletiva para mais e melhor, torna, a meu ver, o projeto do pós-humanismo um resultado expectável de uma cultura fortemente orientada para as circunstâncias alternativas do futuro, numa dinâmica coletiva de constante superação e negação das circunstâncias do presente.¹⁰⁹

Por último, é importante compreender que a alocação de grande parte dos recursos intelectuais e materiais para o setor da biologia e da ciência médica é devedora de toda uma nova consciência moderna, onde «a conservação da saúde» já não é apenas considerada desejável, mas elevada, nas palavras de Descartes, ao estatuto de «bem primeiro e fundamento de todos os outros bens da vida».¹¹⁰ No artigo *The Moral Challenges of Modern Science*, Yuval Levin procura mostrar como a ciência está longe de ser moralmente neutra. Esta é muito mais do que uma atividade desinteressada prossecutora da verdade. Pelo contrário, o avanço do conhecimento científico, Levin sustenta, baseia-se profundamente na preeminência do valor da saúde que os seus pais fundadores – Descartes e Francis Bacon - teriam vindo a defender.¹¹¹ Enquanto grande parte da comunidade científica toma como garantida a

¹⁰⁹ Se é verdade que o Homem sempre desejou superar a sua condição, nem sempre este impulso fora, como se sabe, culturalmente incentivado, ou sequer simplesmente aceite. Nunca deixa de ser surpreendente o facto de que, na génese da nossa cultura ocidental, atuasse toda uma mitologia coletiva que refreava precisamente os ímpetos volitivos da superação. Recorde-se, por exemplo, a ideia grega de ciclicidade histórica, onde a mudança era frequentemente compreendida como degenerescência e nunca como melhoria. Ou de como a idade do ouro era frequentemente reenviada para o tempo do passado. Não esquecendo ainda a ilustração mitológica do pensamento grego pré-filosófico, que irremediavelmente destinava à tragédia os que hoje seriam prontamente aclamados de heróis - como Dédalo, Ícaro ou Prometeu – por darem azo à vontade híbrida de exceder os limites da sua condição.

¹¹⁰ DESCARTES, René, *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, p.35.

¹¹¹ Bacon terá sugerido que a busca do conhecimento pelo puro conhecimento seria uma atividade «inadequada» e «despropositada», sendo que a ciência teria em si a responsabilidade última de «aliviar

prioridade (moral) de aliviar o sofrimento e de melhorar a condição humana, há que reconhecer que esta se trata, na verdade, de uma concepção de bem *restrita e historicamente enraizada* que pode perfeitamente vir a ser conflituante com outras concepções de bem em que se faça priorizar, por exemplo, o valor da integridade individual e do direito ao autogoverno. É nesta medida que pode argumentar-se que as sociedades liberais contemporâneas se deparam *pela primeira vez* com os efeitos discrepantes da preeminência do valor da saúde. Afinal, *a resolução do debate em torno das biotecnologias consistirá numa escolha das sociedades atuais entre preservar os direitos básicos da liberdade individual (conciliável com a manipulação genética em células somáticas) ou aprimorar a condição física da humanidade por inteiro (atuando diretamente nas células de embrião humano e invadindo, por conseguinte, o espaço da integridade e deliberação individual).*

Assim, se se pode dizer que o projeto do aperfeiçoamento da espécie humana é filho do seu próprio tempo - do quadro de ideias e valores pelo qual as sociedades modernas pensam e se pensam - este também é, simultaneamente, contrário ao mesmo. Contrário, se me é permitido sugerir, às ideias liberais que marcaram a emergência da mentalidade moderna, assente numa concepção de subjetividade que compreende o indivíduo num plano ontológico de absoluta autonomia epistémica e moral. (Por vezes crido tão autónomo que, como Heidegger se esforçou por evidenciar, se chegou mesmo a desconsiderar as contribuições reais da cultura, do mundo e da história no modo como este pensa, vive e decide). Neste sentido, deve salientar-se o conflito ideológico que se presta entre a prática tradicional da medicina e a mais recente expectativa pós-humanista. Não é por acaso que o princípio no qual se sustenta a cerimónia do juramento de Hipócrates continue a ser, ainda hoje, tipificado pela máxima *Primum Non Nocere* («primeiro, não pratiques o mal») - e não ainda uma versão positiva deste exato preceito. À luz dos valores liberais, esta máxima subsiste como um garante dos direitos inalienáveis das liberdades individuais, impedindo, por um lado, a possibilidade de ser infligido ao paciente quaisquer danos intencionais e proibindo, por outro, a imposição de quaisquer concepções de bem sobre o mesmo.

o Homem do seu estado natural» (citação de retirada do capítulo *The Idealism of Science* do artigo supramencionado).

Assim, pode e deve perguntar-se: o que significaria exatamente autorizar a medicina e a ciência institucional a «praticar o bem» na espécie humana? Quais as implicações de um princípio regulador desta ordem? ¹¹²

Suponha-se então, por hipótese, que o conhecimento da genética se desenvolve ao ponto de a probabilidade de risco, implicada na manipulação de células germinais, deixar de ser real; admita-se, conseqüentemente, que este tipo de intervenção possa ser perfeitamente integrada numa cultura democrática de consumo, onde agentes de decisão autónomos, eximidos de qualquer forma de coerção estatal à la *Brave New World*, a solicitam voluntariamente. E nem assim a ética do pós-humanismo deixaria de ser contrária ao princípio básico da liberdade individual. Para todos os efeitos, o que o hoje se apresenta, para uns, uma opção, cedo se tornará, para outros, uma necessidade. E a mais irreversível de todas: a hereditária.

Todas as concepções de bem, muito embora possam ter um estatuto válido de universalização, resultam necessariamente de uma contribuição coletiva, adequada dentro de certos contextos históricos e sociais. Aquelas são sempre concebidas e reconhecidas por um conjunto de Homens de um determinado tempo, que habitam um determinado lugar. Assim, o que, em alguma situação na história, se considerou desejável, foi também – parafraseando as ideias de Heidegger - invariavelmente compreendido, interpretado e alterado pelas comunidades

112 Devo dizer que a distinção conceptual entre «tratamento» e «aperfeiçoamento», que pretende evidenciar a contradição teórica entre a medicina tradicional e o projeto pós-humanista torna-se problemática quando a própria *Organização Mundial de Saúde* estabelece como definição de saúde «um estado de pleno bem-estar físico, mental e social e não apenas a ausência de uma doença ou enfermidade». Uma descrição conivente com uma prática medicinal bastante mais interventiva do que aquela que ainda é institucionalmente aceite e que denota, mais uma vez, o impasse que hoje se faz sentir entre preservar a mundividência tradicional dos valores liberais, que respeitam a integridade individual do paciente, ou transitar definitivamente para uma sociedade onde o valor da saúde se impõe sobre a inviolabilidade do indivíduo. Importa compreender que incluir o fator da socialização na nossa concepção de saúde poderá muito bem abrir a possibilidade de se modificar embriões perfeitamente saudáveis simplesmente para que estes possam escapar a qualquer tipo de desconforto social futuro (como o racismo, ou qualquer outra forma de discriminação baseada na aparência física dos indivíduos). Como aponta a filósofa bioética Françoise Baylis, esta opção poderá inclusivamente exacerbar a nossa intolerância face à diversidade e às imperfeições humanas, por fim preventivamente corrigidas de acordo com os ideais estéticos das gerações presentes.

sucedâneas. E, ainda que certas tradições possam perdurar no tempo, o mundo humano não persiste incólume às renovações geracionais, que atualizam e modificam as visões do mundo, as relações e as práticas dos seus antepassados. Para dar um exemplo concreto do que pode estar aqui em causa, certamente que parecerá impossível às sociedades contemporâneas, que se batem pela conquista de uma condição humana dispensada de envelhecer, que os jovens nobiliárquicos do século XVIII se pavoneassem, nas cortes reais, com pó de arroz e peruca branca, procurando ativamente emular a compleição dos mais velhos. Uma convenção social inequivocamente antitética ao espírito da cultura contemporânea, mas, porque possível, alguma vez atualizada.

Variações estéticas à parte, o que pretendo pôr em questão é justamente a legitimidade de uma única geração poder decidir sobre a vida, na sua expressão mais elementar, de todas as gerações que ainda estão por existir. O simples facto de termos, pela primeira vez, em mãos tecnologias que nos conferem esse poder não constitui, por si, uma licença imediata para delas fazer esse uso. Teremos nós o direito de redefinir estruturalmente o que é e o que significa ser-se humano, impondo essa mesma redefinição – concebida, lembremo-nos, num contexto cultural específico, com um sistema de ideias e de valores específicas - à totalidade dos indivíduos vindouros?

Sobre a questão do «despotismo genético» da presente geração sobre as seguintes, Leon R. Kass, cientista designado para o cargo *President's Council of Bioethics* entre 2001 e 2005, alerta, inclusivamente, para a questão do controlo social dos futuros regimes totalitários, que terão à sua disposição biotecnologias extremamente poderosas ao serviço dos interesses estatais. Todo um novo nível de literalidade, portanto, no que toca ao conceito de «engenharia social».

Todavia, poder-se-ia facilmente contraditar que o projeto do aperfeiçoamento da espécie humana está longe de corresponder a uma imposição de parecer valorativo, quer estético, quer ético, às gerações que estão por vir. Este diz apenas respeito a aspetos da ordem do biológico e do puramente factual. De modo que o plano da liberdade – alegadamente distinto do biológico – manter-se-ia absolutamente intacto. O melhoramento da espécie é algo *factualmente* bom para a totalidade dos Homens. Não vou aqui discutir a validade da oposição facto-valor que, na verdade, tem vindo a ser rejeitada até mesmo pelos

teóricos do realismo científico.¹¹³ Para efeitos da discussão, admita-se simplesmente que a objeção possa ser válida e o argumento que defendi, por conseguinte, nem tanto assim. Urge, ainda sob esta hipótese, investigar a veracidade da afirmação: será efetivamente verdade que a espécie humana beneficiaria da incrementação das suas capacidades fisiológicas? Em particular: será que a conquista da imortalidade melhoraria de forma objetiva as vidas dos humanos?

É sem dúvida difícil assinalar uma objeção verosímil no que concerne, por exemplo, à possibilidade de se conservar a força muscular dos indivíduos ao longo do tempo. Todos nós desejamos preservar a saúde, o vigor e a beleza que a juventude nos providencia e não admitilo demonstra uma total inconsciência relativamente às penas da morte e do envelhecimento. De uma perspetiva estritamente individual, deve admitir-se ser de facto absurdo rejeitar a possibilidade de um corpo e uma qualidade de vida otimizados. Contudo, é já claro que este não deve ser o ponto de vista a partir da qual a questão deve ser analisada. O aprimoramento da espécie humana diz respeito à humanidade por inteiro – não aos limites perspetivísticos das circunstâncias subjetivas de cada qual. Assim, devemos dar um passo no sentido de agilizar essa perspetiva de modo a torná-la politicamente viável. É neste sentido que escolho recorrer metodologicamente a um *uso arendtiano da faculdade da imaginação* – no sentido de conseguir perspetivar o problema partindo de um ponto de vista que não o estritamente privado ou individual.¹¹⁴

¹¹³ Como se sabe, a ciência é já compreendida como uma atividade desenvolvida por indivíduos biológicos e socialmente inseridos, onde os valores desempenham um papel fundamental no avanço deste saber (ainda que não sejam incluídos, por princípio, no interior da sua metodologia). É dado hoje como sabido que toda a teoria formal pressupõe, a montante, uma determinada visão do mundo, a qual atua diretamente nos juízos científicos e na escolha das teorias. Sendo esta questão desviante do tema presente, terei a oportunidade de discutir este tópico com maior detalhe na segunda parte da dissertação, no cap. 2.2.

¹¹⁴ Hannah Arendt baseia-se nas considerações kantianas sobre o juízo estético e, em particular, sobre o princípio *a priori* do sentir comum (*sensus communis*) a fim de desenvolver uma teoria do juízo perfeitamente acomodada a um pensar político ou representativo conducente, por sua vez, a uma agência orientada num contexto de pluralidade. Em termos sumários, o juízo reflexivo corresponde a um exercício imaginativo da cognição humana que permite superar a privacidade das condições circunstanciais daquele que julga, de modo a testar a validade universal que um determinado fim para si reclama. Como? Através da recriação (imaginada) de pontos-de-vista exteriores aos do próprio,

Só assim conseguiremos aferir a legitimidade daquilo que, em condições históricas e mundividenciais específicas, se considerou ser (talvez de forma irrefletida) universalmente desejável. Resta-nos, então, recorrer à nossa imaginação de forma a refletir cuidadosamente sobre um cenário que nos é, em quase todos os domínios, profundamente difícil de conceber. Não tenciono, por isso, inventariar a totalidade das possibilidades a que o melhoramento da espécie conduziria. O problema da existência de cenários totalmente inconcebíveis pela imaginação humana é um problema epistémico de raiz e uma limitação cognitiva com a qual todos nós temos de lidar. Assim, apenas se pretende pensar politicamente sobre a hipótese que está em causa e testar, dentro dos limites das nossas condições transcendentais, o seu grau de validade. Mesmo que estejamos, por agora, mais preparados para levantar questões do que oferecer respostas.

No ensaio *Ageless Bodies and Happy Souls*, Leon Kass aponta para o seguinte problema: «Como seriam as relações entre as diferentes gerações se nunca chegasse uma altura em que um filho superasse a força e o vigor do seu pai? Que incentivos haveria para os mais velhos cederem o seu lugar aos mais novos?» Mais à frente, acrescenta: «Ninguém pode pensar em melhorar a vitalidade dos velhos sem retardar a maturação dos novos». ¹¹⁵ No seguimento deste argumento, o cientista chega mesmo a afirmar que a conquista da imortalidade é, finalmente, incompatível com a necessidade da procriação e da renovação da espécie humana. Nesse caso, sugiro que pensem nós um pouco sobre as consequências desta alteração.

tentando então passar a pensar a partir dessas novas circunstâncias. Sem aprofundar, por agora, os detalhes da sua reflexão, proponho submeter a proposta do aperfeiçoamento da espécie humana a esta mesma experiência de pensamento, submetendo-a ao exame perspectivista a que todo o juízo reflexivo deve dar lugar.

115 KASS, Leon, *Ageless Bodies, Happy Souls*: «What would the relations between the generations be like if there never came a point at which a son surpassed his father in strength and vigor? What incentive would there be for the old to make way for the young [...] One cannot think enhancing the vitality of the old without retarding the maturation of the young».

Se, do ponto de vista evolutivo, os seres humanos tiveram, até então, um incentivo biológico para dar continuidade à renovação da espécie, o que significaria exatamente modificar esta estrutura? A possibilidade de não se manter intacta a necessidade da procriação - a qual também subjaz, no mundo humano, a instituição familiar - traria certamente consequências que superam o foro estritamente biológico. Todos os descendentes são, numa fase inicial, em tudo dependentes da entrega e do cuidado dos seus progenitores, os quais representam a expressão mais imediata e elementar de altruísmo (perdoe-se a antropomorfização) no reino animal. Na eventualidade de não mais ser necessária a procriação, que é, por si, uma das principais razões para a existência de cooperação dentro das espécies, não acabariam estes novos «humanos» por apagar, das suas interações e disposições psicológicas, quaisquer princípios de solidariedade, de preocupação e de responsabilidade pelo outro?

Não se trata aqui de querer reduzir a totalidade do mundo humano ao traço comum da biologia, mas de reconhecer que a oposição homem-animal, cultura-natureza (legada diretamente da tradição do pensamento ocidental de que Heidegger fora especialmente crítico) possa ser, esta sim, bastante mais simplista do que à primeira vista aparenta. Não pretendo, com isto, negar que somos efetivamente uma espécie excepcional. Mas a ideia da nossa excepcionalidade torna-se problemática quando negamos o facto de que grande parte da qualidade das nossas experiências deriva de um substrato corpóreo e biológico, que partilhamos com os outros animais.

O reino da cultura não se constrói, portanto, de forma independente do reino da natureza, nem o Homem se deve compreender à luz de uma conceção insular de si mesmo. Por inverso, humanidade e natureza intercetam-se numa unidade complexa e aberta quanto aos seus princípios de organização. Uma mudança na condição biológica do Homem traduzir-se-ia numa mudança necessária a nível social, antropológico e cultural. Afinal, que tipo de relações se poderíamos esperar de indivíduos imortais, igualmente fortes e saudáveis, sem qualquer ponto de degenerescência esperado? Manter-se-ia realmente justificada alguma forma de cooperação e coesão social? E o que dizer das relações privadas, do foro romântico e familiar? Estaríamos nós efetivamente dispostos a passar a eternidade ao lado das mesmas pessoas? Manter-se-ia intacta a possibilidade de se instituírem núcleos familiares?

Nenhuma resposta a estas perguntas pretende ser inequívoca. Estamos longe de poder compreender uma situação que em nada se assemelha a qualquer circunstância histórica precedente. Até certo ponto, poder-se-á admitir que a chegada do pós-humano torne

verdadeiramente consumado o «fim da história», como palco de interações humanas tal como as conhecemos. Viver a nossa finitude foi condição para quase tudo o que fizemos enquanto espécie. A consciência da morte levou-nos a criar objetos e instituições suficientemente duradouros, capazes de superar a perecibilidade da vida e da transitoriedade de ser. Dignos de imortalização, foram as obras e os feitos mais distintivos, inscritos na memória coletiva das comunidades humanas e transmitidos posteriormente de geração em geração. O desejo de tornar permanente aquilo que, por essência, é fugaz e provisório deriva desta certeza última sobre a efemeridade de tudo aquilo que é. Hannah Arendt afirmou expressamente que «toda a cultura começa com uma fabricação de um mundo que, na terminologia aristotélica, é já um *athanatidzein*, um esforço em imortalizar».¹¹⁶ Em querer fazer prevalecer o que estaria destinado a desaparecer. Assim, pode perguntar-se: o que seria do mundo humano caso a imortalidade nos estivesse dada como garantida? Haveria arte? Haveria cultura?

Sobre esta questão, não posso deixar de retomar a Heidegger e à relação que o próprio estabelece entre mortalidade e liberdade. Diz-nos o autor que o *Dasein* se vê compelido a escolher as suas próprias possibilidades frente à consciencialização de que nem tudo pode concretizar dada a sua necessária condição de mortal. Para ilustrar a relevância deste ponto, sugiro que pensemos, pelos nossos próprios termos, nas opções que fomos levados a eleger ao longo da nossa vida. Pensemos, por exemplo, no momento em que decidimos ingressar num curso específico, escolher um determinado emprego, constituir família com uma certa pessoa, viajar para um dado local, etc., e coloquemos a seguinte questão: devem-se a totalidade destas decisões exclusivamente às preferências e inclinações naturais de cada um, ou expressam elas, ocultamente, uma consciência permanente sobre a passagem irrevogável do tempo? Não me parece de todo implausível que um dos principais motivos para nos lançarmos à inconveniência de optar por um caminho em detrimento de outro – um dos maiores e mais pesados fardos da condição de se ter livre-arbítrio – se deve ao facto de sabermos que as opções de que dispomos são limitadas, porque assim o é o tempo de que dispomos.

A possibilidade da escolha, tal como a conhecemos, com toda a sensação de perda que em si comporta e pela natureza dilemática de que se constitui, é a possibilidade que em si encerra, se não a prova, pelo menos a experiência última do livre-arbítrio. Mas, onde (praticamente) tudo se torna concretizável, também a possibilidade da escolha se torna (praticamente)

¹¹⁶ ARENDT, Hannah, *Thinking Without a Banister, Culture and Politics*, p.188 : «All of culture begins with this kind of world making, which in aristotelian terms is already an *athanatidzein*, a making-immortal».

dispensada. Alterar a semântica relevante do que significa ser uma «escolha» equivaleria, por conseguinte, alterar o conteúdo da expressão mais íntima e privada do que significa ser-se livre. Uma vida imortal implicaria, talvez quase necessariamente, a igualitarização de todas as nossas experiências. As opções deixariam de ser aquilo que, por natureza, são: dilemas, momentos de ponderação e hierarquização preferencial, que nos catapultam para uma lógica de ação orientada e de busca de sentido individual.

Foram muitos os filósofos (de entre os quais, também Heidegger) que consideraram a noção do “eu” como refração das escolhas que um determinado indivíduo elege ao longo da sua vida (opondo-se assim, para usar a terminologia do nosso autor, à «inautenticidade das possibilidades [anónimas e não eleitas] do *Man* quotidiano»). Independentemente de ser ou não isto verdade, não podemos deixar de questionar em que se traduziria na prática uma sensação psicológica - e efetivamente real - de que não teríamos de fazer escolhas *de facto*, uma vez que a passagem do tempo em nada nos privaria. Talvez perdêssemos efetivamente uma parte constituinte (e, segundo a tradição filosófica ocidental, a *mais* constituinte) da nossa própria identidade pessoal.

Para mais, a hipótese de se vir a generalizar uma letargia volitiva nestes imaginários seres imortais parece-me também fortemente plausível. O que estariam estes indivíduos realmente dispostos a realizar na ausência da pressão da passagem do tempo, quando até nós, seres mortais, com vidas limitadas e estruturalmente perecíveis, chegamos frequentemente a sentir o apelo de tudo adiar?

Na ausência de respostas a todas estas perguntas, julgo que, mais do que discutir a democratização do acesso aos meios para que nos tornemos, conjunta e irmãmente, pós-humanos, urge pôr em questão a desejabilidade deste mesmo fim, exercendo a nossa capacidade imaginativa para refletir sobre quem somos e sobre quem nos queremos tornar. Acima de tudo, torna-se relevante compreender a génese das nossas representações sociais, das crenças de que participamos e dos desejos que coletivamente alimentamos de modo a poder propriamente avaliá-los e questioná-los com a devida equidistância. Urge, finalmente, discuti-los de forma isenta e clarividente junto dos nossos pares, em plena esfera pública. Ou o que ainda resta dela. É neste sentido que defendo que o projeto da hermenêutica heideggeriana, de modo a oferecer-nos não apenas uma base de reflexão às nossas práticas coletivas, mas uma agência deliberada que responda aos desafios existenciais que tais práticas alevantam, deverá ser complementada com uma teoria do juízo. Uma teoria, portanto, que tome em consideração a situação hermenêutica, isto é, as circunstâncias históricas e

particulares em que todo o sujeito se encontra, e que, uma vez delas consciente, se esforça por transcender as limitações que contingentemente circunscrevem o seu modo de pensar e de agir. Hannah Arendt vem, por isso, ao encaixo de Heidegger.

II - De Heidegger a Arendt

2. A Pluralidade antes da Metafísica: a invenção do novo espectador

*O comportamento teórico frente ao mundo deriva da [nossa] ocupação com as coisas que estão à mão. [...] A descoberta teórica dos entes intramundanos é baseada na experiência de ser-no-mundo.*¹¹⁷

-- Heidegger, *Sein und Zeit*

*A região do pensamento não terá mais de se situar além e acima do espaço e do tempo humanos [...]. [Porque] o mundo das aparências se insere no pensamento, [...] o eu-pensante nunca deixa completamente o mundo das aparências.*¹¹⁸

-- Arendt, *The Life of the Mind*

*Estamos inclinados a pensar que, de modo a julgar o espetáculo, precisamos primeiro de ter um espetáculo – que o espectador é secundário ao ator.*¹¹⁹

-- Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*

117 HEIDEGGER, Martin, *Being and Time*, §69, p. 321 «The theoretical mode of behavior toward the world arises out of circumspect taking care of things at hand. [...] The Theoretical discovery of innerworldly beings is based upon being in the world».

118 ARENDT, Hannah, *The Life of The Mind*, pp. 208-210: «The region of thought would no longer to be situated beyond and above the world and human time. [...] The world of appearances inserts itself into thought [...], the thinking ego obviously never leaves the world of appearances altogether».

119 ARENDT, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p.61: «We are inclined to think that in order to judge a spectacle you must first have the spectacle – that the spectator is secondary to the actor».

2.1. O pensamento de Heidegger na Teoria Política de Arendt. O elogio da contingência e do caráter não-teleológico da ação

Antes de me concentrar na filosofia de Hannah Arendt, gostaria de assinalar algumas linhas gerais que evidenciem a sua afinidade teórica com as principais teses defendidas por Heidegger, sendo que o pensamento da autora fora inegavelmente influenciado pelas contribuições da fenomenologia hermenêutica. O projeto heideggeriano providencia, a meu ver, uma base teórica a Arendt em três aspectos gerais que terei a oportunidade de desenvolver com o devido detalhe. Por agora, enuncio-os sumariamente.

Em primeiro lugar, a identificação do fenómeno do subjetivismo, acentuado ao longo da história da metafísica ocidental (que é, para Heidegger, uma história de mentalidades tendencialmente antimundanas, centradas numa noção de subjetividade supostamente autónoma e ontologicamente diferenciada da restante realidade), permitiu a Arendt discernir os preconceitos ontológicos de uma tradição teórica que, segundo a sua perspectiva, dirimiu consecutivamente a dignidade da política e do mundo da pluralidade humana.

Por sua vez, a reafirmação de Heidegger sobre o primado da estrutura pré-teórica do ser-no-mundo constitui o pressuposto epistémico e ontológico que claramente antecipa, no pensamento de Arendt, a priorização ontológica do mundo prático das relações humanas frente à metafísica. Baseando-se nas considerações da fenomenologia hermenêutica, que compreendem a verdade do Ser como uma sequência de “aí” inevitavelmente parciais e finitos, Arendt pôde ainda encontrar a dignidade ontológica dos assuntos humanos e da realidade concreta na sua radical contingência e efemeridade, abdicando, por conseguinte, de qualquer fundamento metafísico que os eximisse dessa natureza. Agora, é o «mundo das aparências» - termo pejorativo que tradicionalmente servira para designar a realidade quotidiana dos assuntos humanos – aquele que se constitui como fundamento ontológico da própria metafísica, na medida em que é da experiência prévia e pré-temática de ser-no-mundo que todo pensamento se vê possibilitado.

Em terceiro lugar, a tese mais tardia de Heidegger sobre a relação entre a subjetivação metafísica do real e a crescente vontade humana de o dominar em função dos seus interesses serviu de antecâmara para Arendt desenvolver uma teoria da ação concebida em termos não-teleológicos. Isto é, uma ação cujo fim se encontra já em si mesma, no simples ato de agir, e que não é, por isso, subordinada a qualquer *telos* previamente definido ou exterior à sua própria performance.

Dito isto, deve esclarecer-se que, se algumas das teses heideggerianas enquadraram indelevelmente a evolução do pensamento da autora, nem por isso podemos perder de vista o caráter transformador e criativo da sua apropriação. Com efeito, Arendt serve-se de Heidegger de uma forma muitíssimo «agonística» - para empregar o termo de Dana Villa, que é tão certo na sua caracterização. De facto, a autora reinterpreta o pensamento heideggeriano de modo a trazer à luz uma série de problemáticas que o próprio Heidegger, partilhando alguns dos pressupostos da tradição que criticara (lá chegaremos), foi incapaz de desenvolver. Temas como a natureza do político, da ação e da dignidade da esfera da pluralidade permaneceram, para este autor, finalmente depreciados, relegados que foram para o domínio do «ôntico» - da verdade meramente parcial do Ser. Se Heidegger distingue o ôntico (o estado descoberto do ente na realidade visível e quotidianamente testemunhada) do ontológico (o horizonte de possibilidades [históricas] não atualizadas, que transcende a positividade ôntica da realidade dada), Arendt contraria essa distinção, dignificando assim o estatuto da política e da realidade concreta. *Precisamente porque o Ser só o é porque se manifesta no «aí», i.e. no mundo das aparências, onticidade e ontologia estão não somente relacionadas (como Heidegger defendera), mas são, tudo indica, uma e a mesma coisa. Para Arendt, ainda mais do que para Heidegger, Ser é aparecer.*

Esclarecido o que considero serem os principais contributos da filosofia do anterior filósofo no pensamento político da autora sobre a qual agora me verso, gostaria ainda de fazer uma última consideração quanto à natureza do seu projeto filosófico: reconheço e assumo a suspeição que imediatamente se alevanta face à metodologia do seu empreendimento intelectual. Partindo, embora de forma subentendida, dos pressupostos desenvolvidos pelo pensamento fenomenológico heideggeriano (nomeadamente, a primazia da nossa situação hermenêutica ou histórica em cada ato de interpretação), Arendt é levada a visitar a tradição intelectual do ocidente como um todo, de forma a poder compreender as «condições contemporâneas do pensamento» e da ação. Ora, num contexto em que a especialização e a compartimentação do conhecimento são consideradas condições necessárias para a honestidade intelectual e rigor epistémico, empreendimentos de teor generalista como estes tenderão a ser fortemente desencorajados e, não poucas as vezes, legitimamente desencorajados. A defesa que faço para Arendt não será diferente da que fiz para Heidegger. Ambos os autores compreendem que a nossa dívida para com o passado é demasiado premente para não tentarmos compreendê-lo o mais latamente possível - mesmo que tal signifique abdicar de algum detalhe analítico. Para Arendt, está em questão compreender a

razão pela qual a dignidade da política, da pluralidade e da esfera pública caíram em esquecimento. Interessa-lhe, sobretudo, reverter esse processo, tornando consciente os pressupostos que adquirimos culturalmente sem, no entanto, nos termos apercebido disso.

Recordemos a crítica de Heidegger à epistemologia tradicional, com ênfase na sua expressão moderna, onde a retirada do «sujeito do conhecimento» do mundo que o envolve e o afeta se torna mais evidente do que nunca (cap. 1.2). Faça-se agora uma transposição direta para Arendt, autora que repetidamente salienta o facto de que, ao longo da história da tradição filosófica, se tenha suposto o filósofo/«espectador» necessariamente apartado da realidade mundana e, ao contrário do «ator», dotado de um ponto de vista de absoluta imparcialidade sobre a realidade porque abnegado dos interesses do mundo quotidiano.¹²⁰ O paralelo que pretendo aqui salientar é claro: antes de Arendt, é Heidegger quem começa por identificar e contrariar este pressuposto epistémico historicamente consolidado.

Duvidando sobre a possibilidade de o primeiro encontro do Homem com o mundo ser de natureza puramente cognitiva, teórica, ou contemplativa, o autor coloca o «sujeito do conhecimento» numa situação de irremediável envolvência e afeição com o mundo. Assim, a estrutura ontológica-existencial do *Dasein* é, para Heidegger, o cuidado [*Sorge*].¹²¹ Três distintos momentos estão implicados nesta estrutura: 1) o «estar-atirado» [*Geworfenheit*], que enfatiza o facto de o *Dasein* estar desde sempre inserido num mundo que possibilita a sua existência, mas cujas condições ele não controla; 2) a «projeção» [*Entwerfen*] do *Dasein* para as suas possibilidades futuras e ainda não atualizadas (estas voluntárias, mas, mais uma vez, possibilitadas pelas circunstâncias históricas e culturais para as quais fora, involuntariamente, atirado); 3) a «queda» [*Verfallenheit*], termo que pretende designar a absorção do *Dasein* nas

120 Ver, por exemplo, ARENDT, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p.55; *The Life of the Mind*, p.93.

121 HEIDEGGER, Martin, *Being and Time*, §41.

atividades do quotidiano, que o faz esquecer-se das suas possibilidades em aberto, uma vez imerso na «interpretação pública do mundo» e no «tagarelar quotidiano».¹²²

Ora, é esta última ênfase num *self* cuja autenticidade se presta em aberta oposição com o mundo público e dos afazeres quotidianos que por si representa uma marca profundamente antitética em relação ao pensamento arendtiano. Arendt chegará mesmo a denunciar o carácter subjetivista da filosofia de Heidegger, a qual entende perpetuar, em última análise, a tradicional depreciação do mundo e da esfera dos assuntos humanos.¹²³ Tal como Heidegger identificara, na filosofia antimetafísica de Nietzsche, o expoente e a essência do próprio pensamento metafísico (na medida em que é neste autor que a vontade do sujeito se torna a única e absoluta lente interpretativa do real), também agora Arendt veria no pensamento antissubjetivista de Heidegger a expressão última e acabada do subjetivismo que o próprio criticara.

No entanto, é necessário reconhecer que a noção heideggeriana do *self* não deixa de ser importantemente descentrada. Não devemos ignorar que, «como autêntica possibilidade de ser si-mesmo», Heidegger considera que o *Dasein* «já tenha de ter caído originariamente fora de si e para o mundo, absorvido no estar-com-o-outro».¹²⁴ A autenticidade da sua revelação não pode pura e simplesmente eximir-se da publicidade e das condições a que foi atirado. Pelo contrário, a sua liberdade, a sua projeção frente às possibilidades abertas do futuro, é sempre uma liberdade-no-mundo, uma projeção que é possibilitada a partir das circunstâncias do «aí». É nesse sentido que o seu modo de ser é um modo de ser fático, ou seja, uma existência cujas possibilidades são necessariamente baseadas na situação mundana em que se encontra.

Assim, se esta facticidade o condiciona, na medida em que estabelece os termos a partir dos quais se dá a sua liberdade, é também sobre ela que Heidegger faz depender a concretização da liberdade humana. Tal como já foi dito, na ausência de um mundo ou de um contexto que o

122 *Ibid*, §35. A suspeição de Heidegger relativamente ao domínio do público deve-se ao facto de este poder levar o *Dasein* a cair na mesma cilada em que, no seu entender, a tradição metafísica caiu. Isto é, a tendência em substituir a verdade ontológica do Ser pelo domínio do ôntico, convencida de que o que é visto constitui a revelação completa da verdade do Ser (cap.1.3).

123 ARENDT, Hannah, *What is Existenz Philosophy?*, p.50.

124 HEIDEGGER, Martin, *Being and Time*, §38, p.134: «As an authentic potentiality for being a self, *Dasein* has initially always already fallen away from itself and fallen prey to the world, [...] absorbed with being- with-one-another».

integrasse, nunca o *Dasein* poderia realizar-se autenticamente, isto é, apropriar-se criativamente das circunstâncias presentificadas para se projetar no futuro do possível.

Esta observação é por si só suficiente para dirimir dois legados matriciais da história da filosofia: 1) a noção de liberdade como expressão de uma vontade autónoma, baseada numa subjetividade autossuficiente que antecede a experiência de ser-no-mundo; 2) a noção de natureza humana, onde é esperado indexar-se as possibilidades comportamentais do Homem, abstraindo-o de quaisquer considerações sobre o espaço e o tempo em que se encontra.

As semelhanças com Arendt são já notórias. Diz-nos a autora que «a existência humana, como existência condicionada, seria impossível sem a existência das coisas». ¹²⁵ Como Heidegger, também a autora rejeita a noção de uma natureza humana imutável, independente do contexto e das transformações dadas ao longo tempo. Por isso, afirma: «além das condições nas quais a vida é dada ao Homem na Terra e, até certo ponto, a partir delas, os homens criam constantemente as suas próprias condições». ¹²⁶ De tal modo que não se pode falar de «natureza», mas apenas de «condição humana».

Por outro lado, é justamente o reconhecimento de Heidegger para com a pluralidade e o mundo humanos como condições necessárias à construção do *self* que serve de base para Arendt desenvolver uma conceção de liberdade que já não acontece na interioridade do indivíduo, confrontado com a sua «radical autonomia» e impulsionado ao momento da escolha (como Heidegger ainda sustenta), mas que é *apenas* experienciada intersubjetivamente, em plena esfera pública e na companhia dos outros. Dito simplesmente: no momento de desenvolver uma conceção fenomenológica da liberdade, Arendt leva às últimas consequências as implicações que se prestam de uma noção heideggeriana da existência como existência-no-mundo.

A autora questiona finalmente a prioridade da vontade do indivíduo como causalidade autónoma - i.e, como ato cognitivo do sujeito que, guiado pela sua razão, elege um propósito que fenomenaliza pela ação que lhe faz corresponder – e insiste, por inverso, nas dimensões

125 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 9: «Because human existence is conditioned existence, it would be impossible without things».

126 *Ibid*: «In addition to the conditions under which life is given to man, and partly out of them, men constantly create their own, self-made conditions».

mundanas, contingentes e fundamentalmente intersubjetivas da liberdade. Para empregar as suas palavras: «Apesar da vasta influência que o conceito de liberdade interior, não-política, exerceu na tradição do pensamento, parece-me seguro dizer que o Homem nunca saberia nada sobre liberdade interior não tivesse antes experimentado a liberdade enquanto realidade mundana e tangível. Nós começamos a tomar consciência da liberdade ou do seu oposto na nossa relação com os outros, não na relação com nós próprios». ¹²⁷

Do ponto de vista do senso comum, não é difícil compreender como o pensamento e a abstração teórica possam ser derivados de uma experiência implícita e pré-reflexiva de estar no mundo. (A fenomenologia chamará a esta dimensão prioritária da experiência face à reflexão de «consciência pré-reflexiva». Isto é, uma consciência que existe como experiência, antes de o sujeito ser capaz de a tomar como objeto de reflexão). O que se torna, talvez, significativamente mais desafiante é compreender a razão pela qual grande parte do pensamento filosófico ocidental escolheu ignorar essa prioridade ao depurar a dimensão do mental do domínio do corpo e da intersubjetividade. Mais especificamente, interessa-nos agora compreender por que razão terá sido a experiência mundana da liberdade convertida num fenómeno de absoluta «autonomia racional», exonerada da suposta «heterogenia» das circunstâncias exteriores.

Segundo a interpretação da autora, são vários os motivos pelos quais a liberdade enquanto fenómeno experienciado na nossa relação com o mundo e com os outros causassem não só frustração à filosofia, como aos próprios Homens. A razão de maior prende-se com a incapacidade de o indivíduo exercer a sua soberania num mundo que é plural por definição. ¹²⁸ Um mundo cujos acontecimentos se desenrolam à margem da nossa vontade e onde os efeitos das nossas ações raramente correspondem à intenção que originalmente as motivara. Um mundo onde os nossos projetos individuais são recorrentemente gorados pela intromissão de outros atores, com desígnios que se sobrepõem aos nossos e que, não raras as vezes, interpretam o significado das nossas ações de formas que escapam impiedosamente ao nosso controlo. Ora, em clara discrepância com o mundo da pluralidade - o mundo onde impera a lei

127 ARENDT, Hannah, *Between Past and Future, What is Freedom?*, p.148: «Despite of the great influence the concept of an inner, nonpolitical freedom has exerted upon the tradition of thought, it seems save to say that Man would know nothing of inner freedom if he has not first experienced a condition of being free as a worldly and tangible reality. We first become aware of freedom or its opposite in our intercourse with others, not with the intercourse with ourselves».

128 Ver, por exemplo, *Ibid*, p.163-164.

da «imprevisibilidade infinita» - surge, incólume, a esfera da interioridade subjetiva, onde a soberania e o autodomínio se nos apresentam plenamente assegurados. É sob esta luz que Arendt interpreta o desvio da filosofia para o domínio da interioridade: na ânsia de escapar à imprevisibilidade e à aleatoriedade do mundo da pluralidade, bem como ao caráter não-soberano e ilógico da ação que nele se presta, a filosofia substituiu a liberdade política (a experiência da liberdade em pluralidade) pelo *liberum arbitrium* (o sentimento da liberdade como vontade interior).¹²⁹ No entanto, se isto pode servir de hipótese explicativa para o tradicional desprestígio do mundo da pluralidade e dos assuntos humanos no cerne da atividade filosófica, não explica, todavia, o seu afastamento relativamente ao domínio do corpo e da realidade concreta.

Uma possível resposta a esta questão já terá sido desenvolvida, embora não de forma completamente evidente, ao longo dos capítulos precedentes. Conhecemos já a tendência humana historicamente reafirmada (e, possivelmente, universal) em negar a sua finitude, a sua propensão em encontrar sentido no imutável e no imperecível, destinando ao absurdo o que é transitório e inevitavelmente efémero. Ora, transitório e efémero é o corpo e a realidade apreendida pelo mesmo. Resgatando-os do seu caráter contingente, os filósofos encontraram na esfera das Ideias, do *nous* e do espírito, a fundamentação imperecível e atemporal de um mundo e de um corpo que são, muito naturalmente, destinados à perecibilidade.

Esta ideia de que existe um fundamento exterior ao mundo concreto - «mundo das aparências» - foi de facto central no desenvolvimento do pensamento metafísico e marcou, como Arendt denota, toda uma história das mentalidades.¹³⁰ É exatamente neste contexto que compreendo dever interpretar-se a ascensão da subjetividade ao estatuto de fundamento ontológico e epistémico de toda realidade. Apenas esta, na sua interioridade inabalável, poderia ser compreendida como lugar de acesso privilegiado à tranquilidade contemplativa do mundo transcendente, blindado da transitoriedade terrena, cujas verdades que lhe dizem respeito seriam necessariamente parciais e condenadas à deterioração da passagem do tempo.

A esta mundividência que caracteriza os primórdios da filosofia - a atividade teórica que, na sua origem, valorizara a contemplação solitária da verdade do eterno, ao mesmo tempo que desqualificara toda a forma de envolvimento com os assuntos mundanos -

129 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, pp.233-235.

130 ARENDT, Hannah, *The Life of The Mind, Vol.1 Thinking*, p.24.

Arendt fez contrastar a mundivisão grega pré-filosófica. Segundo a autora, antes da descoberta do caminho da contemplação, os gregos reconheciam que os Homens, na sua estrita individualidade, seriam, pelo contrário, prisioneiros da sua condição mortal. Estes apenas lograriam aproximar-se da perpetuidade do cosmos uma vez que inscrevessem os seus atos e as suas palavras na memória coletiva da esfera pública. Seria, portanto, através do exercício da liberdade política, em plena pluralidade, que os Homens entendiam poder abrir as portas da imortalidade. O desfecho da narrativa que Arendt nos conta é a de que o advento da filosofia viera precisamente desacreditar a possibilidade de uma imortalidade terrena, mundana e plural. Transferindo a experiência da eternidade para o interior da razão/alma humana, de então em diante os Homens deveriam, em solidão, e afastados das preocupações circunstanciais da urbe, ascender ao plano último e contemplativo da imutabilidade do Ser.¹³¹

Heidegger, por sua vez, pôs em causa a compreensão filosófica do Ser como ideia estática e imutável. Como sabemos, o autor interpreta a história da metafísica como a história do esquecimento da verdade historial (mundana) do Ser.¹³² Assim, se o pensamento metafísico - mais do que transcender a transitoriedade e a finitude de tudo o que é - se esforça por negar um estatuto ontológico à realidade que assim se apresenta, torna-se evidente como Arendt, depois de Heidegger, pôde procurar na tradição filosófica os preconceitos metafísicos para com a contingência do mundo humano, da ação e da própria liberdade. Nas suas palavras: «a nossa tradição filosófica é praticamente unânime em sustentar que a liberdade começa a partir do momento em que os Homens abandonam a esfera da vida política habitada pela multidão, e que essa mesma liberdade não é experimentada em associação com os outros, mas na relação com o próprio eu».¹³³

Arendt entrega-se à tarefa de identificar os motivos da deterioração da dignidade da política (de que hoje somos claramente herdeiros). É, portanto, com o propósito de compreender a evolução das nossas mentalidades, de descobrir o sistema de valores e de ideias pelo qual pensamos e agimos, que a autora se versa, como Heidegger, sobre a história da tradição intelectual em que se insere.

131 Ver ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, pp.17-20 e *Between Past and Future, The Concept of History*, pp. 43-44.

¹³² HEIDEGGER, Martin, *Being and Time*, §75.

133 *Ibid*, p. 157: «Our philosophical tradition is almost unanimous in holding »that freedom begins where men have left the realm of political life inhabited by many, and that it is not experienced in association with others but in intercourse with one's self.

Devo dizer que me parece ser bastante secundário se a autora consegue, ou não, descrever o processo histórico *de facto* pelo qual o desprestígio do político foi sendo interiorizado como marca da nossa cultura. Significativamente mais relevante é o seu esforço heurístico em encontrar razões, identificar problemas, dar resposta a uma série de impasses com que uma cultura profundamente centrada no valor do indivíduo, enquanto entidade atomizada, se confronta. A sua perspetiva histórica das ideias permite-nos fundamentalmente abrir novas linhas de debate, novas esferas de agência. Antes ainda de o procurar fazer (cap. 2.2 e 2.3), é necessário descrever mais detalhadamente o que Arendt compreende ser a tradição intelectual do Ocidente.

A par do advento da filosofia, os primórdios do Cristianismo (Paulo) foram, segundo a autora, um fator decisivo na transformação da experiência da liberdade pública como vontade interior. A ética cristã começou por defender que o caminho da libertação se revelaria apenas a quem quer que renunciasse ao mundo, podendo assim abrir-se ao desenvolvimento da sua espiritualidade. Arendt assinala, nesse sentido, a moralidade marcadamente antimundana do Cristianismo primitivo como um dos primeiros marcos de uma conceção subjetivista da liberdade, que predominaria ao longo dos séculos subsequentes.¹³⁴ Liberdade [«freedom»] e livre-arbítrio [«free-will»] tornaram-se, desde então, termos indiscerníveis e convertíveis entre si.

Ora, esta ênfase na separação do sujeito (como alma individual) em relação ao mundo e, sobretudo, o apelo à entrega a uma vida interior de absoluto desapego para com os assuntos mundanos (Louis Dumont caracterizaria o Cristianismo como uma união de indivíduos «numa comunidade que caminha na terra, mas que tem o seu coração no céu»¹³⁵) permitiu que se estabelecesse uma radical dicotomia entre o Homem sábio e contemplativo, voltado para a sua interioridade subjetiva, e os Homens não esclarecidos, cegos e prisioneiros das ocupações quotidianas.

134 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, pp. 74-75.

135 DUMONT, Louis, *Ensaio Sobre o Individualismo: Uma Perspetiva Antropológica sobre a Ideologia Moderna*, p. 41.

As consequências deste princípio, abraçado desde logo nos primórdios da Filosofia e do Cristianismo, são para Arendt, bastante claras: primeiro, possibilitou a distinção entre governantes e governados, deitando por terra a ideia da igualdade (*isonomia*) até então pressuposta entre aqueles que participavam na governação da esfera pública ¹³⁶; depois, permitiu subordinar a realidade do mundo humano aos ideais da metafísica, a qual, a partir da sua posição epistemicamente privilegiada, e absolvida do envolvimento com as ocupações mundanas, ditaria o fim em relação ao qual o comum dos Homens se deveria direcionar. Fim esse cuja postulação subentenderia, claro está, um completo ignorar dos efeitos imprevisíveis da realidade plural humana, onde para todo o início é impossível antever-se um fim perfeitamente delimitado.¹³⁷

É, pois, quando a ação é subordinada à teoria - isto é, quando o seu valor é dependente da concretização de um fim exterior a si mesma e previamente definido - que a sua autonomia, enquanto fenómeno que se dá no mundo e em plena pluralidade, se vê comprometida. Neste caso, o agir é substituído pelo fazer: a *praxis* é convertida em *poiesis*.

Para perceber exatamente o significado desta afirmação devemos deter-nos na distinção que se presta entre as duas atividades, agir e fazer, no interior da filosofia de Arendt. A distinção remonta evidentemente a Aristóteles e é nela que a autora se baseia para sublinhar a possibilidade de um agir que não tem outro fim que não a concretização de si mesmo. Isto é, de um agir que, ao invés de seguir uma série de etapas intermédias para concretizar um objeto previamente definido (como acontece na *poiesis*, i.e., da atividade da fabricação), aceita *ab initio* a imprevisibilidade do mundo plural em que se atualiza. É nesta medida que a ação, ao contrário da fabricação, não tem outro propósito que não o próprio ato de agir: «o meio de alcançar um fim», Arendt afirma, «já será em si o fim». ¹³⁸

A intenção de Arendt é clara: reafirmar a autonomia ontológica do mundo humano face ao pensamento metafísico que, historicamente, tendera a converter a ação - assim como a realidade em que a mesma se atualiza - como mero meio ao serviço dos fins previamente contemplados. Como tal, se Arendt se apropria da distinção aristotélica para fundamentar a sua interpretação sobre a ação e sobre o estatuto ontológico do mundo humano, mais não é

136 ARENDT, Hannah, *Between Past and Future, What is Authority?*, pp. 117-118;

137 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p.222.

138 HANNAH, Arendt, *The Human Condition*, p. 207: «[in action] the means to achieve the end would already be the end». Cf. distinção aristotélica entre *praxis* e *poiesis* em: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Livro VI, 1140b5.

do que para ultrapassá-la. Isto porque, muito embora possa distinguir efetivamente a ação [*praxis*] da produção [*poiesis*] – ou seja, o agir do fazer – Aristóteles perpetua, não obstante, a subordinação da *praxis* ao serviço de um fim exterior à mesma: a realização do «supremo bem». Nas palavras do próprio, «o fim da perícia política é o fim supremo e [...] a maior das suas preocupações é fazer os cidadãos tais que se tornem excelentes e capazes de ações admiráveis». ¹³⁹ Ora, é justamente a ideia de bem que confirma ao filósofo a sua supremacia em relação à *polis*, compreendendo-a melhor do que esta se compreende a si mesma. A superioridade da *vita contemplativa* sobre a *vita activa* torna-se aqui novamente reafirmada: só o filósofo - e nunca o cidadão - pode contemplar o bem supremo, ideal regulador da vida boa e meritória. ¹⁴⁰

É então em *The Human Condition [A Condição Humana]* que Arendt mais se dedica a pôr a descoberto as qualidades contemplativas e antipolíticas da filosofia política aristotélica. Nela, a ação perde de novo a sua autonomia. Subordinada aos fins metafisicamente postulados, a ação acaba por adotar novamente o modelo teleológico da *poiesis*, já anteriormente reiterada por Platão: em Aristóteles, a política trata-se novamente de um instrumento colocado ao serviço dos ideais designados pela filosofia. ¹⁴¹ Assim, a despeito da inovadora distinção aristotélica entre ação não-instrumental [*praxis*] e fabricação [*poiesis*], a qual estabelecera inclusivamente a superioridade da primeira frente à última, não obstante, a autora considera que Aristóteles se inscreve numa doutrina de continuidade, contribuído ele mesmo para a institucionalização de uma concepção da política baseada nos termos meios-fins, que reitera a dependência ontológica do mundo humano face a uma fundamentação metafísica, exterior a si.

Qual é então o problema do modelo teleológico ou poiético da ação e porque é que Arendt depende tanta energia em criticá-lo? Em termos gerais, pode dizer-se que este modelo traz consigo dois problemas de maior: em primeiro lugar, exclui ao comum dos Homens a possibilidade de iniciar algo de absolutamente novo, na medida em que as suas ações são sempre justificadas e interpretadas à luz de um *telos* que já foi, desde o início, determinado e, mais ainda, determinado por outros. Em segundo lugar, minimiza o valor e a importância do mundo objetivo, tradicionalmente relegado ao estatuto de «mundo das aparências» e cuja

139 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Livro I, 1099 a30.

140 Ver *Ibid*, Livro X.

141 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, pp.195-196.

verdade se viu consecutivamente reenviada para os postulados da *vita contemplativa*. Arendt vê, na tradição metafísica ocidental, uma forte ameaça à dignidade e à subsistência da realidade concreta. Como é levada a constatar, «os esforços conceptuais para encontrar algo para além das aparências sempre acabaram em violentas invetivas para com essas “meras aparências”». ¹⁴²

Deixando, por agora, de lado este último problema, vou concentrar-me na primeira parte da questão mencionada: a noção arendtiana de liberdade, aparentemente incompatível com a realização dos postulados metafisicamente estabelecidos.

Ora, a noção de uma possibilidade humana de «iniciar algo de radicalmente novo», tal como Arendt a sustenta, é baseada, como é comumente conhecido, na compreensão de Santo Agostinho sobre a natalidade humana: porque o homem é um *initium*, consciente do seu aparecimento num universo que necessariamente lhe pré-existe, o homem pode iniciar - dar lugar a algo de absolutamente novo. ¹⁴³

Ciente do seu poder iniciatório, o Homem torna-se um ser livre, sendo essa a capacidade que Arendt entende ter sido recorrentemente ameaçada ao longo da tradição intelectual. No entanto, mais relevante que o contributo de Agostinho, talvez tenha sido mesmo o de Kant. É este o autor que sustenta a possibilidade de o sujeito «romper com a causalidade enquanto mecanismo da natureza», sustentando que o interesse prático da razão (i.e. o interesse de ser livre) não necessita de qualquer demonstração teórica que a comprove. ¹⁴⁴ Kant reserva para o domínio da razão prática uma margem de autonomia face à teórica, abrindo caminho para a possibilidade humana de começar algo de forma espontânea, independente de qualquer fim previamente determinado. A liberdade não se trata, portanto, de uma simples possibilidade de escolha entre diferentes fins, mas de «um poder de iniciar espontaneamente» ¹⁴⁵, que nenhum fim tem vista.

É neste sentido que a autora considera Kant «o único dos grandes filósofos a reservar para a questão “O que devo fazer?” a mesma dignidade das questões especificamente filosóficas: “O

142 ARENDT, Hannah, *The Life of the Mind*, Vol.I *Thinking*, p.24: «Conceptual efforts to find something beyond appearances have always ended with rather violent invectives against “mere appearances”».

143 ARENDT, Hannah, *Between Past and Future, What is Freedom?*, p.167.

144 KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Prática*, A9-10.

145 KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, B476.

que posso saber?” e “O que posso esperar”?).¹⁴⁶ A par da sua ênfase no primado da razão prática sobre a teórica, é particularmente relevante o reconhecimento que este autor reconhece a presença dos outros como condições necessárias à própria atividade solitária e contemplativa do pensamento.¹⁴⁷ Ao longo da sua obra, Arendt torna várias vezes claro a sua admiração para com as «ideias revolucionárias» de Kant. E, no entanto, nem por isso este esteve isento de alguns dos pressupostos ontológicos que Arendt identifica na tradição intelectual do Ocidente - assim como Santo Agostinho.

Tanto o filósofo prussiano como, muito antes, o teólogo de Hipona associam o fenómeno da liberdade à faculdade da vontade, que é, para Arendt, inevitavelmente antipolítica. A noção kantiana de «vontade autónoma», bem como a noção de «livre-arbítrio» em Agostinho, excluem a pluralidade humana da noção de liberdade que lhes é auferida. Isto porque, como já sabemos, quando tornada vontade, a liberdade deixa de corresponder a uma experiência no mundo e na relação com os outros para se converter, inversamente, numa disposição interior, abstraída da realidade plural dos Homens (a realidade que é, em Kant, atinente à «vontade heterónoma» - a vontade que é condicionada por circunstâncias exteriores ao sujeito racional individualmente considerado).

Ao extrair a experiência da liberdade de uma vontade autónoma, a qual nos remete para um mundo numérico e transcendente à realidade dos fenómenos (o «mundo das aparências»), a filosofia moral de Kant acaba por negar, em continuidade com a tradição, o valor intrínseco da ação e do mundo da pluralidade.¹⁴⁸ Numa pequena nota de rodapé em *The Human Condition*, Arendt aponta inclusivamente para o modo como a filosofia moral do mesmo autor se torna exemplar do esforço em absolver as ações dos efeitos inesperados da pluralidade, ao sustentar que a única coisa intrinsecamente boa só poderia ser uma «boa vontade».¹⁴⁹

Porque a filosofia moral de Kant é ainda uma filosofia da vontade, isto é, uma filosofia que parte de um sujeito racional autónomo, abstraído dos efeitos da pluralidade humana, a

146 ARENDT, Hannah, *Thinking without a Banister, Freedom and Politics: A Lecture*, p. 248: «Kant is the only one among the great philosophers for whom the question “What should I do?” held the same dignity as the specifically philosophical questions: “What can I know? What may I hope?”».

147 Ver a este respeito: KANT, Immanuel, *O que significa Orientar-se no Pensamento*, em: *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*.

148 ARENDT, Hannah, *Lecture's on Kant Political Philosophy*, p. 19

¹⁴⁹ Ver nota 75 do cap. 32 *The Process Character of Action* em: ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p.235.

conceção de agência e liberdade que é nela sustentada acaba por se apresentar contrária à de Arendt, que constantemente reafirma a natureza irremediavelmente mundana e intersubjetiva da ação e da liberdade.¹⁵⁰

Para mais, Kant deixa também claro que o dever do sujeito racional para com a transcendência da lei moral independe de qualquer particularidade da situação mundana em causa. ¹⁵¹ Este caráter «inumano», como Arendt chegara a caracterizá-la, da sua filosofia moral acontece «porque o imperativo categórico é postulado como absoluto e assim introduzido no mundo da relatividade dos assuntos humanos». ¹⁵²

De dois modos, portanto, a filosofia moral deste autor acaba por expressar a concepção poiética da ação e da liberdade que Arendt considera ter sido tradicionalmente validada: por um lado, a conversão da experiência intersubjetiva da liberdade num ato subjetivo de vontade que não contempla a natureza imprevisível do mundo humano no interior da sua própria atualização; por outro lado, a assimilação da liberdade a uma necessidade que transcende, como é sabido, a realidade contingente e transitória dos fenómenos mundanos.

De facto, Kant acabou por preferir derivar a liberdade de uma necessidade (a necessidade da «causalidade moral»), do que aceitar o preço da contingência, da transitoriedade e da imprevisibilidade que caracterizam a fenomenologia da ação no mundo da pluralidade. Mundo esse onde se dá, devido a estas mesmas características, a possibilidade do «radicalmente novo», i.e., de um agir cujo fim, uma vez inserido numa rede complexa de outras ações que mutuamente se intercetam, se desviam e se alteram, não pode ser simplesmente antecipado. Kant preferiu, por outras palavras, reafirmar a segurança do «eu-comigo-mesmo» [«I-myself»] do que aceitar a irremediável indeterminação do mundo da pluralidade, a qual - quer ou não

150 Deve reiterar-se, no entanto, que esta crítica não se aplica ao todo da filosofia kantiana. A par da sua teoria estética - de que Arendt se apropriará por razões que, por agora, deverão permanecer indiscriminadas - a filosofia do direito do mesmo autor é exemplar na transferência da questão da liberdade interior e da máxima da vontade para o problema da coexistência entre múltiplos indivíduos livres.

151 Cf. KANT, Immanuel, *Sobre um Suposto Direito de Mentir por Amor à Humanidade*, em: *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*.

152 ARENDT, Hannah, *Men in Dark Times*, p.27: «The inhumanity of Kant's moral philosophy is undeniable. And this is so because the categorical imperative is postulated as an absolute and in its absoluteness is introduced into the relativity of the interhuman realm».

seja a nossa vontade - serve de palco a todas as ações.¹⁵³ E talvez mesmo se possa dizer, no seguimento do que já foi mencionado, que a oposição vontade-pluralidade (de que Kant também fora herdeiro) tenha servido de antecâmara à conceção contemporânea de liberdade que hoje tendemos a aceitar: aquela que se baseia no pressuposto de que a liberdade começa precisamente quando a política acaba.

Tentei, até agora, evidenciar de que modo uma teoria que se versa sobre a ação e a liberdade humana, mas que não tome em consideração as características da imprevisibilidade e da contingência do mundo da pluralidade no interior da sua própria formulação, possa expressar, precisamente nas suas pretensões políticas, uma tendência marcadamente antipolítica.

Arendt dir-nos-á que «desde Demócrito e Platão que a política é uma *techne*».¹⁵⁴ O que é o mesmo que afirmar que, desde então, a política deixou de ser o espaço da concretização da liberdade dos Homens [*praxis*], para se converter num palco de realização de fins metafisicamente instanciados [*poiesis*]. Fins esses que denotam, claro está, os ideais da *vita contemplativa*. A coerência, a necessidade, a imutabilidade e a unidade do todo reivindicaram, para si, o sentido da aleatoriedade, da contingência, da transitoriedade e da relatividade da perspectiva -- as características de que o mundo humano naturalmente se perfila.

Esta intrusão dos ideais metafísicos no interior do pensamento político do Ocidente dá-se, para dar alguns dos exemplos mencionados ao longo da obra da autora, com a figura do Leviatã, redesenhada a favor da harmonia e da unidade homogénea (Hobbes); com a noção de «vontade geral», onde a discórdia argumentativa e a dissidência de perspectivas não têm lugar (Rousseau); com a ideia da Paz Perpétua - «o fim último objetivo do género humano»¹⁵⁵, que confere o sentido do todo à existência contingente e particular de cada Homem (Kant); com a realização do Espírito Absoluto, que atribui uma unidade final e necessária à desconexão dos

153 ARENDT, Hannah, *The Life of the Mind*, Vol. II *Willing*, p.195.

154 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p.29: «Since Democritus and Plato that politics is a *techne*».

155 KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua*, B 47-48.

diferentes acontecimentos humanos (Hegel); ou ainda com a versão marxista do mesmo princípio, que subsume à «abolição definitiva das sociedades classistas» o significado de todos e quaisquer eventos particulares, os quais cessam de ter qualquer sentido na ausência desse fim desde logo estabelecido.

«O paradoxo de que a liberdade é fruto da necessidade» - do qual as filosofias da história hegeliana e marxista são os representantes mais evidentes – manifesta simplesmente, na interpretação da autora, a pulsão metafísica em preferir princípios lógicos de necessidade à fragilidade da contingência.¹⁵⁶ Tal paradoxo terá sido pela primeira vez formulado no pensamento político do Iluminismo, bem como no eco positivista que se fez sentir subsequentemente. O esforço em descobrir as leis necessárias à ação livre (por semelhança às leis que vigoram no plano da natureza) levou a que a política fosse, por fim, subsumida ao determinismo da História e à liberdade em relação à qual, paradoxalmente, a irresistibilidade do seu movimento supostamente se dirigia.¹⁵⁷

Esta subsunção moderna da política aos desígnios maiores da História reconduz-nos diretamente à segunda grande crítica arendtiana sobre o modelo poiético ou teleológico da ação. Neste caso, já não é apenas a possibilidade de os Homens iniciarem algo de radicalmente que é posta em causa (na medida que todas as suas ações se tornam invariavelmente interpretadas à luz de um mesmo e único *telos*). O problema é também, e talvez sobretudo, quando os supostos fins a que esses Homens se dirigem passam a justificar os meios. Isto é, quando a violência se torna justificada em favor da realização da metafísica.

Se o modelo *poiético* da ação remonta já à Grécia de Platão e Aristóteles, que encontraram no plano da metafísica a fundamentação ontológica da realidade mundana - devendo esta aproximar-se, tanto quanto lhe era possível, dos ideais metafisicamente postulados - por contraparte, a descoberta da História, ou, se quisermos, a descoberta de um fim para o todo da humanidade, sucedeu-se apenas, como já sabemos, em plena modernidade.¹⁵⁸

O ponto de vista do fim da História é novamente ocupado pelo filósofo, que agora já não se trata somente de um espectador dos assuntos quotidianos da sua urbe, mas de um espectador

156 ARENDT, Hannah, *On Revolution*, p.54

157 Cf. ARENDT, Hannah, *Between Past and Future, The Concept of History*, pp 82-83.

158 Deve lembrar-se que esta ênfase futurística num destino ulterior para a totalidade dos Homens já vigorava nas origens do pensamento apocalíptico hebraico-cristão. Todavia, a ideia moderna de progresso e, mais tarde ainda, a descoberta darwinista da evolução alargaram as possibilidades teóricas e práticas deste modelo de compreensão.

universal que contempla, de forma quase-omnisciente, passado, presente e futuro. Tudo o que é, foi e será torna-se, então, submetido à unidade de um único princípio tético determinado pelo próprio filósofo.

Arendt põe a descoberto como esta crença aparentemente anacrónica continua a atuar no seio do pensamento político contemporâneo. Em particular, nos conflitos bélicos travados pelo próprio Ocidente. Para citar: «de cada vez que ouvimos falar de objetivos grandiosos em política, tais como o de fundar uma nova sociedade na qual a justiça será garantida para sempre, ou combater uma guerra para acabar com todas as guerras, ou tornar o mundo seguro para a democracia, estamos a sustentar-nos exatamente neste modo de pensar».¹⁵⁹

Todavia, para melhor compreender a relação que a autora denuncia entre o pensamento de natureza histórico-finalística e o conseqüente recurso à violência, convém mostrar as origens teóricas que suportam essa mesma relação. Kant fora, de facto, o primeiro a conceber a possibilidade de interpretar as paixões, os desejos egoístas e os conflitos bélicos humanos como molas eficientes frente ao advento inevitável da paz universal.¹⁶⁰ Hegel, por sua vez, apropriar-se-ia – sem a expectativa metafisicamente deflacionada do *als ob* Kantiano – da mesma noção de irresistibilidade histórica frente a um destino coletivo de liberdade: a realização da Razão na História. Aqui, o modelo *poiético* da ação (i.e. a noção de que todo o agir é apenas uma etapa intermédia à realização de um fim/modelo já previamente definido) está não só implícita ao longo da obra do autor, como perfeitamente expressa:

«[No curso da História], a obra pré-existe e os indivíduos devem por ela configurar-se, tornar-se a ela conformes. Se considerarmos o período desta produção, descobrimos que o povo age aqui para o fim do seu espírito, e chamamo-lo moral, virtuoso, forte, porque o que produz constitui a vontade externa do seu espírito e defende a sua obra».¹⁶¹

Também em Hegel a História desdobrar-se-ia a partir das pulsões egoístas e expectavelmente bélicas de homens como César e Napoleão – «indivíduos histórico-cósmicos» que realizariam, sem o saberem (dada a cegueira própria dos Homens práticos), a verdade contemplável do Espírito Absoluto. O mesmo autor reafirmaria inclusivamente a «determinação do espírito»

159 ARENDT, Hannah, *Between Past and Future, The Concept of History*, p.79: «Whenever we hear a grandiose aim in politics, such as establishing a new society in which justice will be guaranteed forever or fighting a war to end all wars or to make the whole world safe for democracy, we are moving in the realm of this thinking».

160 KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua*, B 48.

161 *Ibid*, p.69.

sobre o «mundo substancial e físico», o qual, do seu ponto de vista, «não possui verdade alguma perante o primeiro». ¹⁶² Uma afirmação que de facto facilita, se necessário, o sacrifício da integridade do mesmo em favor da realização de uma verdade metafísica maior.

No entanto, se a teoria hegeliana não está ainda disposta a discriminar os meios materiais pelos quais a realização da Razão na História se deverá apropriar (a justificação hegeliana da violência é sempre e somente retrospectiva), Marx, por seu lado, dará esse passo.

Tratando-se de um processo necessário frente ao advento da Liberdade, a História não deriva, de acordo com a interpretação marxista, dos desígnios abstratos da Razão, mas da maneira como os próprios Homens se organizam para criar os seus meios de subsistência -- como é sabido, Marx opõe-se às interpretações idealistas da História, sustentando que todas as ideias abstratas são, na verdade, reflexo «da atividade e do intercâmbio material entre os Homens». ¹⁶³ Assim, uma vez desocultadas essas mesmas relações, seria possível prever quais as fases subsequentes do curso da história. Dito de outro modo, ao materializar os fundamentos da filosofia hegeliana, o mesmo autor é levado a estabelecer todo um programa revolucionário, de teor empírico e concreto, que anteciparia, concretizando, o fim da História. Marx não pretende apenas interpretar os acontecimentos e a violência do passado à luz do objetivo universal para o todo da humanidade (como Kant e Hegel o fizeram). O autor tenciona prever, «com a mesma precisão obtida nas ciências naturais», a inevitabilidade dos confrontos rumo à realização final da Liberdade. ¹⁶⁴

A conexão teórica entre violência e política é, aqui, completamente assumida. Como Arendt se esforça por evidenciar ¹⁶⁵, a violência é vista por Marx como um elemento constitutivo de todas as formas de governo, as quais devem ser finalmente capturadas pela classe operária - o único agente, de acordo com a interpretação do autor, capaz de realizar o fim da História, isto é, o fim da dominação do Homem sobre o Homem. Para este efeito, restaria apenas implementar-se, de forma definitiva e derradeira, uma sociedade sem classes, isenta de qualquer oposição entre classes opressoras e classes oprimidas. E isto mesmo que tal significasse exercer essa mesma dominação: em prol da conquista definitiva da liberdade, uma ditadura do proletariado deveria ser primeiro instaurada.

162 HEGEL, G.W. Friedrich, *A Razão na História*, p.65.

163 MARX, Karl, *A Sagrada Família*, p.158, em: GARDINER, Peter, *Teorias da História*, pp.153-163.

164 *Ibid*, p.162.

165 Ver ARENDT, Hannah, *Between Past and Future: Tradition and The Modern Age* e ARENDT, Hannah, *Thinking without a Banister: Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*.

É exatamente porque há um fim para a História e porque a verdade desse fim confere total sentido à existência e à ação de cada indivíduo que o filósofo pôde incluir, no cerne do seu programa político, a justificação de violentas invetivas para com o mundo e para com os Homens que nele habitam – elementos da realidade que mais não se tratam de meros instrumentos ao serviço da realização de um suposto bem final.

Assim, quando Marx declara, em consciente rebelião frente à tradição intelectual, a prioridade da ação frente ao pensamento, quando sustenta que a filosofia e a sua verdade não se encontram fora dos assuntos humanos, mas precisamente no seu âmago, o filósofo nunca está, no entender da nossa autora, a conceder autonomia ontológica ao domínio da ação e do mundo humano. Pelo contrário, está novamente a capturá-los ao serviço dos ideais da metafísica.

A par da instrumentalização do mundo dos Homens tendo em vista a realização de um fim (contemplado pelo próprio), são vários os elementos teóricos que inscrevem o pensamento marxista em continuidade com a tradição. A subsunção do sentido da ação e de toda a existência individual no todo da História, a substituição da imprevisibilidade dos assuntos humanos por uma noção de necessidade histórica, ou o apelo à realização de uma sociedade última onde a unidade e a estabilização são dela predicados -- tudo isto é reflexo da hierarquia valorativa que Arendt compreende caracterizar a matriz da tradição da filosofia. Tradição essa que tendera a procurar sentido na unidade, no imutável, no necessário, em detrimento da pluralidade, do perecível e do contingente, menosprezando, assim, a dignidade do mundo humano. Numa palavra, a compreensão marxista da realidade humana dá-se novamente nos termos do espectador, que busca a unidade e a coerência narrativa (lógica) no espetáculo a que, de longe, assiste.

De modo a romper com o modo de compreensão contemplativo da realidade, e a fim de recuperar a autonomia da *vita activa* frente à metafísica, Arendt desenvolve um modelo não-teleológico da ação, isto é, uma ação que não serve outro propósito que não o próprio ato de agir. Perante tal intenção, as perguntas que se colocam são imediatas: em que medida pode a ação deixar de corresponder a «uma atividade que persegue um determinado objetivo através de meios apropriados»?¹⁶⁶ O que significa exatamente agir na ausência de qualquer finalidade? E de que forma se pode extrair sentido de uma atividade que a nada serve?

166 ARENDT, Hannah, *Thinking without a Banister, Politics and Culture*, p.184: «an activity that pursues a set end by appropriate means».

Quando anuncia que a ação (e a política) não tem outro fim que não a sua própria atualização, a autora estava, na realidade, a anunciar uma semi-verdade. Porque a ação (e o discurso que a acompanha) insere o ator no mundo humano, apresentando-o perante os outros, esta expressa, no processo da sua própria atualização, a autoria do ator que a inicia.¹⁶⁷ Serve para isso: para revelar a identidade de quem a executa. É, pois, quando convertida em meio para alcançar um determinado fim, que a autoria do ator acaba por ser secundarizada face ao fim concretizado – tal qual a relevância de uma obra de arte que, uma vez realizada na sua forma final, não depende que se saiba o nome de quem a criou.¹⁶⁸ Para Arendt, o «quem» do autor, manifesto nas suas ações, perde a sua autonomia ontológica sempre que a realização de um fim exterior a si mesmo lhe está associado. Fim esse cuja concretização sempre suplanta a importância autoral de quem o concretiza.

Ora, por oposição a este modelo instrumental da ação, a política seria o espaço em que os indivíduos agiriam livremente. Um espaço transcendente ao plano da necessidade e da instrumentalidade porque albergador de cursos de ação que não teriam outro intento que não o de revelar a identidade do ator – de o inscrever no mundo da pluralidade humana. Mas, se tópicos como a justiça social, a distribuição da riqueza, a saúde pública, ou a crise climática não seriam, de acordo com esta interpretação, considerados políticos, na medida em que instrumentalizam o agir em função do cumprimento de um determinado objetivo; se a esfera do político não é nada mais do que um lugar onde os Homens podem aparecer e revelar-se perante os seus pares; e ainda, se o valor da ação deve situar-se exclusivamente no curso da sua performance e não nos resultados que dela possam advir, qual será exatamente o compromisso da política para com a realidade? Não estará Arendt a incorrer numa defesa da política pela política, dada a sua hipersensibilidade para com o modelo teleológico da ação? À primeira vista, tudo indica que sim.

O seu esforço em preservar a capacidade humana de iniciar algo de absolutamente novo (que rompa com a exigência de suprir quaisquer necessidades), ao mesmo tempo que procura preservar a imprevisibilidade dos efeitos da pluralidade humana (inserindo a ação num contexto de múltiplas outras ações, que mutuamente se intercetam e se desviam das intenções que originalmente as motivaram), parece de facto radicar numa conceção da *praxis* e da política que acaba por ser esvaziada de conteúdo. Uma política que enfatiza o espírito

167 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, pp.178-179.

168 *Ibid*, p. 180-181.

participativo dos cidadãos na esfera pública, mas que, não obstante, ignora a resolução de questões imprescindíveis à inscrição dos indivíduos na esfera pública – o modo livre e intersubjetivo de aparecer no mundo, que não estaria submetido a quaisquer princípios de instrumentalidade.

Grande parte dos críticos de Hannah Arendt (de entre os quais Habermas, Bernstein e Pitkin se destacam) acabam por concordar no comum e legítimo ponto a reter: a ser verdade que o fenómeno da pluralidade e a autonomia da ação devem ser preservados face à inteligibilidade instrumentalista que caracteriza a época moderna, isso não significa que se deva fechar os olhos às necessidades vitais dos próprios Homens apenas para preservar uma ideia da política absolutamente autónoma e exonerada de qualquer compromisso com noções de finalidade.

Habermas, por exemplo, dá continuidade ao esforço de Arendt em recuperar a separação entre *praxis* e *poiesis*, estabelecendo, pelos seus próprios termos, a irreduzibilidade da «ação comunicativa» à «ação instrumental». Para mais, o autor critica similarmente a transferência do modelo racional para o campo da organização social, onde o Homem tende a reproduzir a estrutura da ação instrumental nas suas próprias relações.¹⁶⁹ E, no entanto, contrariamente a Arendt, o filósofo inclui, no cerne da sua teoria política, importantes questões do foro social e económico, que considera serem inseparáveis de um acesso universal e indiscriminado à participação pública e à livre agência.

Neste sentido, Hannah Arendt é frequentemente acusada de perder de vista a relação dialética que se presta entre o domínio da política/liberdade e o da instrumentalidade/necessidade. Uma crítica, aliás, que não deixa de ter a sua razão de ser: Por um lado, a autora reserva à política um carácter idealmente atélico, incompatível com a resolução de quaisquer problemas «técnicos» que ocorram na sociedade.¹⁷⁰ Por outro lado, nos antípodas desta esfera, a autora coloca o domínio do trabalho [*labor*] - a atividade humana que asseguraria, por contraparte, a supressão dos fins/necessidades vitais dos Homens.

169 HABERMAS, Jürgen, *Técnica e Ciência Como Ideologia*, p. 74.

170 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 179. Ao contrário de Heidegger que se volta para o *self* e para a confrontação do indivíduo perante a sua radical autonomia, na condição de ser-para-a-morte, a autora defenderá, por inverso, que a identidade de cada qual se mantém escondida do próprio, aparecendo apenas de forma clara e inequívoca aos outros, testemunhos do nosso agir e da identidade que é está nele implícita.

É, pois, nesta última atividade humana que Arendt compreende que a liberdade e a pluralidade se encontram postas em suspenso. Isto porque as características singulares de cada indivíduo se encontram aplanadas pelas exigências biológicas da reprodução e do consumo – idênticas a todos os Homens e impostas uniformemente como fins reguladores dos comportamentos individuais.¹⁷¹ Assim, a revelação da identidade do ator (bem como o exercício da sua liberdade) jamais se atualizaria neste domínio, onde todos se encontram igualmente submetidos às necessidades naturais dos seus próprios corpos.¹⁷²

Ora, em virtude da rigidez destas distinções conceituais (política-trabalho, liberdade-necessidade, pluralidade-biologia), grande parte dos seus críticos expressaram o seu aberto descontentamento. Estes temem frequentemente as implicações de uma visão da política esvaziada de qualquer sentido prático e tendencialmente desconsideradora das atividades quotidianas e vitais ao ser humano.

No ensaio *Arbeit und Interaktion* [*Trabalho e Interação*], Habermas responde diretamente às considerações da nossa autora sobre o trabalho e a liberdade (muito embora sem nunca a mencionar diretamente). Contrariando, à primeira vista, a posição arendtiana defendida em *The Human Condition*, o autor sustenta que os «processos do trabalho» estão já incluídos «na libertação do poder imediato da natureza», sendo através deste e por uma luta pelo reconhecimento que «a institucionalização da identidade do Eu, a autoconsciência juridicamente sancionada», se concretiza plenamente.¹⁷³ Por outras palavras, Habermas não separa a atividade que dá resposta às necessidades vitais humanas da esfera da política e da liberdade de agência. Inversamente, ambos os domínios são aqui concebidos em absoluta conexão. Mas será a sua conceção do político, uma vez concebida em perfeita continuidade com a esfera das necessidades humanas, realmente contrária à sensibilidade de Arendt sobre o que entende ser a possibilidade da política e da autonomia da ação?

A resposta simples a esta pergunta é um categórico e inesitante não. Se a filósofa demarca os dois domínios, tal distinção não implica que ação e liberdade (a esfera da política) existam em independência e de forma totalmente apartada do domínio das necessidades vitais (ao qual o trabalho dá resposta). Na verdade, também aqui, ambas as esferas coabitam em plena articulação.

171 *Ibid*, pp.101-109 e pp.118-126.

172 ARENDT, Hannah, *On Revolution*, pp.30-31.

173 HABERMAS, Jürgen, *Trabalho e Interação*, p.33 em: *Técnica e Ciência Como Ideologia*.

Não é por acaso que a incapacidade de atuação e de participação no debate público ocorra quase sempre em ambientes de pobreza. A ausência de condições mínimas à sobrevivência implica de facto uma restrição aos valores coletivos, com consequências graves para o exercício democrático da cidadania. Assim, em *The Human Condition*, Arendt afirma expressamente que «a vida pública só pode começar depois das necessidades mais urgentes da vida se encontrarem devidamente supridas»¹⁷⁴, assumindo a associação direta entre direito à subsistência individual e liberdade coletiva. Para mais, a autora sustenta inclusivamente ser através das condições em que a vida nos é dada, em toda a sua dimensão corpórea e natural, que o exercício da liberdade se torna, por fim, possibilitada, ao mesmo tempo que cerceada quanto aos limites das suas possibilidades. Por essa razão, Arendt conclui que, «independentemente daquilo que os Homens façam, estes serão sempre seres condicionados».¹⁷⁵ A essência da liberdade, enquanto possibilidade de agir, é, portanto, a condição corpórea e mundana do Homem, que se estabelece como ponto de partida de todas as suas possibilidades criativas.

Num outro contexto, a mesma autora reafirmaria novamente a relação do problema da liberdade e a supressão das necessidades humanas, afirmando que apenas quando a pobreza deixa de submeter os Homens à «ditadura absoluta dos seus corpos», podem estes exercer efetivamente a sua liberdade.¹⁷⁶ *On Revolution [Sobre a Revolução]* parece-me então a obra em que Arendt melhor desenvolve os contornos da sua posição. Analisando, de forma comparada, a natureza das revoluções americana e francesa do século XVIII, a autora deixa mais uma vez patente a tese de que a liberdade só pode ser atualizada uma vez que a pobreza tenha sido primeiramente erradicada. Assim, ao passo que «o sucesso da revolução americana se deveu à ausência do elemento da pobreza»¹⁷⁷, a revolução francesa foi desde logo condenada ao seu fracasso, justamente porque a «questão social», isto é, o problema da miséria generalizada, se encontrava ainda por resolver.¹⁷⁸ Uma observação que claramente indica uma consciência bastante mais realista e flexível sobre o problema da liberdade do que

174 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p.65: «Public life, obviously, was possible only after the much more needs of life itself had been taken care of».

175 *Ibid*, p.9: «Men, no matter what they do, are always conditioned beings».

176 ARENDT, Hannah, *On Revolution*, p. 60: «Poverty is abject because it put men under the absolute dictate of their bodies».

177 *Ibid*, p.68: «The reason for success was that the predicament of poverty was absent of the American scene».

178 *Ibid*, p.112

autores como Pitkin, Bernstein e Habermas fazem querer transparecer. Assim, a oposição binária e pouco atreita à complexidade explicativa entre política e necessidade parece-me ser evidentemente contrariada pela própria autora, a qual incorpora, no interior do seu pensamento, a componente dialética entre ambos os domínios que a literatura pragmatista e neomarxista nos leva inevitavelmente a atender.

O facto de a autora reconhecer as linhas de continuidade entre a possibilidade de livre agência e a supressão das necessidades vitais dos Homens não significa, no entanto, que a distinção entre ambos os domínios não seja passível ou mesmo desejável de ser feita. Pelo contrário, a possibilidade de os destringir torna-se essencial aquando da análise de qualquer realidade humana. Para ilustrar a utilidade desta distinção, sugiro que atendamos novamente às suas considerações em *On Revolution*.

Arendt considera que a revolução francesa se tratou de uma «luta pela libertação» [*a war of liberation*] face aos grillhões da fome e da miséria, mas não de um movimento de instauração da liberdade [*constitutio libertatis*].¹⁷⁹ Do seu ponto de vista, esta revolução traduziu-se menos numa conquista de direitos de liberdade e de cidadania para o povo francês do que numa mobilização de forças coercivas e violentas face à urgência em conquistar direitos básicos à sobrevivência.¹⁸⁰ Porque o direito à própria vida - o direito «à comida, à vestimenta e à procriação da espécie», como a Declaração dos Direitos dos Sans-Culottes então reivindicara - não se encontrava ainda assegurado, a revolução francesa desenvolveu-se no sentido de garantir a supressão destas necessidades básicas, não logrando, no entanto, em consolidar uma plataforma de autodeterminação aos cidadãos que a impulsionaram. (Pelo contrário, um «Reinado do Terror manifestaria, finalmente, o perfeito oposto de liberdade e de igualdade»¹⁸¹).

Ora, o que está efetivamente a ser pressuposto na interpretação arendtiana sobre o «falhanço» desta revolução? Isto é: qual a razão que levara Hannah Arendt defender que a Revolução Francesa não se tratou de uma revolução da liberdade, mas de «um movimento de libertação»? Nada mais do que a simples e intuitiva possibilidade de discriminar o exercício da liberdade efetivada das condições necessárias à atualização da mesma (aquelas que ainda faltavam, ao povo francês, conquistar).

179 ARENDT, Hannah, *On Revolution*, p.142

180 *Ibid*, p.109

181 *Ibid*, p.108: «The Reign of Terror eventually spelled the exact opposite of true liberation and true equality».

O argumento que daqui se segue parece ser já suficientemente óbvio. Não há dúvida que a autora reconhece que a implementação de estratégias de teor social e económico (a «questão social», como designara) são de facto prioritários e imprescindíveis à experiência da liberdade. Contudo, isso não significa que a natureza destas questões seja já do foro político. O seu papel é, por inverso, especificamente pré-político pois concerne à supressão das condições mínimas e necessárias ao exercício da liberdade enquanto experiência política – não à concretização de um acesso igualitário e indiscriminado ao espaço público. Dito simplesmente: a pertinência da conceção arendtiana da política deve ser avaliada de acordo com a sua capacidade em destrinçar as sociedades humanas efetivamente livres e plurais daquelas que ainda se batem por questões de justiça social e condições básicas à sobrevivência.

Há, no entanto, uma outra razão de maior que justifica o seu deliberado estreitamento da esfera da política: a tentativa de preservar, em plena modernidade, um espaço abnegado de um «modo de revelação instrumental». Isto numa época em que a «glorificação do trabalho» e a sua produtividade tomaram conta de praticamente todas as esferas da existência humana. Arendt identificaria este fenómeno como «a vitória do *homo laborans*». Uma caracterização que pretende denotar a predominância de uma mentalidade onde qualquer atividade que não sirva ao «crescimento» e à «produção» é automaticamente relegada para um plano ontológico próximo do irrelevante.¹⁸²

Dois efeitos se seguem imediatamente a esta «vitória». O primeiro, já aqui referido, concerne à privação dos Homens à experiência da liberdade, uma vez subordinados à uniformidade das necessidades da produção. O segundo diz respeito à generalização da lógica da produção ao todo da realidade, que passa a ser perspectivada a partir de uma única lente interpretativa: as necessidades do próprio Homem.¹⁸³ Por outras palavras, na era moderna, o modelo poiético da ação e a inteligibilidade instrumental que caracteriza a experiência do *homo faber* (o homem que fabrica) passou a servir de estrutura de compreensão a tudo o que existe. Terá então sido o alargamento deste modelo de compreensão ao todo da realidade com que o Homem interage que fixara a humanidade enquanto *homo laborans*: uma sociedade de trabalhadores cujo interesse pela economia e pela acumulação de bens foi elevado a uma

182 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p.85.

183 *Ibid*, p.308.

posição de incontestável prioridade. A totalidade do real viu-se, enfim, reduzida ao estatuto de mero meio ao serviço dos desígnios cumulativos humanos.¹⁸⁴

Em causa está, portanto, a integridade do próprio mundo, objeto dos desejos dos diferentes sujeitos e tratado como algo a ser controlado e/ou consumido. Arendt concorda com Heidegger de que a modernidade se caracteriza por uma transformação fundamental no modo como o Homem se compreende e se relaciona com a realidade, reclamando para si a posição referencial de tudo o que existe e agindo unicamente em função desse pressuposto.¹⁸⁵

No sentido de contrariar o fenómeno moderno da «subjetivação do real», como Heidegger o caracterizara, ou de modo a divergir abruptamente da ubiquidade «utilitarista» e «antropocêntrica» do *homo faber*, para dar uso aos termos da própria autora, Arendt encontra, na esfera da política, um espaço onde as necessidades e os interesses vitais dos Homens não monopolizam a totalidade do seu modo de estar-no-mundo. Muito pelo contrário, a política trata-se de uma atividade que pressupõe justamente a existência de um mundo partilhado e que não pode ser simplesmente consumido. Isto porque, sem a sua «relativa permanência», que serve de terreno comum a todos os Homens, nenhuma ação ou discussão deliberativa poderia ser sequer efetivada. Todavia, sendo este tópico algo tangencial ao que me propus, por agora, discutir, o mesmo será devidamente retomado no cap. 2.3.

Para resumir o que foi explicitado até agora: a reconstrução arendtiana da fenomenologia da ação e da liberdade (tomando-as como experiências no mundo ao invés de atos soberanos de vontade), a par do seu deliberado estreitamento da esfera do político (irredutível a questões meramente «técnicas»), refletem, no pensamento da autora, o esforço em contrariar a conceção instrumentalista/poiética da *praxis*. As razões pelas quais o faz são fundamentalmente duas. A primeira, a de recuperar a dignidade e a autonomia ontológica do mundo humano frente aos desígnios da metafísica que, de acordo com a sua interpretação, frequentemente o dispusera ao serviço da sua realização. A segunda, de matriz marcadamente

184 *Ibid*, p. 306.

185 *Ibid*, p.157.

heideggeriana, corresponde à tentativa de criar um espaço exonerado da tendência contemporânea frente à racionalização de todas as práticas humanas.

Ao longo deste capítulo, procurei mostrar como a tradição metafísica assumiu historicamente uma posição epistémica de exterioridade à realidade humana e que, em virtude disso, reclamara para si um acesso privilegiado à verdade. Terá sido neste sentido que a filosofia se apropriara, de acordo com a interpretação da autora, de uma concepção poiética da ação, delegando para si a tarefa de entrever os fins últimos em relação aos quais o comum dos Homens se deveriam dirigir. Arendt viu, na matriz desta tradição, uma tendência desvalorativa e menosprezante para com a dignidade do mundo humano que entende dever ser invertida.

No capítulo que segue, vou essencialmente concentrar-me nos aspetos que a epistemologia da ciência contemporânea possa partilhar com a tradição metafísica ocidental. A última parte de *The Human Condition* denota um esforço sistemático em denunciar as consequências de uma ciência que para si arroga a mesma posição de neutralidade epistémica que tradicionalmente a metafísica para si reivindicara (o chamado «ponto de vista arquimediano»). Esta obra deixa de parte, todavia, a tentativa de identificar as razões pelas quais a metafísica e, mais tarde, também a ciência possam ter sido levadas a acreditar na possibilidade de aceder a tal posição. O meu esforço consistirá fundamentalmente em relacioná-la com outras obras da autora que nos possam indicar algumas possibilidades de resposta a esta questão. Isto porque o seu pensamento, mantendo-se disperso e por vezes divagante, subentende uma unidade teórica que deve sem dúvida ser evidenciada.

Nas páginas seguintes serão, por isso, discutidos três planos de análise distintos, embora ultimamente relacionáveis: primeiro, a identificação dos pressupostos que a metafísica e a ciência partilham entre si; depois, as razões pelas quais ambas as atividades teóricas possam ter sido levadas a adotar esses pressupostos; por último, algumas das principais consequências que daqui se possam seguir.

2.2 A ciência e a falácia tradicional do espectador: o ponto de vista arquimediano e as suas consequências

Tive já a oportunidade de esclarecer a afinidade que Arendt estabeleceu entre contemplação e fabricação, entre *theoria* e *poiesis*. Como é claro, a fabricação trata-se exatamente do processo que é guiado pela ideia ou pelo modelo que o artífice contempla, sendo que este concretiza, de forma autónoma e soberana, o produto final que, em circunstâncias totalmente abnegadas da imprevisibilidade dos «outros», para si mesmo definiu. Ora, esse produto final que o artífice traz à existência trata-se, portanto, da reificação de uma ideia subjetiva, solitária e aprioristicamente determinada. Algo, então, profundamente compatível com a natureza do pensamento filosófico. Isto no sentido em que este se atualiza em circunstâncias privilegiadamente contemplativas, supostamente libertas do contexto e dos interesses onde se movem o comum dos Homens. Ao longo do presente capítulo, vou concentrar-me no que a autora considera haver de ilusório - mas também de verídico - nesta reivindicação de neutralidade epistémica que a empresa filosófica - e agora também a ciência - tem de si mesma.

Até então, enfatizei apenas as tendências antipolíticas e antimundanas que Hannah Arendt identificara nesta conceção teleológica da ação. Conceção essa de que, a seu ver, a filosofia repetidamente se serviu de modo a concretizar no mundo os fins que previamente contemplava. Chegou agora o momento de atender à natureza do projeto científico da modernidade que, segundo a autora, perpetua uma série de pressupostos herdados do pensamento filosófico, acabando por reclamar, na mesma medida (embora com as devidas diferenças a assinalar), uma verdade exterior e transcendente ao mundo humano: a chamada «teoria pura».

De forma a abordar a questão da epistemologia da ciência tal como é problematizada pela autora (e, ainda antes, por Heidegger), terei de a conceber em articulação com a história da epistemologia filosófica. Penso, no entanto, ser possível afirmar-se que, tendo sido efetivamente o caso de que, nos primórdios da ontologia, se procurou uma verdade transcendente aos interesses mundanos, a «pureza» desta verdade acabou por ser eventualmente atenuada (ainda que não rechaçada) pela descoberta moderna da intransponibilidade dos limites transcendentais da mente humana. Isto é: com a certeza de que a perspetiva da realidade a que temos acesso é sempre e necessariamente uma perspetiva humana – não um acesso à realidade em estado puro. Este dado permaneceu, no entanto, ignorado pela ciência moderna, padecente de um certo «realismo ingénuo» quanto à natureza

da verdade que procura encontrar (e aplicar). Assim, tentarei mostrar como a noção poiética da ação, derivada do modo como a ciência se compreende equivocadamente a si mesma enquanto atividade pura e desinteressada (como antes a filosofia o fizera), acaba consequentemente por estabelecer erradamente os termos da sua própria responsabilidade. É esta disjunção entre a atividade real da ciência e a sua autocompreensão que pretendo pôr a descoberto, ao mesmo tempo que procuro identificar algumas das principais consequências deste pequeno, embora tão determinante, equívoco conceptual.

Sem prejuízo ao encadeamento do argumento, começo por uma das conclusões: como Heidegger, Arendt estabelece uma estreita ligação entre a subjetivação filosófica do real e a matematização dos fenómenos da natureza a que a ciência moderna deu início. Diz-nos a autora que «o que é dado aos sentidos é substituído por um sistema de equações matemáticas, nas quais todas as relações reais são reduzidas a relações lógicas entre símbolos criados pelo Homem».¹⁸⁶ No entanto, se em Heidegger a preocupação de maior ainda se presta com «esquecimento da verdade do Ser» - obnubilada pela imposição das categorias mentais do Homem sobre a verdade das coisas *qua* coisas - a Arendt interessa compreender as implicações dessa subjetivação do real para a *vita activa*.

Ora, para compreendermos o projeto científico da matematização do real devemos, de acordo com os dois autores, recuar à história da tradição filosófica. Arendt segue de facto o diagnóstico do seu antigo professor sobre a propensão filosófica em rejeitar a finitude, a perecibilidade e a transitoriedade de tudo aquilo que é. Ambos apontam como a filosofia se abeirou frequentemente sobre o eterno, o imutável e o universal; de como estes predicados foram frequentemente - e não menos ilusoriamente - interpretados como os lugares por excelência da revelação do Ser. *Mas enquanto se pode dizer que a autora compreende, com Heidegger, que o projeto da filosofia foi, num certo sentido, um esforço de libertação face à finitude, à perecibilidade ou à mortalidade da condição humana, a autora denota*

186 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p.284: «the replacement of what is sensuously given by a system of mathematical equations where all real relations are dissolved into logical relations between man-made symbols».

simultaneamente uma estreita afinidade entre filosofia e morte (a qual aliás escapou ao próprio Heidegger, que acreditara na revelia do seu pensamento quando introduziu a antecipação frente à morte no seio da possibilidade do pensar filosófico). Essa afinidade, como Arendt a compreende, é obviamente metafórica e mais não significa do que uma atitude ascética relativamente à vida, uma negação deliberada face à realidade corpórea, sensorial e vivencial. Negação essa que define, no entender da autora, as origens do pensamento filosófico. A seu ver, o facto de Sócrates se regozijar perante a sua sentença de morte não deve ser desconsiderado num contexto em que os alicerces da vida contemplativa estavam a ser consolidados: contrariamente à perspectiva do senso comum, a morte foi, para o filósofo, a benesse última e mais desejada, que por fim libertaria a sua alma das dimensões diminuidoras do corpo e do mundo. Por outras palavras, o facto de Sócrates encarar a morte como um bem e não um mal é, no entender da autora, representativo de uma tradição de pensamento que tendera a procurar uma verdade ontologicamente distinta daquela(s) que encontramos no mundo quotidiano, tão efémeras quanto caóticas. Um mundo que está destinado à parcialidade dos interesses dos Homens, os quais, ocupados nos seus afazeres quotidianos, estariam pouco predispostos à contemplação de uma verdade desinteressada e de natureza universal.¹⁸⁷

No entanto, a Arendt não interessa apenas identificar a curiosa relação fundacional entre filosofia e morte – entre o caminho da verdade e a negação dos interesses da vida mundana. A autora esforça-se por compreender *a sua razão de ser*. Por que razão a alma ou o intelecto foi consecutivamente interpretado como estando separado do corpo? Por que motivo a filosofia

187 Ver ARENDT, Hannah, *The Life of the Mind, Thinking*, pp. 80-84. Este carácter ascético da filosofia talvez encontre a sua expressão mais evidente em Montaigne, o qual afirmara expressamente «que filosofar é aprender a morrer». Richard Palmer, na obra *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, situa historicamente o que se pode considerar ser a insurgência de uma «filosofia da vida» em reacção às especulações abstratas e ininteligíveis da escola filosófica. Rousseau, Herder, Fichte, Schelling, entre outros pensadores do sec. XVIII e XIX, terão sido, segundo Palmer, os antecipadores deste esforço em aceder à existência humana em toda a sua dimensão vivida, experienciada e, sobretudo, não formalizada. A consolidação da «filosofia da vida» como corrente de pensamento é, contudo, geralmente associada ao final do sec. XIX, com Nietzsche, Dilthey e Bergson, sem esquecer o movimento dos Românticos que se opuseram abertamente às tendências formalizantes da civilização ocidental. Tanto Heidegger como Arendt chegam depois deste contexto.

teve a necessidade de criar um mundo transcendente e ontologicamente prioritário daquele que experienciamos na vida de todos os dias?

A resposta a estas duas questões concerne às considerações que a autora desenvolve sobre a natureza do pensamento abstrato. E este problema é maioritariamente endereçado na IV parte do livro *Thinking: Where are we when we think?*, em *The Life of the Mind*. Muito embora deva dizer que as suas reflexões sobre este tópico estejam dispersas não só ao longo da obra mencionada, mas também de outras. Farei o meu melhor para as identificar nitidamente.

Em primeiro lugar, Arendt compreende que o pensamento é uma atividade solitária, na medida em que surge quando não estamos ocupados pelos afazeres quotidianos. Ou seja, quando nos é dada a possibilidade de travar «um diálogo silencioso do eu-comigo-mesmo» (o dois-em-um socrático que apenas acontece quando privados da companhia dos nossos pares e distanciados das exigências do dia-a-dia).¹⁸⁸

Para mais, a autora compreende que o pensamento - qualquer ele que seja - lida com universais, conceitos ou abstrações, em tudo distintos, pelo menos à primeira vista, do mundo da realidade quotidiana, onde prevalece o nosso envolvimento com o visível e o concreto das entidades particulares. O afastamento relativamente ao mundo, aos particulares e aos sentidos que os apreendem é, por assim dizer, uma «perda» necessária a todos aqueles que iniciem a indispensável atividade de pensar. Todo o pensar envolve generalização e abstração. E nesse sentido, envolve um distanciamento relativamente ao particular e ao concreto.

No ensaio em homenagem aos 80 anos de Heidegger [*Martin Heidegger at Eighty*], Arendt faz uso das possibilidades ilustrativas da metáfora de modo a esclarecer exatamente o significado desta afirmação: só podemos pensar numa pessoa quando ela não está por perto. E se, por acaso, acontece nela pensarmos enquanto ainda se encontra presente, estamos na verdade a desvincular-nos da sua presença e do nosso envolvimento na situação.¹⁸⁹ Pensar é, portanto, «entrar-em-proximidade-com-o-distante», afastando-se simultaneamente do que está próximo. Tal acontece porque se trata de um processo de desrealização, de subtração das características específicas dos particulares, de modo a torná-los suficientemente abstratos, passíveis de conceptualização. Numa palavra, pensar implica suspender a especificidade das circunstâncias espaciais e temporais dos acontecimentos/objetos para dar lugar à atemporalidade e à aespacialidade dos universais/dos conceitos.¹⁹⁰

188 *Ibid*, p.94 e p.185.

189 ARENDT, Hannah, *Thinking without a Banister, Heidegger at Eighty*, p. 444.

190 Ver ARENDT, Hannah, *The Life of the Mind, Thinking*, pp.197-216.

Ora, terá sido esta fuga provisória relativamente ao mundo, inerente a todo o ato de pensar, que, no entender da autora, consolidou a crença filosófica na existência de dois mundos (*the two-world-theory*, expressão idiomática que finalmente cunharia).¹⁹¹ E dois mundos de naturezas eminentemente distintas: o «mundo das aparências», ou dos particulares - respeitante à realidade concreta e plural da *vita activa* - e o «mundo transcendente» e solitário do pensamento, ou da contemplação, que daria acesso ao fundamento último das aparências *qua* aparências.

Enquanto atividade mental, invisível e imaterial, o ato de pensar contrasta indelevelmente com a experiência das atividades quotidianas. A verdade a que este acede foi, nesse sentido, interpretada como que adveniente desse reino de invisibilidade e de abstração, supostamente apartado da realidade que nos é dada pelos sentidos e que nos liga ao mundo quotidiano do visível, do concreto, dos particulares. O Ser foi, portanto, separado do Aparecer, perpetuando-se, ao longo do tempo, «o medo antigo de que os nossos sentidos, os nossos órgãos que recebem a realidade, nos poderiam enganar».¹⁹²

Foi já no dealbar do século XVII que se deu a confirmação derradeira da suspeição filosófica quanto ao depoimento dos sentidos e da realidade quotidiana. A invenção do telescópio terá por fim atestado o método crítico da filosofia ao confirmar que, para se aceder ao que verdadeiramente é, seria necessário partir de um ponto de vista exterior ao mundo tal qual nos aparece.¹⁹³ Mas, se até então, seria apenas necessário negar o caos dos assuntos humanos de forma a contemplar através do «olho da mente» a verdade do Ser, agora, um novo passo era dado no sentido da radicalização deste pressuposto: não só seria necessário alcançar um ponto de vista exterior à *vita activa*, isto é, ao mundo dos assuntos humanos, mas exterior à própria Terra. Um ponto de vista, por assim dizer, transcendente à condição terrena da razão humana. Já que esta foi, para todos os efeitos, incapaz de alguma vez ter compreendido que a Terra girava em círculos em torno do Sol, não fosse a invenção do

191 *Ibid*, p.22 e p.42.

192 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 262: «the ancient fear that our senses, our every organs for the reception of reality, might betray us».

193 *Ibid*, pp.259-260.

telescópio fazer chegar ao Homem a perspectiva do universo – o «ponto de vista arquimediano». ¹⁹⁴

A até então imperturbável e inquebrantável verdade racional, abnegada dos vieses e das ilusões do mundo dos sentidos, foi sendo, portanto, posta em causa no momento em que a invenção do telescópio tornou manifestas as suas próprias limitações. Agora, também a vida dedicada à contemplação estaria presa aos erros e às ilusões do modo de pensar humano, claramente refém das limitações de uma perspectiva terrena, finita e parcial. E é neste contexto que, segundo a interpretação da autora, a pungência da dúvida radical de Descartes, que coloca em questão a existência de qualquer realidade, deve ser interpretada.

Para ser clara: esta dúvida não é baseada no tradicional ceticismo relativamente à realidade que é dada aos sentidos. A dúvida cartesiana supõe, por inverso, que o tradicional conceito de verdade - fundada na razão humana - poderia ser, no fim, uma perfeita ilusão.¹⁹⁵ Perante a radicalidade desta incerteza - Arendt argumenta - a Descartes (e à modernidade) restava apenas uma solução: «mesmo que não exista a verdade, o Homem pode ser verdadeiro e mesmo que não exista certeza confiável, o Homem pode ser confiável. [...] Se tudo se tornou duvidoso, então pelo menos a dúvida é certa e real». ¹⁹⁶

Em virtude do desmoronamento de todas as certezas, o Homem moderno foi forçado a entregar-se à crença de que só pode conhecer aquilo que a sua mente produz. ¹⁹⁷ E é Descartes o primeiro a procurar a possibilidade de uma certeza num puro dado da consciência: o «penso, logo existo», que servira de fundamento ontológico da própria realidade. ¹⁹⁸

¹⁹⁴ *Ibid*, 290.

¹⁹⁵ *Ibid*, p.278.

¹⁹⁶ *Ibid*, p.279: «Even if there is no truth, man can be truthful, and even if there is no reliable certainty, man can be reliable. [...] If everything has become doubtful, the doubting at least is certain and real».

¹⁹⁷ ARENDT, Hannah, *Between Past and Future, Truth and Politics*, p.231.

¹⁹⁸ Ao longo da Sexta Meditação, Descartes sustenta a existência de um mundo exterior baseada na existência prévia e, esta sim, indubitável da sua própria mente. Estavam então lançadas as sementes para a emergência das teorias representacionais da mente. O modo moderno de pensar que diferencia ontologicamente a mente do mundo, alegando a necessária derivação do mesmo relativamente aos seus próprios conteúdos cognitivos, tem origem em Descartes. É este autor que pela primeira vez formula a hipótese de que é a mente que constrói uma conceção do mundo a partir das suas próprias fontes.

Esta retirada cartesiana para o *self* estabelece, por conseguinte, os padrões da mente humana como o último reduto da verdade a que o Homem tem acesso. E por isso surge o interesse moderno cognitivo na consciência. A centralidade da metafísica, o estudo do ser *qua* ser, é substituída pela epistemologia, o estudo do próprio conhecimento, e a emergência de áreas mais tardias como a filosofia da mente, a ciência cognitiva, a neurociência, entre outras, dão testemunho deste interesse coletivo pela mente enquanto substrato ontologicamente diferenciável - e em relação ao qual o conhecimento da restante realidade deve ser reenviado. Vale a pena mencionar, neste ponto, o trabalho filosófico de Husserl que, nas suas *Logische Untersuchungen* [*Investigações Lógicas*], ainda de matriz fortemente cartesiana, demonstra como o conhecimento da realidade deve ser submetido a investigação somente enquanto objeto intencional da consciência. De acordo com a sua interpretação, só a fenomenologia – e não a ciência – seria dotada da capacidade de descrever os fenómenos tal como nos aparecem, uma vez que os compreende em virtude do enquadramento transcendental da consciência e das normas segundo as quais esta trabalha.¹⁹⁹ Assim, o conhecimento indubitável que Husserl procura concerne, novamente, à realidade que é constituída pela mente humana, tornado dado da consciência -- mas nunca sobre a realidade que nos é dada à percepção dos sentidos e menos ainda à realidade *de facto*, pois a essa, já Kant famosamente também o havia demonstrado, é-nos, por natureza, velada.

A constatação de que a realidade é transcendente - ou pelo menos irreduzível - à perspectiva humana sobre a mesma e de que a forma como esta nos aparece deriva do modo como a nossa mente opera não só não me parece chocante como, diria mesmo, sensata. E essa sensatez à modernidade, a Descartes, a Locke, a Hume, a Kant, a Husserl a devemos. Penso que, quanto a isto, Arendt não podia deixar de concordar. De facto, parece-me menos relevante a viragem epistemológica cartesiana (que torna o *cogito* do sujeito o princípio da fundamentação de todas as certezas) do que a revolução ontológica que lhe está associada, a qual alterara profundamente a relação do Homem com o real. O que pretendo sugerir é bastante simples: em termos práticos, o problema dá-se somente quando, uma vez definido que o Homem só pode ter acesso às qualidades do real que a sua própria mente é capaz de

199 Para a elaboração desta nota e na falta de uma investigação aprofundada sobre a obra de Husserl, em muito contribuiu a sistematização de João Paisana, atinente à parte I da sua obra *Fenomenologia e Hermenêutica: As relações da Filosofia de Husserl e de Heidegger*.

processar, se passe então a tomar a mente humana como a única realidade subsistente. Como se as suas categorias transcendentais constituíssem agora a verdade última de tudo o que é; como se o caráter ontológico do real estivesse agora dependente e subalterno da intencionalidade prévia da consciência humana, então tornada prioritária, constituinte, fundacional. *Numa palavra, o grande equívoco conceptual da modernidade (e do qual já nos estamos a aperceber das suas reais consequências) tratou-se essencialmente de uma confusão entre o pressuposto de que os Homens são apenas capazes de conhecer aspetos da realidade que as suas mentes são capazes de processar e a suposição de que só pode ser real aquilo que é constituído pela mente humana.*

Nas palavras de Hannah Arendt: «a época moderna acredita que a verdade não é revelada ao espírito humano, mas produzida por ele».²⁰⁰ Um diagnóstico que encontra um claro paralelo em Heidegger, que já nos havia alertado para o sintoma do subjetivismo, para «a transformação do mundo como imagem», reduzindo a realidade ao estatuto de mera representação mental (cap. 1.1). Em *Die Zeit des Weltbildes* [*O Tempo da Imagem do Mundo*], Heidegger interpreta o projeto da ciência moderna em continuidade com a história da metafísica ocidental, a qual foi paulatinamente reduzindo o Ser ao ser-representado.²⁰¹ Uma interpretação que antecipa claramente a análise de Arendt em *The Human Condition* sobre a natureza do projeto científico da matematização do real. Heidegger considera que o desvio cartesiano para o *cogito* dera início a uma viragem metafísica e, para mais, histórica. Tornando fundamento, o Homem *qua subjectum* assume-se o centro referencial de tudo o que é, assegurando a verdade do Ser no horizonte da sua representação.²⁰² Assim, a autoafirmação do *cogito* como fundamento simboliza, para Heidegger, o momento em que o Homem passa a iniciar «a conquista do mundo como imagem»²⁰³ - o processo que, de acordo com a sua interpretação, abre as portas do mundo moderno. A época onde «o Homem sobre o ente se põe como imagem».²⁰⁴ Assim, Heidegger encontra na ciência matematizada os fundamentos da epistemologia moderna. Ao invés de observar os fenómenos naturais tal como são dados aos seus sentidos, o Homem substitui a presença das coisas *qua* coisas pelas categorias da sua

200 ARENDT, Hannah, *Between Past and Future, Truth and Politics*, p.231: «Modern age believes that truth is neither given to nor disclosed to but produced by the human mind».

201 Ver HEIDEGGER, Martin, *Caminhos da Floresta, O Tempo da Imagem do Mundo*, pp. 104-104.

202 *Ibid*, pp. 110-115.

203 *Ibid*, p.117.

204 *Ibid*, p.114.

própria mente. Como afirma já em *Sein und Zeit*, «o que é decisivo para o projeto da matematização da natureza é [...] o facto de este revelar *a priori*». ²⁰⁵

Arendt parece seguir exatamente a mesma intuição: «Agora», escreve a filósofa, «o fenómeno seria salvo se e somente se pudesse ser reduzido a uma ordem matemática, não servindo esta operação para preparar a mente humana à revelação da verdade do Ser, mas, pelo contrário, para o reduzir às medidas da mente do Homem [...], de acordo com os seus próprios padrões e símbolos». ²⁰⁶

Mas nem por isso as reflexões da nossa autora se tratam simplesmente de uma reformulação da tese heideggeriana sobre a continuidade entre a ciência matematizada e a epistemologia moderna. É de notar que todas as considerações de Hannah Arendt sobre a modernidade devem ser interpretadas tendo em vista as suas implicações para a pluralidade e para o mundo comum dos Homens. Isto, escusado será dizer, não é uma das preocupações de Heidegger. Assim, a apropriação da autora sobre a tese da subjetivação ilumina, em última análise, duas noções originais do seu pensamento: a noção de «espectador» e a perspetiva que lhe está inextricavelmente associada - o «ponto de vista arquimediano».

Sabemos já como Arendt compreende, talvez pela sua própria experiência, que a atividade de pensar acontece em solidão, quando afastados dos afazeres quotidianos e da ocupação com os outros. A vida filosófica começa, por isso, quando nos retiramos da esfera da pluralidade. Todo o modo de fazer filosofia implica, pelo menos em algum momento, uma «alienação do mundo» para que a possibilidade do pensar possa chegar a efetivar-se. A (aparente) dicotomia, como Arendt a formula, presta-se entre *vita contemplativa* e *vita activa* – uma das mais antigas e decisivas distinções da filosofia. Só que, ao que parece, não bastou à filosofia descrever esta distinção. A separação espectador-ator rapidamente assumiu

205 HEIDEGGER, Martin, *Being and Time*, §69, p.332: «What is decisive about the mathematical project of nature is [...] the fact that it discloses *a priori*».

206 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p. 266: «Now the phenomena could be saved only insofar they could be reduced in a mathematical order, and this operation does not serve to prepare man's mind for the revelation of true being but serves on the contrary to reduce this data to the measures of the human mind, [...] according to its own patterns and symbols».

contornos axiológicos, decretando-se subsequentemente a superioridade do primeiro sobre o último.

Arendt recupera uma das famosas parábolas atribuídas a Pitágoras de modo a evidenciar-nos quão longínqua é esta distinção, citando: «A vida», escreve Pitágoras, «é como um festival. Alguns vêm para competir, outros para comercializar os seus bens, mas os melhores são os espectadores. Ao passo que o Homem vil procura a fama e o lucro, os filósofos buscam a verdade».²⁰⁷

Se é o caso que os melhores são os espectadores porque não perturbados pela ambição da «fama» e do «lucro», no campo epistemológico, o compromisso incondicionado com a atitude contemplativa (*theoria*), separou desde logo o conhecimento do interesse. A convicção de que os interesses mundanos toldariam o discernimento da verdade imparcial, distinta da perspectiva contingente e necessariamente parcial do comum dos Homens, fora então consolidada. Daqui nascera a noção de um «ponto de vista arquimediano»: a perspectiva epistemicamente privilegiada que, alienada da participação ativa no mundo porque exterior ao mesmo, acederia à verdade imutável, universal e necessária. Esta, claro está, nunca revelada aos atores, presos que estariam à contingência, aleatoriedade e transitoriedade dos seus interesses.²⁰⁸

Ora, é desta mesma convicção que a ciência moderna se torna claramente herdeira. A busca por uma objetividade neutra e imparcial, que separa conhecimento e interesse, facto e valor, verdade científica e mundo humano, é reconduzida, pela autora, até aos primórdios da ontologia antiga. Só que, como já seria de esperar, Arendt questiona a veracidade destes pressupostos.

Se é verdade que a autora reconhece que o «eu-pensante» [«thinking ego»] se aliena do mundo - na medida em que i) lida com abstrações que se diferenciam dos particulares da realidade concreta e ii) necessita de se afastar da ocupação dos afazeres mundanos para poder iniciar a sua reflexão - isso não significa que esse eu-pensante exista separada e

207 ARENDT, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p.55: «Life [...] is like a festival, just as some come to the festival to compete, some to ply their trade, but the best people come as spectators, so in life the slavish man go hunting for fame and gain, the philosophers for truth».

208 *Ibid*, p.52.

independentemente do mundo de que se afasta. Significa apenas que as esferas da vida de todos os dias sejam temporariamente - e apenas temporariamente – suspensas.²⁰⁹

É por meio de uma *sui generis* exegese acerca da natureza da metáfora que a autora esclarece como compreende a relação que se presta entre a natureza concreta e plural do mundo humano e a esfera abstrata e solitária das atividades mentais. A seu ver, a metáfora lembra-nos das verdadeiras raízes não-abstratas e não-invisíveis do pensamento. Comprova, por assim dizer, a inseparabilidade constitutiva entre o mundo dito transcendente (respeitante ao pensamento e aos universais) e o mundo que experienciamos todos os dias (caracterizado pela nossa relação prática com as entidades particulares). A metáfora denota, em última análise, a unidade fundacional entre a invisibilidade do pensamento e a realidade palpável em que nos movemos:

«O simples facto de a nossa mente ser capaz de encontrar tais analogias, isto é, de o mundo das aparências nos lembrar coisas que simplesmente não aparecem, pode ser interpretado como uma espécie de prova de que mente e corpo, pensamento e experiência sensível, invisibilidade e visibilidade, mutuamente se pertencem».²¹⁰

Para a autora, todo o pensamento esbarra nas dimensões do tempo e do espaço que constituem a realidade tal como nos aparece. A totalidade dos conceitos, por mais abstratos que possam tornar-se, tratam-se, por isso, de «metáforas cristalizadas», auridas dos pressupostos ontologicamente estabelecidos pelas práticas dos Homens.²¹¹ Neste ponto, Arendt apropria-se evidentemente do pressuposto heideggeriano sobre o primado do comportamento prático do *Dasein* frente ao teórico. Contudo, fá-lo com uma específica e última intenção: reclamar a absoluta prioridade ontológica do mundo das aparências - o mundo quotidiano - face ao do pensamento e do conhecimento, os quais são derivados necessariamente daquele. Por isso escreve: «Nenhuma cogitação, nenhum *cogito me cogitate*, nenhuma consciência de um *self* constituinte [...] poderia alguma vez autoconvencer-se da sua

209 ARENDT, Hannah, *The Life of the Mind, Thinking*, p. 199.

210 *Ibid*, p.109: «The simple fact that our mind is able to find such analogies, that the world of appearances reminds us of things non-apparent, may be thinking as a kind of proof that mind and body, thinking and sense experience, the invisible and the visible, belong together».

211 *Ibid*, pp. 30-31 e p.104.

própria realidade tivesse ele nascido num deserto, sem corpo e sem sentidos para apreender as coisas “materiais”». ²¹²

Por outras palavras, o que está aqui a ser sugerido é que qualquer forma de conceptualização é abstraída e derivada de uma experiência prévia do sujeito enquanto ator, enquanto ser-no-mundo imerso em atividades corpóreas e pré-reflexivas. Experiência essa de primeira ordem, prioritária e implícita em todo o ato explícito de reflexão.

Assim, a tese que Arendt se propõe a sustentar é a de que a perspetiva pura do espectador, entendida como ponto de vista arquimediano e abnegado das preocupações do mundo humano, corresponde, finalmente, a uma ilusão. Mas uma ilusão - uma falácia, para ser mais exata - perfeitamente compreensível, dada a natureza abstrata do pensamento e do carácter solitário da própria atividade de pensar que, à primeira vista, em tudo se afasta da concretude e da pluralidade do mundo dos Homens. ²¹³

Ora, se a tradição filosófica caíra repetidamente na cilada da «ilusão ontológica da pura teoria» ²¹⁴, como Habermas também o formulara, da qual resultara um conceito de «espectador» exonerado das dimensões ontológicas da pluralidade e das condicionantes dos interesses mundanos, também agora a ciência reivindica para si mesma a perspetiva tradicional do espectador. Isto é, a possibilidade da teoria pura.

A acrescentar à suposição de um conhecimento no qual a transitoriedade e parcialidade dos interesses e da realidade humana desaparecem, a ciência moderna partilha um conjunto de pressupostos (e valores) tradicionalmente abraçados pelo saber filosófico. Isto na medida em que perpetua a procura da verdade na esfera do imutável e do universal, esforçando-se por substituir as relações mutáveis e transitórias dos fenómenos naturais pela imutabilidade e universalidade das leis matemáticas. ²¹⁵

Em termos sumários, pode dizer-se que tanto o cânone da filosofia, como agora a ciência matematizada, criaram, para si mesmos, uma realidade alternativa daquela que é experienciada pelos nossos sentidos. Assim, o cientista adota uma linguagem de símbolos

212 *Ibid*, p. 48: «No *cogitatio* and no *cogito me cogitate*, no consciousness of an acting self [...] would ever have been able to convince him of his own reality had he actually been born in a desert, without a body and its senses to perceive "material" things».

213 *Ibid*, p.110.

214 HABERMAS, Jüger, *Técnica e Ciência como Ideologia, Conhecimento e Interesse*, p. 136.

215 Sobre este assunto, ver também COLLINGWOOD, R.G., *The Idea of Nature*, pp.4-9.

matemáticos que em todos os momentos se esquivam da relatividade da linguagem de todos os dias. Da relatividade da experiência fenomênica, vivencial e necessariamente contingente da realidade. É deste modo que a ciência alega poder alcançar uma perspectiva arquimediana. Um ponto de vista absolutamente desinteressado, capaz de apreender a verdade necessária escondida na contingência de cada particular.²¹⁶

Ora, para Arendt é claro que também agora a ciência não alcança esse ponto de vista. Tal como o pensamento filosófico nunca se poderia apartar definitivamente da experiência corpórea e intersubjetiva de ser-no-mundo (de onde deriva toda a forma de teorização), o mesmo serve obviamente para a ciência. À semelhança de Heidegger, que já teria sustentado que «o comportamento científico [...] não se trata apenas de uma atividade puramente intelectual», na medida em que «a fronteira ontológica entre o comportamento teórico e o comportamento não-teórico não é de todo óbvia», ou passível de ser localizada²¹⁷, também Arendt reconhece, na mesma medida, as origens práticas ou pré-teóricas desta mesma atividade: «A ciência», diz-nos a autora, «não é mais do que um prolongamento enormemente refinado do senso comum».²¹⁸ Trata-se de uma atividade cognitiva cujo fundamento reside, como todas as outras, numa interação incorporada e pré-reflexiva com o mundo.

216 Malgrado a ênfase que a autora concede às semelhanças que se prestam entre a ciência moderna e os ideias tendencialmente valorizados pela filosofia, é relevante mencionar que nem sempre a ciência moderna deva ser interpretada em continuidade com a perspectiva tradicional do espectador. Pelo contrário, na sua mais primordial origem, o advento do método científico representara uma rutura radical face a essa mesma perspectiva. Isto porque, em virtude do seu carácter experimental, distinto da *theoria* (contemplação), a ciência veio a substituir a lógica silogística e apriorística da dedução pela humildade do método indutivo, cuja generalização seria sempre refutada assim que a evidência dos sentidos e da experiência do particular o obrigasse. Para mais, o método científico moderno promoveu inicialmente a convergência das elites intelectuais com o comum dos Homens, os quais detinham conhecimentos imprescindíveis à construção deste novo ramo do conhecimento. Mesmo em plena época das Luzes, é de referir que o projeto da *Encyclopédie* de Diderot, dá testemunho das inúmeras trocas de impressões entre intelectuais e artesãos.

217 HEIDEGGER, Martin, *Being and Time*, §69, p.338: «Scientific behavior as a way of being in the world is not a purely intellectual activity [...]. It is by no means obvious the ontological boundary between theoretical and non-theoretical behavior really lies».

218 ARENDT, Hannah, *The Life of the Mind, Thinking*, p.54: «[Science] is but an enormously refined prolongation of common-sense reasoning».

Heidegger e Arendt, ambos pretendem evidenciar o modo como a ciência, enquanto comportamento teórico, emerge de um núcleo que não é, em si mesmo, teórico, mas ao qual deve as condições da sua própria objetividade. Tal não significa, como é claro, que a ciência se trate de uma ideologia social, mascarada de princípios de metodologia rigorosa. Como tão bem assinala Edgar Morin, se é verdade que o «pensamento científico não se pode isolar das suas condições de elaboração, também não pode ser reduzido a essas condições».²¹⁹ No entanto, o que se procura simplesmente evidenciar, e sempre apoiados nas bases do pensamento dos nossos dois autores, é o reconhecimento da complexa interação que se presta entre o comportamento teórico (neste caso, científico) e o comportamento prático de estar imerso no mundo. Reconhecer, portanto, a interação entre o modo como o Homem conceptualiza a realidade e as condições (não conceptuais) que lhe garantem a possibilidade dessa conceptualização. A que correspondem exatamente tais condições?

Em primeiro lugar, às estruturas cognitivas da mente humana, que, como a própria epistemologia moderna sustentou, estabelecem os limites das nossas possíveis concepções do mundo, de entre as quais, também as científicas. Em segundo lugar, ao enraizamento sociocultural em que essas estruturas cognitivas se atualizam, que estabelece os pressupostos e os postulados práticos a partir dos quais uma teoria pode ser elaborada. Numa palavra: longe de se admitir ingenuamente que os enunciados teóricos da ciência correspondem aos estados das coisas tais como elas são, é necessário incluir, na interpretação dos seus enunciados, o enquadramento transcendental da mente – mas não só. Deve também ter-se em conta o mundo ou o contexto histórico-cultural onde as estruturas cognitivas da mente se atualizam e se desenvolvem.

Toda a investigação científica está assente numa série de pressupostos metafísicos, tradições de conhecimento, hábitos de pensamento.²²⁰ Para termos uma noção concreta àquilo a que me refiro, note-se, por exemplo, que a ideia de que o universo se trata de uma unidade coerente e unificada é simplesmente inverificável e, no entanto, presumida em todo o esforço de apurar as suas leis numéricas. (Esta ideia remonta, aliás, a Tales de Mileto – o primeiro a propor a existência de uma substância primordial que constituiria a totalidade do universo).

219 MORIN, Edgar, *Science et Conscience*, p.25: «La connaissance scientifique ne saurait s'isoler de ses conditions d'élaborations. Mais elle ne saurait être réduite à ces conditions».

220 Popper, Kuhn, Lakatos ou Feyerabend são exemplos óbvios de pensadores que ousaram conceber, com graus de moderação variada, em que condições socioculturais e, portanto, pré-científicas, se torna possível agruparem-se ideias e estabelecerem-se teorias.

Ou atenda-se ainda ao curioso facto de, que em face de duas teorias empiricamente equivalentes, e não havendo qualquer indício empírico que possa proscrever conclusivamente uma delas, a escolha recairá simplesmente na teoria que nos parece ter maior poder simplificador e elegância.

Os dados a que as teorias científicas dão lugar estão longe de corresponder a aspetos estritamente observáveis na realidade. Isto não deve descredibilizar a sua validade e rigor epistémico, mas enaltecê-la, tornando manifesta a complexidade da relação entre teoria e prática, entre ciência e mundo da vida, entre espectador e ator. Mesmo quando o cientista se esforça por derrubar uma teoria prevalecente, ele não está a inaugurar a sua teoria a partir de fundamentos autónoma e racionalmente estabelecidos. Ao invés, toma como garantido grande parte dos pressupostos, conclusões e métodos convencionados ao longo do tempo. E isto é, ao contrário do que talvez se possa pensar, perfeitamente desejável. Nas palavras de Anthony Mills, «se todos os cientistas seguissem o conselho de Descartes – duvidar radicalmente de tudo que não seja deduzido de princípios primeiros e indubitáveis – a ciência nunca teria ido além do “Penso, logo existo”». ²²¹

No entanto, se se pode dizer que a ciência não é apenas científica, ou que o ponto de vista a que esta acede nunca é verdadeiramente transcendente às condições cognitivas do Homem e ao mundo em que este se insere, não obstante, Arendt compreende como a matemática, devido à sua radical abstração relativamente às qualidades sensoriais, se afasta da experiência da realidade humana como nenhuma filosofia, por muito abstrata se tivesse tornado, alguma vez o conseguiu fazer.

Se a abstração dos conceitos filosóficos se distancia efetivamente da realidade dos particulares, o seu significado não deixa, contudo, de ser traduzível na linguagem de todos os dias. Isto porque, como sabemos, a experiência prática e pré-filosófica dos afazeres mundanos constitui a origem primordial das mais altas abstrações conceptuais. ²²² Já a “linguagem” matemática, porque não lida com conceitos, mas com símbolos, cedo acabou por eliminar a

221 MILLS, M. Anthony, *Manufacturing Consensus*: «If every scientist had acted like Descartes advised – radically doubting everything except what can be deduced from indubitable first principles – science would never have advanced beyond “I think, therefore I am».

222 Ver, por exemplo, ARENDT, Hannah, *The Life of the Mind, Thinking*, pp. 30-31 e p. 104; *The Human Condition*, p.142, *Between Past and Future: The Conquest of Space and the Stature of Man*, p.271.

possibilidade de qualquer tradução discursiva - fosse essa discursividade abstrata (filosófica) ou trivialmente quotidiana. Dito simplesmente, as verdades que concernem ao raciocínio matemático não são mais captáveis pela linguagem discursiva. Tornaram-se, por assim dizer, inconversíveis para termos espaciais, temporais, tangíveis (a despeito de, como refere a autora, inicialmente ter servido apenas de abreviação para afirmações que poderiam ser expressas na linguagem comum). No fundo, os axiomas matemáticos tornaram-se verdades que são incompreensíveis para os próprios Homens, porque intraduzíveis em linguagem corrente:

«As verdades da moderna visão científica do mundo», afirma a autora, «muito embora possam ser demonstradas em fórmulas matemáticas e comprovadas pela tecnologia, já não se prestam à expressão normal da fala e do raciocínio. No momento em que se procure falar conceptual e coerentemente dessas verdades, emitir-se-ão frases talvez não tão desprovidas de significado como um ‘círculo triangular’, mas muito mais absurdas que um ‘leão alado’».²²³

Assim, mais do que uma «alienação do mundo», ou de um afastamento dos efeitos da pluralidade humana a que a abstração do pensamento filosófico sempre implica, a ciência matematizada inaugura antes um autêntico processo de «alienação da Terra». Um processo de afastamento relativamente aos limites terrenos e finitos da própria razão humana. O que por si resulta numa incapacidade generalizada de compreender, pensar ou falar o que matematicamente se concebe e, o mais das vezes, tecnologicamente se concretiza.

Antes de me concentrar nas consequências do que se pode considerar ser uma radicalização da perspectiva do espectador tradicional – na medida em que a ciência já não pretende apenas afastar-se da experiência da pluralidade humana para aceder à verdade, mas distanciar-se da perspectiva humana *per se* - torna-se primeiro necessário determo-nos nas considerações que Arendt desenvolve acerca da natureza do pensamento matemático. De acordo com a interpretação da autora, qual a perspectiva sobre a realidade que a matemática nos proporciona? Como conciliar o desenraizamento matemático em relação à própria

223 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p.3: «The truth of modern scientific modern world view, though they can be demonstrated in mathematical formulas and proved technologically, will no longer lend themselves to normal expression in speech and thought. The moment this truth are spoken conceptually and coherently the resulting statements will be not perhaps as meaningless as a “triangular circle”, but much more so than a “winged lion”».

compreensão humana com o facto de «o nosso aparato mental» permanecer inevitavelmente «enraizado nas aparências»²²⁴, isto é, naquilo que previamente me aparece e me parece na experiência quotidiana de ser-no-mundo? Estaremos nós em vias de atingir um ponto de vista verdadeiramente arquimediano que, liberto das condicionantes intelectivas do Homem, descreva a realidade tal como ela é?

A resposta mais satisfatória a esta questão encontrar-se, parece-me, numa breve passagem da primeira parte da obra *Thinking*, em *The Life of the Mind*. No capítulo *The reality of the thinking ego* [A realidade do eu-pensante], Arendt referencia o que considera ser a «grande descoberta de Husserl»: o facto de toda a objetividade derivar da subjetividade da consciência, em virtude do carácter intencional da mesma.²²⁵ Husserl lança-nos, portanto, as pistas para compreendermos de que forma subjetivismo e objetivismo se tornam não apenas paradigmas coadunáveis, como inapartáveis um do outro. Isto porque, se a noção de objeto é profundamente solidária da noção da intencionalidade da consciência, o princípio de objetividade já não se trata de algo que independe da mente do Homem, mas justamente do que é por ela constituída como objeto.

A conclusão que daqui retiro é aquela que já sabíamos de antemão: o projeto científico da matematização do real, que teoricamente descreveria o universo conforme a leis, tal como é, trata-se novamente de um projeto iludido quanto à natureza da sua própria atividade. A objetividade descritiva da matemática não só não é exonerada das estruturas subjetivas da mente humana como, inversamente, é destas derivada de modo imediato.²²⁶ Ou, se quisermos explorar um pouco o paradoxo da situação: *não obstante o facto de a linguagem matemática derivar da subjetividade/transcendentalidade dos mecanismos da cognição humana, é justamente pela matemática que agora se alega, paradoxalmente, excluir o viés humano das novas pretensões descritivas*. E, muito embora o raciocínio matemático seja de facto o modo mais abstrato em que a mente humana é capaz de operar - e por isso, assim também, o mais

224 ARENDT, Hannah, *The Life of The Mind, Thinking*, p.24: «Our mental apparatus, though it can withdraw from appearances, remains geared to Appearance».

225 *Ibid*, p. 48. A respeito deste tópico, a obra *The View From Nowhere* de Thomas Nagel torna-se particularmente elucidante. Nela, o autor discute a incapacidade humana de alcançar uma perspetiva absolutamente neutral sobre a realidade, sustentando que «o ponto de vista objetivo não se trata de uma substituição do subjetivo, mas de uma coexistência com o mesmo» [«the objective view-point will not be suitable as a replacement for the subjective, but will coexist with it»] (NAGEL, Thomas, *The View from Nowhere*, p.155).

226 Cf. ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p.266.

afastado da realidade sensorial e quotidiana dos Homens - não obstante, este nunca deixa de ser um modo de pensar *especificamente* humano, cerceado pelos limites transcendentais da mente do Homem.²²⁷

Iludida quanto à natureza das suas pretensões descritivas, a ciência esforça-se por se afastar a par e passo da realidade dos próprios Homens, acentuando gradativamente o carácter não-espacial, universal e abstrato dos símbolos com que trabalha. Só que o ponto de vista arquimediano a que esta acede é, finalmente, a mente do Homem no seu modo mais abstrato de operar.

Esclarecida a natureza do pensamento matemático e da verdade a que este, no entender da autora, acede, vou agora concentrar-me na questão central que motivou a redação do presente capítulo: as consequências de uma atividade científica inconsciente da sua própria posição epistémica.

Baseando-se na distinção kantiana entre intelecto [*Verstand*] e razão [*Vernunft*], Arendt anuncia o divórcio que atualmente se presta entre ambas as faculdades. Conhecimento e pensamento, verdade e sentido, cognição e compreensão correm hoje o risco de serem definitivamente divorciados. Assim, «a razão pela qual talvez seja prudente duvidar do julgamento dos cientistas enquanto cientistas» não se trata do facto de estes poderem obnubilar a verdade do Ser com a imposição das suas categorias mentais (como Heidegger

227 Devo dizer que, a despeito da interpretação de Arendt sobre as origens do pensamento matemático, a discussão encontra-se, ainda hoje, longe de estar concluída. As opiniões dividem-se essencialmente entre a possibilidade de a matemática ser uma invenção humana ou, pelo contrário, descoberta pelos Homens. No entanto, penso que deve pelo menos admitir que acreditar que a forma de compreensão mais abstrata dos Homens corresponde, em si, à estrutura última e regente de todo o universo talvez não seja a afirmação metafisicamente mais deflacionada ou, mesmo até, empiricamente fundamentada.

fortemente receara). Para Arendt, a única preocupação justificada deve-se exclusivamente ao «facto de [os cientistas] habitarem um mundo onde as palavras perderam o seu poder». ²²⁸

Num mundo onde não há palavras, não há reflexão. Em última instância, não há possibilidade de debate, questionamento, ou criação de sentido. «Se realmente for comprovado esse divórcio definitivo entre conhecimento (no sentido moderno de *know-how*) e pensamento», escreve Arendt, «então passaremos efetivamente à condição de escravos desamparados, não tanto das nossas máquinas, mas do nosso *know-how*». ²²⁹ Escravos de um conhecimento que já não é compreendido e que dispensa, por conseguinte, o próprio pensamento. (A despeito de este tema ser ainda filosoficamente disputado sobretudo na área da filosofia da mente, pode dizer-se que, para Arendt, a linguagem não se trata apenas de um instrumento para comunicar pensamentos, mas o substrato de todo o ato de pensar). Assim, à autora preocupa primeiramente o facto de podermos estar a construir uma sociedade de Homens desprovidos de raciocínio, incapazes de compreender, questionar ou discutir o que são, contudo, plenamente capazes de fazer.

228 *Ibid*, p. 4: «The reason why we should distrust political judgment of scientists *qua* scientists is [...] precisely the fact that they move in a world where speech has lost its power». A propósito desta afirmação, gostaria de mencionar um estudo recentemente publicado que não só vai ao encontro desta ideia, como lhe confere a autoridade da verificação empírica. No ano de 2015, Stanilas Dehaene e a sua aluna Marie Almaric publicaram os resultados de uma análise das imagens digitais do cérebro de 15 matemáticos profissionais e 15 não-matemáticos, com o mesmo nível de escolaridade. No caso das imagens dos matemáticos profissionais, observou-se que as regiões do cérebro que estavam implicadas em questões relacionadas com matemática não foram as mesmas utilizadas em questões extramatemáticas. Já nos cérebros dos não-matemáticos, esta diferenciação não se verificara. De que forma, então, foram estes resultados interpretados pelos especialistas? Ora, uma vez que a rede matemática não coincide com a área cognitiva responsável pela linguagem, é plausível admitir-se que os matemáticos pensem de uma forma que não implica qualquer atualização de linguagem discursiva. Nas palavras do consagrado teórico neurocientista Karl Friston, citadas no artigo em questão, lê-se o seguinte: «parece estranho, mas é quase como se transferissem a intuição para outro mundo». (Para mais detalhes sobre este estudo ver artigo ANATHASWAMY, Anil, *De Onde Vem A Matemática?* (em: *Courrier Internacional, Inteligência Artificial*, p.66).

229 *Ibid*, p.3: «If it should turn out to be true that knowledge (in the modern sense of *know-how*) and thought have parted company for good, then we would indeed become the helpless slaves not so much of our machines but of our know-how».

Uma outra apreensão não menos alarmante para o mundo humano é o facto de que, muito embora a ciência não tenha alcançado um ponto de vista verdadeiramente arquimediano, é claro que «encontrámos uma maneira de agir sobre a terra e sobre a natureza terrestre como se a olhássemos do exterior».²³⁰ Agora é possível ao Homem não apenas especular sobre as relações dos elementos constitutivos da realidade e da vida, mas manipulá-los, agindo sobre eles.²³¹ Uma agência – se interpretarmos um pouco - desvirtuada do sentido arendtiano do termo na medida em que, em virtude da compreensão que a ciência tem de si própria como atividade exterior aos interesses parciais do mundo humano, acaba por emular novamente a experiência poiética da fabricação. Tal qual o artífice que é guiado pelo modelo final que contempla antes de iniciar o processo de fabricação, também agora parte da ciência pretende contemplar os fins últimos e não-parciais em relação aos quais a Humanidade se deve dirigir. Só que agora com uma diferença significativa face à filosofia. Ao olhar para a Terra como se a visse a partir do universo, o cientista é agora capaz de criar não simplesmente uma ordem “política”, que reifica o fim previamente contemplado, mas de recriar o substrato de todas as ordens políticas: estabelecer as novas condições em que a própria vida nos é dada.

Neste ponto, poder-se-ia contrapor - como aliás foi contraposto ²³² – o facto de o Homem sempre ter criado, ao longo do tempo, as condições para a sua própria vida, transformando e alterando a natureza em função dos seus interesses. A domesticação dos animais, a introdução das práticas agrícolas, a construção urbanística, etc. -- tudo isto são fenómenos que nunca teriam lugar na natureza não tivesse o Homem alguma vez nela interferido. E, neste sentido, nada haveria de especificamente moderno na mais recente atividade científica, que inicia novos fenómenos na natureza, só que com graus de intervenção complexificada. Em resposta a tal objeção, é necessário introduzir a distinção que Arendt estabelece entre «ciência natural» e «ciência universal». A autora leva-nos a compreender que o Homem, antes de conseguir olhar a Terra a partir de um ponto de vista do universo, era apenas capaz de imitar a natureza - mesmo quando a transformava. Tudo o que fazia era seguir as pistas dos processos naturais, preparando a Terra para que melhor a pudesse aproveitar - tal qual as formigas ou as abelhas (os exemplos de que a autora faz uso) transformam e preparam a natureza de modo a facilitar a sua vida. Muito embora de forma inegavelmente mais sofisticada, o Homem sempre

230 *Ibid*, p.262: «we have found a way to act on earth and within terrestrial nature as though we dispose of it from outside».

231 *Ibid*, p. 267.

232 ARENDT, Hannah, *Thinking Without a Banister, Letter to the Editor of the New York Review of Books*, pp.460-464.

trabalhou, como qualquer outro ser vivo, a partir das circunstâncias, da matéria e das «leis» da física que vigoram no habitat da Terra. É nesse sentido que a autora sustenta que, até então, o Homem não «fazia» a natureza, mas apenas a «imitava».

Já a introdução, por exemplo, dos processos nucleares na Terra trata-se de um fenómeno totalmente distinto das transformações que, até à primeira metade do século XX, o Homem fora capaz de executar. A ciência que introduziu esses processos nucleares na Terra não foi, segundo a autora, uma ciência natural, mas universal. Uma ciência que, ao conceber a Terra como objeto representável, contemplado do seu exterior, pode por fim manuseá-la e transportar para o seu interior as leis que descobrira no universo. Só então o Homem se tornou capaz de «produzir» algo de radicalmente novo. Algo que rompe com as regras em que o jogo da vida sempre se dera, criando, em alternativa, regras outras, produzidas por si próprio.

Qual é, então, o grande perigo que a autora antevê para esta nova prática científica que artificializa os processos em que a própria vida sempre se dera?

Ao contrário do que se possa pensar, Arendt não tem qualquer preconceito relativamente à artificialização humana. Bem pelo contrário, a habilidade de criar um mundo que transcende o «metabolismo da natureza» é, para a autora, distintiva da condição humana e, por isso, digna de valorização. O que se torna, no entanto, problemático, é que o que está a ser atualmente criado não é de todo um mundo humano (i.e., um mundo onde o artificial tem como substrato as leis e os processos naturais), mas, antes sim, uma nova natureza, com novas exigências e metabolismos.

Mesmo a reestruturação das leis naturais - gostaria de sugerir - não seria necessariamente um problema para a autora não fosse a imprevisibilidade das consequências que daqui advêm. Penso sinceramente que nada haveria de errado com a artificialização da vida se esta fosse de facto um modo de «produção». Isto é, se tal qual o produto final do artífice, os seus efeitos se esgotassem na conclusividade e na estabilidade do seu objetivo final, previamente definido e correspondentemente realizado. Mas, o que acontece na natureza quando intervimos nas suas estruturas mais básicas e elementares está longe de corresponder a um processo desta ordem.

Muito embora o modo de aplicação do novo conhecimento possa operar efetivamente pelas categorias meios-fins, as suas consequências nunca corresponderão (somente) aos seus fins. Isto porque uma única alteração, por exemplo, no DNA da espécie humana, desencadearia uma série de consequências de resultado imprevisível, que nunca são circunscritas ao objetivo final, mas que, pelo contrário, se multiplicam e se expandem indeterminadamente, de formas

talvez mesmo inconcebíveis e inantecipáveis pela mente humana (como, a propósito, pude desenvolver nos cap. 1.4. e 1.4.1.).

Dadas estas características, as mais recentes intervenções do Homem na natureza aproximam-se mais do âmbito da ação (no sentido arendtiano do termo) do que da fabricação. E, nesse sentido, torna-se tão extraordinariamente perigoso manipular a natureza de acordo com as nossas intenções originais.

A esfera da ação, porque acontece num mundo que é plural por definição, é, como Arendt a caracteriza, «infinitamente imprevisível». Tal não se deve simplesmente ao facto de as intenções dos «outros» serem, da perspectiva daquele que age, totalmente insondáveis, mas porque as consequências da ação nunca são consumadas no momento em que se age. Inversamente, os seus efeitos serão sempre não-lineares, multiplicáveis, exponenciáveis, distendidas. Porquê? Porque se insere numa rede plural de interrelações, irreduzíveis a qualquer vontade autónoma que fazem desviar, diferir e, por vezes, inverter o seu sentido original.²³³ É, pois, «em virtude desta teia preexistente de relações humanas, com as suas inúmeras vontades e intenções conflitantes, que a ação quase nunca atinge o seu objetivo».²³⁴ Para mais, o significado da ação está também sujeito à interpretação dos outros, que lhe podem conferir um sentido não necessariamente coincidente com aquele que o ator lhe terá designado ao concretizar em ato a sua motivação inicial. Ao passo que, quando age, o ator nunca pode saber exatamente o que está a fazer, ele também não pode desfazer aquilo que fez – os resultados da sua iniciativa, por mais desastrosos e não-intencionais se possam tornar, estarão inexoravelmente associados à sua autoria.²³⁵

Assim, a fim de salvaguardar a soberania e o autodomínio daquele que age, a filosofia substituiu o agir pelo fazer. Isto é, interpretou (equivocadamente) a ação como um modo de fabricação, uma execução de um conjunto de procedimentos necessários para atingir um fim que é previamente determinado, como se exonerado da imprevisibilidade constituinte do próprio mundo. Todavia, se, por um lado, o ator não pode controlar o fim dos processos que inicia, nem por isso se torna uma vítima inevitável das consequências inadvertidas das suas ações. O caráter imprevisível e aparentemente irreversível da sua agência torna-se, segundo a autora, remediado por duas outras faculdades humanas, que resgatam a ação da sua própria

233 Sobre a natureza da ação, ver ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, pp.175-192 e pp. 230-236.

234 *Ibid*, p. 184: «It is because of the already existing web of human relationships, with its innumerable wills and intentions, that action almost never achieves its purpose».

235 *Ibid*, p.233.

natureza. São estas as faculdades de perdoar e de prometer. O perdão é em si a única possibilidade de nos desfazermos das consequências não antevistas das nossas ações. É a faculdade que nos permite iniciar um processo em relação ao qual não podemos antecipar o seu destino, sabendo que, no entanto, dele nos podemos libertar. Se, por um lado, o perdão nos redime do nosso passado, a promessa, por sua vez, cria o nosso futuro. Constrói autênticas «ilhas de segurança» num mundo que é, por definição, um «oceano de incertezas» e cujos acontecimentos, quer ou não queiramos, se desenrolam à margem da nossa vontade. Só que, ao contrário dos Homens, a natureza não pode perdoar, nem prometer:

«Porque a solução contra a inexorável força e resiliência dos processos da ação só é eficaz na condição da pluralidade, é muito perigoso usar esta faculdade noutra esfera que não seja a dos assuntos humanos. A tecnologia e a ciência natural moderna [...] introduziram aparentemente a irreversibilidade e a imprevisibilidade humanas no reino da natureza, onde não há remédio de desfazer o que foi feito».²³⁶

O caráter “arquimediano” da ciência atual, que estabelece como termo de referência a mente humana, tornou-se capaz não apenas de especular sobre as condições em que a vida se atualiza, mas de manipular essas condições de acordo com as nossas próprias especulações. A linha entre política e biologia, mundo humano e natureza tem sido cada vez mais esbatida. Não porque tenha sido reconhecida a condição animal do próprio Homem, ou a complexa dependência da esfera do político e do artificial relativamente à esfera do natural (algo que, como tentei demonstrar no capítulo anterior, a própria Arendt reconhece), mas porque a ação humana, como capacidade de criar processos radicalmente novos, irredutíveis a processos de causalidade precedentes, foi transferida para a natureza.

As nossas obsessões culturais, os nossos julgamentos sobre o que o Homem é ou deve ser, reescreverão o nosso DNA, definirão a nossa próxima morada, reinventarão as próprias leis da natureza. E, por muito que a ciência possa, também agora, desejar ser soberana dos processos a que dá início, quando age na natureza, o cientista, na qualidade de “ator”, nunca pode saber exatamente o que está a iniciar - com a agravante de não poder reverter os efeitos da sua iniciativa.

236 *Ibid*, p.238: «Because the remedies against the enormous strength and resiliency inherent in action process can function only under the condition of plurality, it is very dangerous to use this faculties in any but the realm of human affairs. Modern natural science and technology [...] seem, by the same token, to have carried irreversibility and human unpredictability into the natural real, where no remedy can be found to undo what has been done».

De facto, não basta ter uma «boa vontade» para ser responsável num mundo naturalmente imprevisível e que em todos os sentidos escapa ao nosso controlo. A responsabilidade do cientista enfrenta, nesta medida, uma terrível incerteza que deve ser reconhecida no cerne de todas as investigações que ousem modificar a gramática elementar em que se dá a própria vida. Ou, dito de outro modo, a irredutibilidade do real às estruturas lógicas, coerentes e teleológicas em que a mente humana opera deve ser reconhecida no cerne da própria ciência. Na ausência desta consciência - filosófica, se quisermos - resta-nos uma comunidade científica que pensa ingenuamente a partir da linearidade dos termos meios-fins, convencida de que tudo se seguirá conforme o objeto ou a intenção original das suas intervenções. Possivelmente mais do que nunca, a pureza das nossas intenções não pode constituir um garante de validade ética. (Algo que talvez traga à normatividade do pensamento deontológico, profundamente centrado na intencionalidade do ator, importantes desafios a superar). De forma conexa, a ciência está longe de poder antever quais os fins benéficos à Humanidade. A comunidade que a pratica precisa, urgentemente, de reconhecer a ambivalência da sua posição epistémica.

Referi de que modo a ciência não é, nem para Heidegger nem para Arendt, uma atividade puramente teórica ou separável das circunstâncias mundanas de onde pôde brotar. Porque o nosso encontro original com a realidade não é, como defendem ambos os autores, de natureza teórica, o cientista nunca chega a ser puramente um espectador. Nunca parte, por assim dizer, de uma perspectiva verdadeiramente arquimediana, capaz de indicar uma verdade objetiva e intemporal, separável das diferentes concepções do mundo ao longo do tempo. Assim, apenas reconhecendo as origens não científicas da atividade científica, bem como a sobreposição da imprevisibilidade do real frente à racionalidade linear da nossa vontade, poderá a ciência, finalmente, agir com consciência. Uma consciência que não é apenas moral, mas dotada de uma aptidão autorreflexiva relativamente aos pressupostos culturais de que parte e aos fins que valoriza concretizar.

A visão de que a ciência é uma atividade pura ou desinteressada, separada dos Homens que, absorvidos na contingência dos seus interesses, frequentemente pervertem os resultados da sua investigação, cai novamente, se quisermos interpretar as considerações de Arendt, na «falácia metafísica dos dois mundos» - a razão que subjaz a tão comum incapacidade de a ciência atual assumir a natureza da sua própria responsabilidade.

Quando Einstein afirmara que «a ciência apenas pode apurar aquilo que é, mas não aquilo que deve ser», acrescentando que, «fora do seu domínio, juízos valorativos de todo o tipo permanecem necessários», continua a ter como pressuposta a visão tradicional da *theoria* e da prática científica, concebendo-a como uma atividade epistemicamente neutra, desapegada de quaisquer visões do mundo, pressupostos metafísicos, ou qualquer tipo de intencionalidade que não a de perseguir o conhecimento pelo conhecimento.²³⁷ Só que também a ciência se trata de um empreendimento humano e de uma forma específica de compreensão da realidade. Ao trazer o mundo à sua mente, o cientista já está, desde o início, a excluir elementos constitutivos da realidade de forma a poder criar uma imagem coerente e unificada sobre a mesma e, a partir desta, superar obstáculos, construir soluções.

Submetendo a aleatoriedade do real à lógica e à coerência interna do pensamento, a comunidade científica tende a acreditar que pode «fazer» a natureza de acordo com as suas ideias e planos, melhorando-a objetivamente. Se até certo ponto se torna verosímil e até justificado assim pensá-lo, esta crença não deixa de ser ilusória. *Isto não só porque a força ontológica da imprevisibilidade e da aleatoriedade do real sempre se impõe à coerência da esfera do pensamento - podendo, assim, a mais benévola das intenções resultar na mais catastrófica das consequências - mas também porque não existe um pensador separado dessa aleatoriedade e circunstancialidade do real. Isto é, porque o cientista nunca alcança um ponto de vista verdadeiramente arquimediano, nem acede a uma conceção de bem intemporal, absoluto, não-parcial, ou historicamente desenraizada.*

O problema da responsabilidade científica supõe, portanto, uma reforma estrutural daquilo que compreendemos ser o próprio conhecimento. Tal implica, por um lado, reconhecer a ambivalência da linha que separa o reino da cognição das circunstâncias históricas e dos interesses do mundo humano e, por outro lado, admitir a irredutibilidade do real frente às estruturas cognitivas da mente humana (sabendo que, soberanos das nossas ações no mundo, nunca o seremos). Torna-se, portanto, necessário dissolver a tradicional dicotomia espectador-ator, mundo das ideias e mundo das aparências, compreendendo deste modo, as estruturas de continuidade e inextrincável conexão entre ambos os domínios.

237 Citação retirada do artigo *The Moral Challenge of Modern Science*, de Yuval Levin: «Science can only ascertain what is, but not what should be, and outside of its domain value judgments of all kinds remain necessary».

2.3 A tarefa de pensar em intersubjetividade: o novo espectador e a faculdade de julgar

No último capítulo da I parte desta dissertação, tive a oportunidade de desenvolver uma experiência de pensamento baseada na teoria do juízo arendtiana de forma a testar a universalidade do novo projeto científico em favor do aprimoramento da espécie humana. Fico ciente de que o modelo do juízo desenvolvido pela autora, resolve, por si mesmo, os impasses da responsabilidade científica. Como? Na medida em que parte do pressuposto de que a contingência dos interesses mundanos não é separável da esfera do conhecimento; de que todo o espectador é primeiro e necessariamente um ator; de que uma perspectiva absolutamente neutral e desinteressada sobre a realidade é, para todos os efeitos, uma impossibilidade humana.

Permitam-me, então, expor antecipadamente algumas considerações sobre o que considero representar a teoria arendtiana do juízo no contexto da sua própria filosofia, antes de me concentrar no conteúdo da mesma.²³⁸

Para começar, devo dizer que entrevejo nas considerações de Arendt sobre a faculdade de julgar o coroar dos grandes traços anti-tradicionalistas que a autora expusera ao

238 Convém aqui explicitar o registo em que decorrem as reflexões que se seguem uma vez que Arendt morre precisamente no momento em que iniciava a escrita do terceiro volume de *The Life of the Mind*, dedicado à faculdade de julgar. Por este motivo, as minhas considerações sobre aquilo que se pode considerar ser uma «teoria arendtiana do juízo» em muito dependem do esforço de Ron Beiner, que reuniu as ideias da autora – ainda que dispersas e, por vezes, certamente inconclusas – sobre este tema. Para o efeito, Beiner terá compilado as palestras de Arendt (que tiveram lugar na Universidade de Chicago) num único volume submetido ao título *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Ao longo destas palestras, a autora procura abstrair, a partir das reflexões kantianas sobre a estética e o juízo de gosto, o que a própria considerara ser a «a filosofia política não escrita de Kant». Uma afirmação que, a despeito da sua controvérsia, não deixa de ter uma forte razão de ser: ao contrário do que acontece na filosofia prática oficial deste autor (onde o dever do imperativo categórico subsiste enquanto absoluto) Kant insere-nos, através da faculdade de julgar, no mundo da relatividade e da pluralidade humana, tornando necessária a consideração dos pontos de vista dos nossos pares para validar a totalidade dos juízos subjectivamente considerados.

A par do especial interesse nos ensaios *The Crisis of Culture* e *Truth and Politics*, onde Hannah Arendt endereça, ainda que de forma pouco detalhada, o problema do juízo, *Lectures on Kant* terá sido a fonte teórica principal na redação do presente capítulo.

longo da sua obra. Designadamente: a precedência do mundo das aparências frente ao mundo do intelecto (ou mais, concretamente, a inseparabilidade ontológica dos dois mundos); a consequente prioridade do ator frente ao espectador (a qual não se traduz, como é claro, numa preterição de quem pensa em favor daquele que age, mas apenas num reconhecimento de que o nosso comportamento teórico deriva da experiência prévia e pré-reflexiva de estar no mundo); a dependência do pensamento e do conhecimento relativamente à pluralidade humana (o que se torna particularmente evidente ao admitirmos que a informação não aparece como uma ordem intrínseca às coisas, mas como uma ordem que emerge em grande medida da linguagem, enquanto produto de uma coletividade e das práticas sociais que a terão possibilitado).

Tal tomada de consciência dá-se, em Arendt, diria, por duas vias distintas. A primeira, e explicitamente referida pela autora, remete a Kant, o qual torna clara a inexistência de uma posição epistémica exterior à experiência humana a partir da qual possamos formular proposições de verdade.²³⁹ A segunda, e muito provavelmente mais determinante no desenrolar do pensamento da autora, respeita às considerações de Heidegger acerca da prioridade do comportamento não-reflexivo e não-objetivante do *Dasein* frente à realidade, que levaram a nossa autora a reconhecer as raízes pré-teóricas e mundividenciais da cognição humana.

Assim, se Kant torna explícita a impossibilidade de um conhecimento formulado *ex nihilo*, fora da experiência dada na primeira pessoa, Heidegger salienta, por sua vez, a necessidade prévia de um mundo e de um contexto intersubjetivo (histórico) para que essa experiência subjetiva possa ser dada. Porque grande parte das nossas faculdades apriorísticas necessitam de um contexto onde possam ser atualizadas, os horizontes subjetivos da compreensão estão, para parafrasear o autor, apoiados numa complexa interação de tradições, convenções, pressupostos e práticas coletivas, em relação aos quais nos devemos tornar conscientes caso pretendamos ter um acesso menos mediado frente à realidade.

É, pois, devido às considerações de Heidegger sobre a estrutura ontológica do *Dasein* que compreendo dever interpretar-se o interesse da autora na obra kantiana *Kritik der Urteilskraft* [*Crítica da Faculdade de Julgar*] - e não tanto na *Kritik der Reinen Vernunft* [*Crítica da Razão Pura*], que por si seria já suficiente para fundar o interesse da razão teórica no «mundo das

239 Ver, por exemplo, KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, Introdução B [I, II, III].

aparências», do espaço e do tempo, mas cuja operatividade não se faz depender de um contexto de «sociabilidade». Por contraparte, a faculdade de julgar é a única que, em Kant, está aprioristicamente dependente de uma condição humana de pluralidade.²⁴⁰ Daí o interesse de Arendt naquilo que Kant teve a dizer sobre as regras do funcionamento desta faculdade, bem como sobre as condições de possibilidade à sua atualização.

Não é, portanto, verdade que Arendt tenha sido pioneira na ênfase dada à dimensão intersubjetiva da cognição. Heidegger, como procurei evidenciar, foi pródigo no esforço que dedicara a esta tarefa. Segundo o autor, todos nós habitamos um mundo comum que aprendemos a interpretar em conjunto e que se imiscui estreitamente na maneira como pensamos, somos e agimos.²⁴¹ Ao afirmá-lo, Heidegger está ciente de que contraria um dos acontecimentos decisivos com os quais a filosofia moderna teve início: a separação do *self* face a tudo o resto e que o próprio criticamente identificara como o fenómeno moderno do «subjativismo». Na tentativa de contrariar este pressuposto, o autor leva-nos a compreender como aquilo a que podemos chamar de *self* ou de autoconsciência é fundamentalmente construído a partir de um ser sempre já em situação no mundo. Se tudo o que captamos, captamos pela nossa mente e na perspectiva da primeira pessoa, devemos ter em consideração que as tradições de pensamento e as práticas culturais em que nos inserimos estabelecem uma rede coerente de linguagem, crenças e pressupostos coletivamente partilhados que constituem uma parte integrante (embora nem sempre imediatamente conspícua) da realidade que nos aparece. Todavia, se a noção heideggeriana do *self* e do comportamento teórico humano já seria relevantemente intersubjetivada, historicizada e mundificada, também Heidegger, como Arendt, não terá sido o primeiro a fazê-lo.

Em *Phänomenologie des Geistes* [*Fenomenologia do Espírito*], com mais de um século de antecedência em relação à primeira publicação de *Sein und Zeit*, Hegel já teria reconhecido explicitamente o carácter intersubjetivo da consciência humana, sustentando que «a autoconsciência é em si e para si mesma o processo e o resultado da sua interação com o outro».²⁴² Temporalmente mais próximo de Heidegger, sobressai o pensamento fenomenológico de Husserl, que não só considerara o domínio da intersubjetividade necessária à experiência subjetiva (sustentando a inseparabilidade entre a consciência do *self*

240 Ver KANT, Immanuel, *Crítica da Faculdade do Juízo*, §7 [21].

241 Ver, por exemplo, HEIDEGGER, Martin, *Being and Time*, §50.

242 HEGEL, W.G., *The Phenomenology of Spirit*, p.178: «Self consciousness is in and for itself while and as a result of its being in and for itself for another».

e a consciência dos outros), como ainda reconhecera, tal como Heidegger e Arendt, o papel da intersubjetividade na constituição do mundo objetivo.²⁴³

Para mais, a problemática da intersubjetividade não permaneceu circunscrita à escola da Fenomenologia. Uma parte significativa da filosofia do século XX pode ser vista como um esforço sistemático em rebater a concepção moderna da mente e do ego. Neste domínio, a compreensão social da linguagem e da identidade pessoal, acompanhada pelo declínio das teorias internalistas da mente com as contribuições de Wittgenstein, Rorty, Sellars, Quine, Foucault, Schmitt, entre outros, dão testemunho à emergência de um novo paradigma teórico. Sendo ainda de notar que a noção autonomizada do mental e do cognitivo tem vindo a ser desmontada pela própria investigação científica, onde o problema da comunicação da subjetividade, do modo como as mentes (ou os organismos) se desenvolveram em resposta a outras mentes (como o conceito de «cérebro social» assim denota) tornou-se absolutamente axiomático no que hoje se consideram ser as origens evolutivas da inteligência.²⁴⁴ Em suma, a inerência da consciência ao mundo tem vindo a ser cada vez mais explicitada por quase todos os quadrantes da literatura atual.

243 Para Husserl, torna-se claro que só podemos ser depositários de qualquer tipo de conhecimento acerca do mundo na medida em que estamos em posição de apreciar que todos os outros são confrontados com a mesma realidade que nós mesmos. A respeito deste tópico, ver HUSSERL, Edmund, *Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, §36.

244 De acordo com as mais recentes investigações, tudo indica que quanto mais complexa a vida social dos organismos, maior será o grau de inteligência que lhes está associado. Na obra *Other Minds: The Octopus, The Sea and the Deep Origins of Consciousness*, Peter Godfrey-Smith procura identificar as origens evolutivas da experiência subjetiva. Recorrendo à literatura especializada e aos registos fósseis disponibilizados, a conclusão que nos apresenta é a de que o maior desenvolvimento cognitivo dos organismos se deu após a explosão Cambriana, quando os animais começaram a fazer parte da vida uns dos outros, através da predação. Os seus comportamentos passaram a ser orientados para a alteridade, ao contrário do que se passava no período Ediacarano - onde os organismos sintetizavam autonomamente alimento e onde predominava a ausência de interação. Assim sendo, foi no período Cambriano em que apareceram as primeiras componentes físicas denunciadoras de uma existência fortemente interativa e correlacionada: olhos, antenas e garras aumentariam exponencialmente a afluência da informação sensorial processada internamente. O que, por sua vez, conduziu à complexificação dos sistemas nervosos que, a partir de então, evoluíram em resposta aos outros organismos.

Arendt faz conscientemente parte deste novo contexto intelectual. Quando identifica o Ser com o aparecer ²⁴⁵, ou quando destaca a ação na esfera pública como a única atividade humana em que os Homens «revelam» efetivamente quem são ²⁴⁶, a autora não está a endereçar qualquer tipo de abordagem behaviorista sobre o problema da identidade. Menos ainda a sugerir uma ética da visibilidade, onde aqueles que não são publicamente observados se tornam, por esse motivo, desprovidos de ontologia, presença, existência, ou identidade. (Tal interpretação não poderia ser, aliás, mais distante dos propósitos filosóficos da autora. Arendt reconhece a absoluta necessidade de demarcar a esfera da vida privada da vida pública ²⁴⁷ - chegando mesmo a sugerir uma relação direta entre o fenómeno do totalitarismo e a abolição da esfera da privacidade ²⁴⁸). Quando identifica o Ser com o aparecer, da mesma forma que enfatiza o caráter «revelador» da ação na esfera pública, a autora está simplesmente a reafirmar, pelos seus próprios termos, a natureza intersubjetiva do eu. Um eu que não se fecha numa subjetividade constituinte e previamente dada, mas que é coexistente e constituída no mundo, na companhia dos outros.²⁴⁹ Para empregar as suas palavras: porque «não um único Homem, mas vários Homens habitam este planeta», ou ainda, porque «a pluralidade é a lei da terra» e o eixo axial de toda a forma de existência, Arendt pode sustentar que «tudo está destinado a ser percebido». Que Ser é, por fim, aparecer.²⁵⁰

245 ARENDT, Hannah, *The Life of the Mind, Thinking*, pp. 19-23.

246 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p.179.

247 Ver *Ibid*, pp. 65-71.

248 Ver ARENDT, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, p.432.

249 Cf. ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, pp. 179-180. Será também nesse sentido que as suas considerações acerca da natureza não-soberana/não-teleológica da ação, que tivemos a oportunidade de discutir no capítulo 2.1., devem ser interpretadas. No sentido em que a identidade do ator, então revelada nas suas ações, não se trata de um processo que diz exclusivamente respeito à vontade e ao controlo do próprio, mas que é, pelo contrário, um processo intersubjetivamente significado e constituído.

250 ARENDT, Hannah, *The Life of the Mind, Thinking*, p.19: «Everything is meant to be perceived by somebody. Not man, but men inhabit this planet. Plurality is the law of earth». Devo lembrar que tal reconsideração sobre o significado ontológico das «aparências» remonta diretamente a Heidegger, o qual, em *Einfuehrung In Die Metaphysik [Introdução à Metafísica]*, título que deu nome à transcrição das palestras lecionadas em 1935, se esforça por encontrar a unidade pressuposta entre o Ser e o aparecer. Diz-nos o autor que «o aparecer não é algo subsequente que por vezes acontece ao Ser», mas que, por inverso, «o Ser se revela essencialmente no aparecer». [«Appearing doesn't mean something derivative, which from time to time meets up with Being. Being essentially unfolds as appearing»].

Nada disto se trata, como já deve ser claro, de uma rejeição à autonomia e à singularidade de cada qual. Trata-se, antes sim, de reconhecer a pluralidade como parte constituinte da existência e da identidade humanas, tal como Hegel, Husserl, Heidegger e tantos outros já haviam especificado.

É verdade que a questão da intersubjetividade tem vindo a assumir, desde o início do século XX, uma indiscutível centralidade no quadro intelectual do Ocidente. Contudo, deve reconhecer-se que a investigação sobre este tema se encontra numa fase ainda embrionária.

De uma perspectiva histórica, o mundo ocidental ainda agora começou a incluir o domínio da intersubjetividade na compreensão da experiência subjetiva, da cognição e das estruturas do próprio mundo objetivo. Algo que não pode ser ignorado quando, por exemplo, as práticas meditativas do Budismo há milhares de anos que questionam as fronteiras convencionais do ego, desenvolvendo, nesse sentido, uma compreensão da existência tão somente dada como co-existência.

Linda Zagzebski di-lo abertamente: «o conhecimento da intersubjetividade está longe de ter recebido [no contexto ocidental] o mesmo grau de atenção que o conhecimento da primeira e da terceira pessoas». ²⁵¹ E não seria injusto reconhecer com a mesma autora que o conjunto dos nossos esforços intelectuais contribuíram quer, por um lado, para uma compreensão da

(HEIDEGGER, Martin, *Introduction to Metaphysics*, p. 107) Porém, ao passo que, em Arendt, o ser como aparecimento pretende designar a natureza intersubjetiva (plural) de tudo aquilo que é, Heidegger serve-se da mesma sobreposição ontológica para privilegiar a atividade (não ao acaso, solitária) da *poiesis*, i.e., da obra de arte e do seu criador. Nas suas palavras, «a *tekne* (...) é um produzir do ente, na medida em que traz o presente como tal, da ocultação para a desocultação do seu aspeto. (...) O tornar-se obra é o modo de passar-a-ser e de acontecer a verdade». (HEIDEGGER, Martin, *A Origem da Obra de Arte*, pp.47-48). Assim, a revelação do Ser como aparecer assume, em ambos os autores, duas interpretações opostas. Se em Arendt se presta numa apreciação da pluralidade como um dos modos irreduzíveis pela qual a vida nos é dada, Heidegger, muito embora a reconheça como tal (como fica expresso em *Sein und Zeit*) retorna, posteriormente, a um privilegiar da criação solitária sobre o existir em pluralidade.

251 ZAGZEBSKI, Linda, *The Two Greatest Ideas: How Our Grasp of the Universe and Our Minds Changed Everything*, p. 177: «Intersubjective knowledge has not received anywhere near the degree of attention of first-person and third person knowledge».

cognição humana e das estruturas da própria realidade alicerçadas nos limites de uma subjetividade individualmente considerada (como a epistemologia da Modernidade, a par do surgimento das teorias representacionais da mente o defendiam), quer, no polo oposto a este, para uma concepção da realidade exonerada de qualquer tipo de subjetividade (o tal «ponto de vista arquimediano», a que uma parte significativa da ciência contemporânea entende ainda poder aceder).

Subjetivismo e objetivismo, ambos os paradigmas dominaram o quadro intelectual em que tradicionalmente operámos, tendo sido a componente da intersubjetividade largamente ignorada ao longo dos séculos e, com esta, uma parte constitutiva da própria realidade. O século XX e XXI representam, neste contexto, os primeiros passos dados no sentido de preencher este fosso teórico até então aparentemente intransponível entre subjetividade e objetividade. Mais, no entanto, é necessário fazer.

A ser verdade que já se desenvolveram importantes desconstruções sobre os pressupostos da natureza do “eu”, do pensamento e do conhecimento acerca do mundo, arrisco dizer que fica por concretizar uma forma de pensar que opere à luz dessas mesmas desconstruções. Pouco ainda se fez no sentido de remediar o esquecimento das conexões entre pluralidade e pensamento, *vita activa* e *vita contemplativa*, ator e espectador. Dito simplesmente: a reflexão sobre o papel da intersubjetividade não foi acompanhada por uma forma de reflexão que opere efetivamente *em* intersubjetividade.

Assim formulado, reconheço poder resvalar-se para um tratamento semântico do problema. É de desejar, então, que o evitemos. Não por haver algo de substancialmente errado com semântica, mas porque importa construir a abordagem pragmatista em resposta às preocupações mundanas que nos ocuparam ao longo desta dissertação. Deve então perguntar-se: a que corresponde um modo de pensamento intersubjetivamente constituído e não apenas -- perdoe-se o malabarismo aforístico -- um pensamento que se versa sobre a constitutividade do intersubjetivo?

A questões aparentemente abstratas, importam os exemplos concretos. Aqui, malgrado a crítica de Heidegger e Arendt, vale-nos a prática da ciência que ilustra bem o *modus operandi* do tipo de pensamento a que me pretendo referir. Nela, todas as práticas individuais estão integradas numa rede de consenso coletivo, sendo esse mesmo consenso que lhe confere a autoridade epistémica de que dispõe e, mais ainda, a possibilidade de progredir. Mesmo quando propõem mudanças explicativas revolucionárias, os cientistas não operam, como referi no capítulo anterior, a partir de fundamentos individualmente

estabelecidos. Ao invés, eles integram, de forma ativa e sistemática, pressupostos e metodologias coletivamente consentidos, os quais determinam, por exemplo, o tipo de questões que são ou não científicas, o tipo de dados empíricos que podem ou não ser considerados contraexemplos à teoria vigente.

É relevante ainda notar que a prática da ciência torna-se possibilitada pelo facto de os seus investigadores confiarem em grande parte das hipóteses previamente atestadas - uma vez que seria impossível cada qual testar, por si mesmo e sem recurso ao trabalho de outros, a validade de todas as teorias que estão pressupostas na condução da sua própria investigação.

O papel absolutamente central do consenso coletivo na prática da ciência torna-a, muito provavelmente, a atividade humana que melhor contribui para o retrocesso da ignorância e do erro. Neste aspeto em particular, todos os créditos lhe devem ser dados. E, em parte, o modo de construção do conhecimento científico em muito poderia informar a própria filosofia.

Não obstante, o que não falta em metodologia às instituições científicas, falta, como Heidegger e Arendt nos mostraram, em consciência. Grande parte da comunidade científica atual continuará a assumir a possibilidade de aceder a uma realidade que independe das contribuições do mundo e da mente humanos, i.e., do contexto intersubjetivo em que os próprios factos científicos têm lugar. O contributo social da linguagem na aquisição do conteúdo dos conceitos científicos, ou o papel dos «valores cognitivos», para usar a expressão de Putnam, na construção dos juízos científicos e na escolha de teorias, passando ainda pelos postulados metafísicos que são transmitidos culturalmente e que estão pressupostos no desenvolvimento da própria investigação científica -- tudo isto são questões que permanecem simplesmente ignoradas aquando da análise e interpretação científica dos dados.

Para simplificar, o panorama em que nos encontramos pode ser resumido da seguinte forma: por um lado, uma parte significativa da filosofia contemporânea representa o esforço em tornar consciente o papel da intersubjetividade na cognição humana, retraindo-se, no entanto, em desenvolver uma forma de pensamento que opere em intersubjetividade. Por outro lado, há toda uma prática científica secular assente numa metodologia que pressupõe efetivamente um grau elevado de diálogo entre os pares, cooperação e confiança mútua, mas que, não obstante, subtrai o fator da intersubjetividade aquando da interpretação dos dados observados.

Numa palavra, *o problema da intersubjetividade carece ainda da aliança consciência-metodologia no interior da sua própria resolução*. Aliança essa que só agora começou a ser trabalhada na área emergente da «epistemologia social». ²⁵²

É neste contexto que antevejo em Arendt uma absoluta originalidade. Se a filósofa estava ciente, à semelhança de outros autores, que todo o conhecimento é necessariamente contextualizado e, em particular, intersubjetivamente contextualizado, um elemento-chave distingue, de forma indelével, o seu comprometimento para com a ideia de uma intersubjetividade constituinte. *Tudo indica que à autora não basta reconhecer as dimensões mundanas e intersubjetivas que antecedem todo o comportamento teórico se estas não forem, concomitantemente, preservadas no próprio ato de teorizar.* ²⁵³

Porque as origens do pensamento são de facto dialógicas e mundanas, e porque Arendt compreende que a pluralidade desempenha um papel ontológico e epistemicamente ativo em todos os domínios da vida humana, um novo passo é dado no sentido de desconstruir o foco individualista e solitário do pensar. Para ela, todo o pensamento trata-se, ou deve tratar-se, de um empreendimento coletivo.

O momento em que o eu-pensante se depara solitariamente com as suas construções conceptuais deve sempre ser sucedido por uma discussão com os outros, na necessidade de ser comunicado para garantir a sua própria correção. Uma ideia que fica absolutamente expressa em *Truth and Politics*, onde a autora invoca a demonstração kantiana dos limites da razão teórica para reiterar a necessidade de dela se fazer um «uso público» e assim atenuar os vieses a que recorrentemente está sujeita no seu uso privado. Desta forma, a pluralidade

²⁵² À semelhança do projeto da epistemologia moderna que encontrara na dimensão da mente (tomada como substância individualizada) o enquadramento transcendental de todo o conhecimento acerca do mundo, confrontámo-nos finalmente com a necessidade de desenvolver um projeto de carácter análogo, mas que tomasse em consideração a natureza intersubjetiva da mente e dos seus modos coletivos – embora, não raro, subentendidos – de processar, interpretar e construir informação.

²⁵³ Sendo indiscutível que Heidegger reconhece a insuperabilidade do contexto social em todo o modo teórico de *o Dasein* se manifestar, o autor acaba por se voltar para uma conceção do pensar focada ainda numa individualidade que claramente se opõe ao mundo da pluralidade e dos assuntos humanos. Não podemos ignorar que é justamente quando imiscuído nesse mundo, o mundo dos «outros» [*Man*], que o *Dasein* se perde e se esquece de si. (Ver cap.1.3) É neste sentido que Heidegger considera ser na antecipação frente à morte e confrontado com a sua radical autonomia que se dá a revelação mais autêntica do *Dasein*.

humana já não se trata apenas de uma condição que necessariamente antecede a solidão do eu-pensante, autonomizado dos outros aquando do seu empreendimento conceptual. A pluralidade torna-se simultaneamente condição de possibilidade e critério de validação para todo o empreendimento conceptual. Isto na medida em que é quando regressa ao escrutínio dos outros que as construções do eu-pensante podem ser (ou não) validadas.

Todavia, se a promoção desta ideia é já suficientemente ousada no contexto do que é geralmente compreendido ser o *modus operandi* da filosofia, ela não deixa de carecer de algum tipo de estrutura normativa e, mais ainda, metodológica. De facto, fica ainda por explicitar como discernir, por exemplo, as contribuições válidas e inválidas dos diferentes intervenientes da discussão, ou de que modo uma crença partilhada por um determinado grupo de pessoas pode alcançar algum tipo de estatuto epistémico.

A temática da pluralidade assume uma importância central no todo da obra arendtiana. Nos dois capítulos antecedentes, procurei evidenciar a forma como Arendt identifica, na nossa tradição teórica, um predominante empenho em superar os efeitos da pluralidade e do mundo humanos, ao preterir, sumariamente, as características da imprevisibilidade, da contingência e da relatividade em favor dos ideais da necessidade, da universalidade e da imutabilidade. Arendt revisita obsessivamente a história da filosofia de modo a identificar os pressupostos epistémicos e ontológicos que subjazem os diferentes sistemas conceptuais. Para quê? Para encontrar as partes constitutivas da realidade que, por razões fundamentalmente não relevantes, acabaram por ser diminuídas e escamoteadas na construção (de algumas) dessas conceptualizações.

Deste ponto vista, o seu legado é em grande medida negativo. Trata-se essencialmente de uma desconstrução da história da ontologia que constantemente nos reafirma o imperativo de dignificar o estatuto da pluralidade e do mundo humanos no interior do pensamento filosófico, sem, no entanto, chegar propriamente a indicar-nos como. Como tornar o pensamento filosófico, cuja natureza abstrata necessariamente obriga a um afastamento das particularidades do mundo quotidiano, num pensamento que é, a despeito da sua própria natureza, próximo desse mundo e das particularidades que lhe concernem? Como tornar o pensamento filosófico, onde a solidão e a exoneração dos afazeres quotidianos se tornam condições necessárias à sua própria possibilidade, num pensamento que, a despeito de tudo isso, dignifica a pluralidade humana e a realidade dos assuntos quotidianos dentro da sua própria abstracção?

Não estará Arendt, afinal, a exigir o impossível? Tal qual alguém que tem a ingénuo pretensão de ver um elefante voar, confiante de que as suas amplas orelhas lhe possam alguma vez servir de asas? De certa forma, sim. Arendt quer um elefante voador. Um pensamento abstrato que priorize o concreto. Um iniciar de um «diálogo silencioso comigo mesmo» que, todavia, não abdique da contribuição dos outros. Uma perspectiva na primeira pessoa que supere os limites perspectivísticos da primeira pessoa. Uma filosofia que contrarie a sua própria razão de ser – generalizar e abstrair.

Numa conhecida entrevista transmitida em televisão, a autora famosamente «protesta» o estatuto de filósofa que lhe é atribuído, definindo-se, ao invés, como «teórica política».²⁵⁴ O que assistimos neste protesto trata-se, a meu ver, de uma evidente consciencialização relativamente ao facto de que, para preservar o que pretende preservar, resta-lhe renunciar à filosofia. Algo que não deixa de ser caricato para alguém que toda a sua vida leu e estudou filosofia, tornando seu o modo abstrato e especificamente filosófico de pensar. Mais tarde ainda, Arendt assumiria, uma vez mais publicamente, que «o principal defeito e erro de *The Human Condition*», uma das suas obras mais aclamadas dentro e fora do contexto da academia, tenha sido o facto de que «ainda estava a olhar para aquilo a que a tradição chama *vita activa* do ponto de vista da *vita contemplativa*».²⁵⁵ Isto é, do ponto de vista *exterior* à pluralidade humana, a qual Arendt considera que a filosofia repetidamente adotara mesmo quando – ou *especialmente* quando – tornara o mundo dos assuntos humanos o seu objeto de reflexão.

Ora, é claro que *The Human Condition* é uma obra filosófica. Como o é, aliás, o todo da sua obra. (Que me seja perdoada a inócua acusação). Em muitos aspetos, o seu pensamento será até meta-filosófico, no sentido em que se versa sobre a natureza do pensamento abstrato, as consequências do seu modo de operar em função dessa mesma natureza e, em certos casos, em função dos pressupostos que foram herdados ao longo da nossa tradição intelectual sem sequer nos termos dado conta disso. Tal como Christian Bay a

254 Ver entrevista *Zur Person*, condizida por Günter Gaus, no ano de 1964.

255 Refiro-me à conferência organizada pela *Toronto Society for the Study of the Social and Political Thought*, em novembro de 1972. Para esta ocasião, Arendt foi convidada a assistir como convidada de honra, embora, como Jerome Kohn nos dá a saber, a autora responda que prefere assistir como convidada a participar. A conferência encontra-se transcrita na íntegra em *Thinking Without a Banister*, na entrada referente a *Hannah Arendt on Hannah Arendt*, pp. 602-642.

caracterizara, Hannah Arendt «é uma filósofa de filósofos». Uma pensadora que procura as razões de ser dos pensamentos dos outros. E em particular, do sistema moderno de ideias, valores e crenças, que se torna tão difícil estranhar-se pelo facto de ser no seu interior que pensamos e vivemos.

Para o fazer, a autora adota naturalmente a perspetiva de um espectador, assistindo e analisando, a partir do exterior, ao desenrolar dos acontecimentos. Pois haveria sequer alternativa? Não estará Arendt a ser injusta consigo mesma e, em última instância, com a própria filosofia ao exigir o que é simplesmente contrário à sua natureza? Afinal, como a própria autora o terá reconhecido, a atividade de pensar torna-se possível na medida em que nos afastamos da companhia dos nossos pares e da turbulência dos acontecimentos quotidianos. Dadas estas circunstâncias, em que se traduziria concretamente um pensador que parte, não obstante, do interior da pluralidade e do mundo humanos de forma a construir as suas próprias considerações?

É no final da sua vida, aquando da reflexão acerca do papel da faculdade do juízo no contexto da teoria estética de Kant, que a autora nos surpreende com uma proposta positiva (e já não somente desconstrutiva). Uma alternativa explícita ao concretizar marcadamente subjetivista, generalista e tendencialmente antimundano do pensamento abstrato.

O que pretendo sugerir com esta afirmação é algo tão simples quanto isto: que *as considerações arendtianas sobre o papel da faculdade de julgar devem ser compreendidas à luz das suas preocupações ontológicas*. Do seu desejo mais premente em realizar o que seria, à primeira vista, irrealizável -- tornar o abstrato próximo do concreto e fundar, nos limites da própria subjetividade, um espaço abrangente de pluralidade.

Assim, quando se versa sobre esta faculdade humana – que, para si, é «a mais política das faculdades» - a autora está, a meu ver, a fazer muito mais do que a estabelecer um suporte normativo ao tipo de ação e pensamento especificamente políticos (mesmo que tivesse sido esta a sua última intenção). *Arendt está a encontrar, antes ainda de se ouvir falar em epistemologia social, as regras do pensamento e do conhecimento intersubjetivo*. As suas fontes, as suas condições de possibilidade, os modos válidos e inválidos de o justificar.

Digo isto na medida em que não podemos ignorar que é da sua mais elementar convicção que toda a forma de pensamento - e não apenas o pensamento especificamente político - é

derivada da experiência prévia de estar no mundo e de ser-com-os-outros.²⁵⁶ A ideia de uma atividade teórica cujas origens sejam puramente abstratas, extramundanas, ou insubordinadas ao contexto humano que a enquadra trata-se, para Arendt, de um erro de percepção historicamente consolidado, ao qual a autora solenemente designara de «falácia metafísica dos dois mundos». É nesse sentido que considero ser possível defender-se que a sua teoria do juízo se trata muito mais do que uma simples tentativa em determinar as regras do pensamento político. No meu entender, Arendt apresenta-nos, decerto ainda não totalmente consciente disso, um novo paradigma para o próprio pensamento teórico. Um novo modelo de espectador que, sendo «membro de uma audiência, se diferencia significativamente do filósofo, o qual inicia a sua *bios theoretikos* ao deixar a companhia dos seus pares e das suas incertas opiniões». ²⁵⁷ Assim, ainda que o afastamento relativamente ao mundo continue a ser uma condição necessária à construção de um ponto de vista de imparcialidade, a objetividade daquele que julga (pensa) já não se forma em oposição à esfera da pluralidade, i.e., da contingência perspetivística e da relatividade das situações mundanas. Pelo contrário, ajuizar significa pensar dentro de um contexto, «enquanto membro de uma comunidade». ²⁵⁸

Eis então o que podemos entender ser um espectador que, embora se retire de um envolvimento ativo no mundo humano, parte, não obstante, do seu interior na construção das suas reflexões: *um agente epistémico que reconhece a natureza mundana, perspetivística e finita do seu próprio modo de pensar e que, de forma conexa, não procura estabelecer entidades explicativas ou princípios normativos intemporalmente válidos, inabaláveis na sua abstração metafísica e aplicabilidade universal, mas que, por inverso, assume ab initio a validade necessariamente temporária e contextual das suas próprias considerações.* É este mesmo espectador que se pode derivar da teoria arendtiana do juízo. Nas páginas que se seguem, procurarei mostrar exatamente como.

256 Esta ideia fica, se não patente, pelo menos implícita, em várias passagens da sua obra. Ver, por exemplo, *The Life of the Mind*, pp. 30-31 e p.104; *The Human Condition*, p.142; ou ainda, *On Revolution*, pp. 60-61.

257 ARENDT, Hannah, *The Life of the Mind*, Thinking, p.94: «[Judgers are] members of an audience and therefore quite unlike the philosopher who begins his *bios theoretikos* by leaving the company of his fellow-men and their uncertain opinions.

258 ARENDT, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p.75: «One judges always as a member of a community».

Permitam-me, antes de mais, recordar o rumo que segui ao longo deste capítulo. Primeiro, procurei enquadrar as preocupações filosóficas de Hannah Arendt no contexto intelectual do século XX. O século em que se iniciou, a Ocidente, a desconstrução da ideia de um *self* separado de tudo o resto, reposicionando-se, por sua vez, o problema da intersubjetividade no centro da compreensão da existência e da cognição humanas. Em segundo lugar, tentei evidenciar como a investigação sobre os efeitos epistémicos dos sistemas culturais, sociais ou extra-subjetivos não se traduzira necessariamente numa mudança de paradigma sobre a forma como, por um lado, concebemos o pensamento (no caso da filosofia) e, por outro, interpretamos o conhecimento (no caso da ciência). Reafirmar as consequências epistémicas das interações humanas implica, em última instância, repensar a figura do espectador. Implica pelo menos apreciar a possibilidade de um agente epistémico (filósofo, cientista ou outro) que não desenvolva as suas considerações a partir de uma suposta exterioridade à pluralidade e aos interesses humanos, mas que reconheça, pelo contrário, os *aspectos intersubjetivos e situacionais* das suas crenças, dos seus pressupostos e do próprio conhecimento de que é depositário. Foi neste sentido que enunciei a minha terceira e última tese. A tese de que Arendt concretiza, na sua teoria do juízo, a invenção do novo espectador a que as novas ideias do século XX e XXI naturalmente apontam.

Para dar sentido explicativo a esta afirmação, é necessário recorrer a uma abordagem bastante mais detalhada daquilo que Arendt tem a dizer sobre o problema juízo – as suas fontes e conteúdos. Sugiro que atendamos de novo ao facto de a autora considerar a crítica kantiana do juízo de gosto (a teoria estética do autor) «a filosofia política não escrita» de Kant. O seu ponto é já claro: a filosofia prática deste autor, ao confluir liberdade e vontade, ignora, por razões já anteriormente mencionadas, o mundo da pluralidade, da imprevisibilidade e da contingência que caracterizam precisamente a natureza do político e do próprio mundo. Todavia, Arendt constata que «Kant enfatiza que pelo menos uma das nossas faculdades mentais, a faculdade de julgar, pressupõe a presença dos outros» no interior da sua operatividade.²⁵⁹ Como o próprio afirma, «somente sob a pressuposição de um sentir comum [*sensus communis*], o juízo de gosto pode ser proferido».²⁶⁰ Este detalhe é por si só

259 *Ibid*, p.74: «Kant stresses that at least one of our mental faculties, the faculty of judgment, presupposes the presence of others». Cf. KANT, Immanuel, *Crítica da Faculdade do Juízo*, §41.

260 KANT, Immanuel, *Crítica da Faculdade do Juízo*, §20 [65].

suficiente para que Arendt considerasse a faculdade de julgar a mais política das faculdades. Nesta intrínseca relação entre juízo de gosto, enquanto ato de um “eu” individualmente considerado, e a suposição de uma comunidade necessária para a atualização desse juízo subjetivo, a autora encontra uma oportunidade perfeita para dignificar o estatuto da pluralidade humana no âmago da natureza aparentemente individualista do ato de julgar.

Mas em que medida a faculdade de ajuizarmos se diferencia das outras faculdades? Não é ela similarmente exercida nos limites subjetivos da primeira pessoa? Sim. É de facto. Contudo, à autora não interessa, como já deve ser claro, eliminar a experiência subjetiva do eu. Arendt pretende, antes sim, expandir os limites dessa subjetividade.

Ora, tomar a pluralidade humana como condição necessária à operatividade de uma faculdade mental conduz-nos às mais variadas consequências. No plano ontológico, reafirma-se, como já foi referido, a natureza intersubjetiva do eu (por oposição ao eu moral e ao eu lógico, que Kant ainda associa a um domínio de absoluta autonomia cognitiva). É, todavia, no plano epistémico que mais nos interessam as consequências deste princípio. De modo a poder captá-las, devemos recuar até à teoria estética kantiana, de onde Arendt abstrai grande parte dos princípios metodológicos da comunicabilidade e da conduta de um eu-julgante que se atualiza em clara articulação com os juízos dos outros.

Kant foi efetivamente o primeiro a autonomizar uma teoria do juízo, distinguindo o juízo determinante (como é o caso do juízo lógico e do juízo moral) do juízo reflexivo (a faculdade que pretende qualificar algo como belo e a que também designou de juízo de gosto). O juízo de gosto, sendo reflexivo, distingue-se do determinante na medida em que não dispõe antecipadamente de uma regra/conceito que se aplique ao objeto ou ao acontecimento particular. Por inverso, o juízo de gosto extrai as suas considerações gerais a partir do particular. Isto é, não pensa o objecto ou a situação em causa através de uma regra já dada (que é justamente aquilo que caracteriza o *modus operandi* do juízo determinante), mas encontra a regra para a especificidade do objeto ou situação em particular com que se depara. Por esta razão, o juízo de gosto não partilha da necessidade universal dos juízos lógicos, onde a conclusão se segue necessariamente de premissas assumidas, nem da necessidade prática dos juízos morais, onde «aquilo que foi enunciado na regra em geral (*in abstracto*) se aplica invariavelmente a uma ação *in concreto*».²⁶¹ Por contraste a estes dois tipos de juízo, Kant

261 KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Prática*, A 118-9. (Cf. KANT, Immanuel, *Crítica da Faculdade do Juízo*, §18 [62]).

afirma expressamente que «não pode haver nenhuma regra de gosto objetiva que determine através de conceitos o que seja belo». ²⁶² Oposta à «necessidade objetiva» de que se revestem os juízos morais e de conhecimento, encontra-se a «necessidade exemplar» que caracteriza o juízo de gosto. Um juízo que se torna, portanto, válido para um objeto/situação em particular, mas nem por isso necessariamente válido para todos os objetos ou situações particulares. Dito simplesmente, o fundamento determinante de uma coisa bela não se trata de um conceito/regra/modelo universal ao qual todas as coisas belas devem corresponder. Trata-se, antes sim, de um sentimento subjetivo de um sujeito que julga e aprecia em circunstâncias específicas.

No entanto, o filósofo vê no juízo de gosto um estatuto que excede a esfera individual. Longe de se esgotar na contingência de uma disposição afetiva do sujeito que percebe, a teoria estética kantiana está particularmente direcionada para os aspetos públicos da beleza. Assim, a validade dos juízos a que o belo apraz assenta fundamentalmente no seu grau de comunicabilidade. Não porque seja determinada «por uma reunião de votos ou recolha de informações junto a outros»²⁶³, mas porque «considera em pensamento (*a priori*) o modo de representação de todo o outro».²⁶⁴ Ou seja, porque adota à partida o máximo de pontos de vistas possíveis para avaliar o objecto em causa. Só assim, Kant sustenta, o juízo de gosto pode reclamar para si algum tipo de objetividade, imparcialidade ou universalidade. Não uma universalidade logicamente necessária, mas tão somente *possível* de ser universalizada.

A este mecanismo apriorístico que permite transcender as «condições subjetivas e privadas» daquele que julga, Kant chamou «modo de pensar alargado», ou simplesmente «mentalidade alargada». Modo esse de pensar que Arendt descrevera como «a capacidade de ver as coisas não apenas do ponto de vista do próprio, mas da perspectiva de todos aqueles que acontecem estarem presentes».²⁶⁵

Ora, esta atitude de imparcialidade que é derivada do juízo de gosto não requiere, como já é possível constatar-se, um afastamento face à relatividade perspectivística do mundo da pluralidade humana. Por inverso, quanto mais as perspectivas adotadas aquando da formulação

262 KANT, Immanuel, *Crítica da Faculdade do Juízo*, §17 [53].

263 *Ibid*, §31 [135].

264 *Ibid*, §40 [157].

265 ARENDT, Hannah, *Between Past and Future, The Crisis in Culture*, p. 221: «[The capacity to judge is] the ability to see things not only from one's point of view but in the perspective of all those who happen to be present».

deste juízo subjectivo, maior também será o seu grau de imparcialidade. *O que assistimos é a um consolidar de uma forma de objetividade que rompe com qualquer noção arquimediana de verdade (quer aquela que se crê desapegada de qualquer tipo de subjetividade, quer a que se baseia na autossuficiência epistémica do sujeito cognitivo, abstraído do mundo da pluralidade e da relatividade das perspetivas).* Arendt claramente identifica, nas considerações estéticas kantianas, uma alternativa concreta à verdade predicada em noções de validade absoluta, universal ou intemporal. Tudo o que é então requerido para se adotar um ponto de vista desinteressado resume-se ao esforço de nos colocarmos «no lugar de todo o outro». De construirmos uma «mentalidade alargada», esse modo de pensar imparcial que se constitui no mundo, a partir das perspetivas dos outros, e não distanciada ou abstraída das mesmas.

Para deixar claro: isto não significa que aquele que julga não necessite de adotar uma posição epistemicamente privilegiada frente às situações que pretendem ser avaliadas. Como Arendt sublinha, tal será sempre necessário para todo aquele que queira «contemplar o todo» de forma isenta e desinteressada. Mas, a despeito de o eu-julgante se retirar de um «envolvimento ativo no mundo», este permanece no interior do mundo aquando das suas formulações teóricas.²⁶⁶

Em primeiro lugar, o juízo de gosto lida com particulares. Com objetos ou situações concretas a partir das quais deriva a sua própria regra ou generalização, ao invés de lidar, à partida, com abstrações que, na sua generalidade apriorística, se podem aplicar a todo e qualquer caso da realidade. *Quer isto dizer que, no caso do juízo reflexivo, a realidade concreta toma precedência frente às generalizações e categorizações abstratas.* Estas não são simplesmente impostas à realidade dos particulares, mas antes derivadas da situação ou do objeto em específico para o qual são formuladas. Neste caso, *penso poder dizer-se que o mundo das aparências - o mundo dos particulares ou da realidade concreta - assume uma prioridade ontológica no interior da própria abstração ou generalização daquele que julga.* Está cumprida o que entendi ser a principal intenção da autora e que, ainda há pouco, nos parecia uma impossibilidade delirante: encontrar uma estrutura de pensamento que, malgrado o seu grau de abstração, priorizasse no seu interior a dimensão do concreto.

Em segundo lugar, é de enfatizar a natureza mundana que caracteriza a objetividade das conclusões desenvolvidas pelo eu-julgante. Se delas se pode prescrever algum tipo de validade

266 ARENDT, Hannah, *The Life of the Mind, Thinking*, p.94.

universal, esta «nunca poderá», como Arendt sublinha, «ir além daqueles em cujo lugar a pessoa que julga se colocou de modo a formular as suas considerações». ²⁶⁷ A validade das suas considerações torna-se, portanto, perfeitamente contextual – não uma verdade indiscutível, cuja coercividade independe de qualquer circunstância, argumentação ou discussão que a acompanhe. Uma ideia que talvez possa ser transportada para o que entendemos ser o papel das atividades teóricas para com o mundo humano: nem à filosofia, nem agora à ciência, cabe a tarefa providencial de designar o destino último da humanidade. Este não só deve exprimir-se metodicamente pelo consenso de um “nós”, como não pode circunscrever-se, de forma conexa, a uma resposta definitiva, uma vez que todas as respostas se tornam relativas a um contexto. ²⁶⁸

Já sabemos que aquele que julga acede a uma forma de objetividade que preserva, no seu interior, as qualidades da pluralidade de perspetivas e da contingência fenoménica que caracterizam o mundo humano. O entusiasmo com que a autora recebe este novo quadro de objetividade remete-nos para um dos pontos mais prementes do seu pensamento: a suposta incompatibilidade entre a esfera da verdade e da opinião (ideia que a autora vem contrariar) e cuja razão de ser remonta, segundo a sua interpretação, à original hostilidade da filosofia para com o mundo da pluralidade e da diferença. No ensaio *What is Authority?*, Arendt chama a nossa atenção para o contexto histórico em que Platão definira o conceito de verdade em aberta oposição à opinião e à perspetiva. A condenação de Sócrates, o filósofo, pela *polis* democrática terá sido, no seu entender, absolutamente determinante para que Platão quisesse escapar definitivamente aos efeitos da pluralidade. ²⁶⁹ A verdade seria, a partir de então, elevada a um estatuto de total independência e, em última instância, de absoluta oposição relativamente à perspetiva. Aquilo que aparece (e parece) de forma diversa às diferentes pessoas, que ocupam diferentes posições no mundo e, nessa medida, diferentes

267 ARENDT, Hannah, *Between Past and Future, The Crisis in Culture*, p.217: «[Judgment's] claims to validity can never extend further than the others in whose the place the judging person has put himself for his considerations».

²⁶⁸ O carácter finito deste tipo de objetividade que Arendt encontra no cerne da teoria estética kantiana conflui perfeitamente com a natureza da verdade que Heidegger adscribe à filosofia. Porque o intérprete já respondeu sempre, de modo prático e existencial, à questão a que a tese filosófica pretende responder, todas as respostas estão enraizadas num contexto mundano e são, por esse motivo, historicamente finitas.

269 ARENDT, Hannah, *Between Past and Future, What is Authority?*, p.108.

perspetivas sobre o mesmo, não poderia de maneira alguma constituir um fundamento daquilo que verdadeiramente é. Pelo contrário, Platão adscreveria à verdade filosófica uma total independência relativamente ao campo da perspectiva e da opinião (*doxa*), as quais permaneceram, por esta razão, tradicionalmente associadas ao domínio da ilusão.

É, no entanto, em *Truth and Politics* onde a autora versa de forma exaustiva sobre a tensão tradicionalmente consolidada entre verdade e opinião. Arendt refere-se explicitamente ao «caráter despótico» da verdade, cujo reconhecimento se dá, de forma expectável, emancipada de qualquer «acordo, discórdia, opinião ou consentimento». «A persuasão ou a dissuasão tornam-se», perante a verdade, praticamente «inúteis»²⁷⁰, sendo que nunca é esperado que o modo de validação da mesma tome em consideração a perspectiva ou a opinião dos outros.

De uma perspetiva histórica, a interpretação transcendente da verdade relativamente à variabilidade da perspetiva conduziu a uma degradação do estatuto da opinião, da diferença e da pluralidade. Arendt sustenta de forma inequívoca a necessidade de se esbater tal dicotomia. De se construir uma forma de verdade (e pensamento) que não dispense simplesmente a opinião (e os efeitos relativizadores da pluralidade humana) como mero erro ou ilusão. Se Arendt considera ser de facto necessário ultrapassar «as limitações que contingentemente estão vinculadas no nosso juízo», tal não significa que o domínio da verdade possa ser abstraído do da perspetiva. Pelo contrário, contesta a autora, «quanto maior o reino em que o indivíduo esclarecido se possa mover – de ponto de vista em ponto de vista – maior será o alcance do seu pensamento».²⁷¹

Tal afirmação poderá facilmente ser interpretada como um apelo ao relativismo ontológico, que sirva até de camuflagem a um certo desdém pela racionalidade, pelo *logos* filosófico e, por extensão, também científico. Desdém esse presumivelmente herdado de Heidegger. (Martin Jay, Luc Ferry, Alain Renaut e Richard Wollin são unânimes nesta interpretação). Todavia, como Dana Villa se esforça por sublinhar, «é justamente no combate à irracionalidade que [Arendt] insiste na opinião e no juízo como as faculdades racionais e políticas de primeira

270 ARENDT, Hannah, *Between Past and Future, Truth and Politics*, p.140: «[Once certain statements are perceived as true and pronounced to be so] they are beyond agreement, dispute, opinion, or consent. [...] Persuasion or dissuasion is useless».

271 ARENDT, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p.43: «the larger the realm in which the enlightened individual is able to move, from stand point to stand point – the more general will be his thinking»

ordem». ²⁷² Por outras palavras – e aqui a minha posição trata-se simplesmente de uma apropriação da de Villa - afirmar a existência de uma relação substancial entre verdade e opinião é apenas sublinhar a necessidade de suportar todas as nossas escolhas fundacionais por uma discussão deliberativa que as acompanhe. Por uma argumentação que persuade os nossos pares da validade (ou, se for o caso, da invalidade) referente à verdade instanciada, ao invés de simplesmente tomar como garantida a autoevidência do princípio que a sustenta.

Isto é relevante, diria, por duas razões distintas. Primeiro porque desautoriza todo o tipo de coerção (bélica ou outra) em favor da implementação dessa verdade, que agora se restringe ao plano da discussão e da persuasão. Depois, porque mantém vivo o pensamento e as razões pelas quais essa hipotética verdade fora, alguma vez no tempo, instanciada. (A presente crise das democracias do Ocidente ilustra bem o erro que conjuntamente cometemos em tratar a semântica da liberdade e da igualdade como fórmulas autoevidentes. O que hoje enfrentamos é a prova de que *nenhum* “adquirido” é em si mesmo autoevidente, ou simplesmente autorizado a dispensar o debate público. Muito pelo contrário, tudo indica ser através da deliberação e da discussão conjunta que a inimizabilidade dos princípios se possa tornar de facto assegurada).

Depois de ter esclarecido o interesse de Arendt no tipo de “verdade” (e as aspas são relevantes no contexto das suas apreciações) a que o juízo de gosto kantiano pode dar lugar, estamos agora em condições de avançar para o que considero ser o ponto nevrálgico deste capítulo. A saber, as regras deste modo intersubjetivo de pensar que, a meu ver, constituem aquilo que de mais valioso podemos extrair das considerações arendtianas do juízo.

As questões já foram feitas: Como discernir uma perspectiva válida de uma perspectiva inválida? De que forma pode uma opinião alguma vez alcançar algum tipo de estatuto epistémico? O

272 VILLA, Dana, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, p.156: «It is precisely against irrationalism that she [Arendt] insists upon opinion and judgment as rational and political faculties of the first order».

que é o mesmo que perguntar: Como se constrói uma «mentalidade alargada», essa forma de pensar que permite ao sujeito epistémico adotar pontos de vista exteriores ao seu, superando assim a arbitrariedade dos seus vieses cognitivos?

Para dar resposta a estas questões, gostaria que as dividíssemos em dois planos de explicação distintos. Em primeiro lugar, naquele que concerne às condições *a priori* do juízo reflexivo (condições essas que a autora simplesmente se apropria da teoria estética kantiana). Em segundo lugar, no que diz respeito ao que posso considerar serem as *condições mundanas* que possibilitam a atualização do pensamento intersubjetivamente constituído (estas, por sua vez, já construídas de raiz pela autora).

Começo pelo primeiro ponto – aquele que é relativo ao *modus operandi* da faculdade de julgar. De acordo com Kant, o juízo reflexivo tem em si a particularidade de atribuir à imaginação um papel predominante face ao entendimento. Precisamente por isso, e ao contrário do que acontece nos juízos lógicos determinantes [*modus logicus*], o «jogo livre entre a imaginação e o entendimento» não está limitado a uma regra pré-determinada.²⁷³ Isto não significa, no entanto, que o juízo de gosto abdique de ser «conforme a fins», isto é, de operar através de regras concordantes para uma representação final unificada. A questão está somente em perceber de que modo essas regras se formam de facto, uma vez que estas não são dadas à partida pela faculdade do entendimento.

Uma parte da resposta a este ponto já terá sido esclarecida. As generalizações do juízo de gosto são, como sabemos, definidas à luz do princípio do «sentir comum» [*sensus communis*], o qual nos é dado pela capacidade de nos colocarmos no lugar dos outros. Reconhecendo-lhes as mesmas capacidades judicativas que em nós próprios identificamos quando julgamos reflexivamente, estamos, na verdade, a esforçar-nos por abstrair uma regra que *poderá* ser aceite por todos aqueles em cujo lugar nos fizemos por colocar.

Mas como é que este passo se torna sequer possível? Isto é: qual a faculdade cognitiva responsável pela estranha e não menos miraculosa habilidade de transcender os limites fenoménicos da primeira pessoa, permitindo-nos adotar a perspetiva de um outro indivíduo? A esta faculdade, Kant designou de «imaginação» e importa agora compreender o papel da mesma no contexto da sua teoria do conhecimento.

273 KANT, Immanuel, *Crítica da Faculdade de Julgar*, §9.

Como cita Hannah Arendt numa das palestras que consagrara ao pensamento do autor, «a imaginação é a faculdade de representar um objeto, mesmo sem a presença deste na intuição».²⁷⁴ Trata-se, portanto, da faculdade que é responsável pela memória. Mas não só. É também através dela que conseguimos tornar presente a pluralidade das perspectivas dos outros Homens no momento em que, solitariamente, ajuizamos. Que conseguimos escapar às limitações do nosso ponto de vista subjetivo, presentificando os de tantos outros e adotando, dessa forma, um «modo de pensar alargado», ao qual Arendt posteriormente chamou «modo de pensar representativo» ou simplesmente «político».

Assim sendo, a regra ou a generalização que decorre de um juízo estético reflexivo, o qual coloca a componente da imaginação no centro da sua operatividade, torna-se tanto mais correta quantas mais forem as perspectivas sobre o objecto em causa que consigamos, por meio da imaginação, adotar. É justamente este o modelo de que Arendt se apropria para designar o que considera ser uma «opinião válida», podendo assim distinguir a mera disposição subjetiva (não raro equivocadamente tomada como imparcial) de uma atitude verdadeiramente doxástica, isto é, de uma opinião derivada de um exercício reflexivo epistemicamente válido. Como tal, «quantos mais os pontos de vista estiverem presentes na minha mente aquando da ponderação de um determinado assunto, mais válida», Arendt esclarece, «será a minha conclusão final».²⁷⁵

A imaginação torna-se, neste sentido, a faculdade que oferece ao eu-julgante o distanciamento necessário para analisar, a partir de um ponto de vista de imparcialidade, a realidade com que se confronta sem, contudo, ter de se afastar da esfera da pluralidade e da perspectiva. Ponto de vista este que não é, como no poema de Robert Frost, *neither out far, nor in deep*, mas que compatibiliza, de forma perfeitamente equilibrada, a perspectiva do espectador com a do ator: aquele convencionalmente resguardado dos efeitos da pluralidade a fim de contemplar, a partir do exterior, a unidade do espetáculo; este desregradamente perto, porque participante da turbulência dos acontecimentos e por isso pouco propenso à análise desinteressada. Numa palavra: *aquele que julga supera a dicotomia espectador-ator*,

274 KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, B 151, em: ARENDT, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p.79: «Imagination is the faculty of representing an intuition an object that is not itself present».

275 ARENDT, Hannah, *Between Past and Future, Truth and Politics*, p. 141: «The more people's standpoints I have present in my mind while I am pondering a given issue [...], the more valid my final conclusion».

permitindo estabelecer os novos termos em que se atualiza o próprio pensamento (tendo em conta o que já sabemos sobre a natureza intersubjectiva dos processos de cognição).

Esclarecidas as condições *a priori* que nos permitem pensar intersubjetivamente, que é o mesmo que dizer pensar de um modo naturalmente perspectivístico, falta-nos agora atender às condições mundanas para que esta forma de pensamento possa ser atualizada. Arendt é, também quanto a esta temática, perfeitamente clara, embora extraordinariamente dispersa. Começo pelo óbvio. Diz-nos a autora que «as opiniões são formadas num processo de aberta discussão e debate público, sendo que, onde não há oportunidade à formação de opiniões, pode haver disposições – disposições das massas e disposições de indivíduos – mas não opinião». ²⁷⁶ Ora, o apelo à «abertura do debate» tornou-se efetivamente um dos grandes chavões da nossa sociedade, elogiado pela sua desassombrada lucidez e razoabilidade ideológica. Não raro, fica, no entanto, por esclarecer o sentido do que agora se tornou uma expressão corrente. Será esta «abertura» completamente irrestrita? Estaremos nós justificados a discordar de factos objetivamente dados apenas para favorecer o pensamento opinativo ou perspectivístico? Ou ainda: haverá algum domínio da realidade que não esteja, por definição, sujeito à natureza perspectivística da opinião?

Como sabemos, a condição fundamental da pluralidade é a razão pela qual podemos admitir a existência de várias perspectivas sobre um mesmo assunto. É nesse sentido que a pluralidade serve, por si mesma, como *conditio sine qua non* da faculdade de julgar – a faculdade que nos permite pensar perspectiva e intersubjetivamente sobre as coisas. Todavia, este modo perspectivístico de pensar não deixa de implicar, como a autora repetidamente salienta, algum tipo de concordância de base.

Todo o juízo reflexivo está, em primeiro lugar, ancorado num «mundo em comum». Comunalidade essa absolutamente necessária para a existência de uma multiplicidade de opiniões sobre uma mesma matéria por todos testemunhada e que, precisamente por esse motivo, se torna passível de ser discutida. Nas palavras de Arendt, «o

276 ARENDT, Hannah, *On Revolution*, p. 268: «Opinions are formed in a process of open discussion and public debate, and where no opportunity for the forming of opinions exists, there may be moods - moods of the masses and moods of individuals - but no opinion».

mundo reúne e separa os Homens em simultâneo»²⁷⁷ na medida em que constitui o mesmíssimo espaço que subsiste entre os indivíduos, mas em relação ao qual se forma a pluralidade de perspetivas.

Ora, quando negada a mesmidade objetiva do real ao qual a diversidade das opiniões se pode endereçar, é igualmente negada a possibilidade de se construírem opiniões, simplesmente porque deixa de haver um objeto em comum que possa ser apreciado a partir de pontos de vista distintos. No seguimento deste princípio, podemos já compreender como a autora encara o domínio da «verdade de facto» [«factual truth»] de uma forma bastante diversa da abordagem que por sua vez dirige à «verdade racional» ou metafísica [«rational truth»]. A ser o caso que ambas assumem uma força de coercividade em face da opinião, Arendt considera que a verdade dos factos não é, contrariamente à verdade racional ou religiosa, incompatível com a opinião: «Muito embora devam ser distinguidos um do outro, [facto e opinião] não são por si mesmos antagónicos. Os factos informam as opiniões e as opiniões, inspiradas por diferentes interesses e paixões, podem diferir largamente e permanecerem legítimas desde que respeitem a verdade de facto».²⁷⁸ Arendt afirma expressamente que, onde a verdade dos factos não é respeitada, todas as opiniões que daí possam advir deixam de ser opiniões para passarem a ser meras disposições arbitrárias e ideológicas, sem qualquer fundamento epistémico que as torne validadas. Torna-se, pois, seguro dizer que nem tudo, para a autora, é uma questão de perspetiva. Ao invés, para que esta alguma vez possa ser dada na forma de uma opinião, um consenso de fundo sobre a realidade factual deve estar absolutamente assegurado: «mesmo que admitamos [...] o direito de reordenar os factos de acordo com a [nossa] perspetiva, nunca poderemos admitir o direito de manipular o conteúdo dos mesmos».²⁷⁹

A segunda grande condição de possibilidade à formação de opiniões válidas e, como me esforcei por evidenciar, à atualização de um pensamento intersubjetivamente

277 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p.52: «The world, like everything in between, relates and separates men at the same time».

278 ARENDT, Hannah, *Between Past and Future, Truth and Politics*, p.238: «though they [factual truth and opinion] must be kept apart, are not antagonistic to each other. Facts inform opinions and opinions, inspired by different interests and passions, can differ widely and still be legitimate as long as they respect factual truth».

279 *Ibid*, p.239: «Even if we admit [...] the right to rearrange the facts in accordance with [each] own perspective, we don't admit the right to touch the factual matter itself».

constituído, diz respeito ao comprometimento da autora para com a necessidade de uma ordem prévia de igualdade. Isto porque, muito simplesmente, a desigualdade introduz um elemento de coerção entre os pares. O que por sua vez torna o processo de discussão e de debate enviesado logo à partida.²⁸⁰ Tal não significa, no entanto, que a autora defenda a existência de uma igualdade *de facto*. Muito pelo contrário, e precisamente porque os Homens não são iguais por natureza, a criação de um espaço artificial que reconheça a igualdade política dos diferentes cidadãos torna-se imperativa para que qualquer discussão possa ser iniciada.²⁸¹

Além de assegurar um estatuto de igualdade a todos os Homens, este «espaço artificial», ao qual Arendt também chamou «esfera pública», compreende ainda a realidade em comum que subsiste aos mesmos. Isto é: a aceitação amplamente interiorizada da legitimidade das regras, normas, instituições e das narrativas contadas por essas instituições. Todavia, Arendt considera que a subsistência deste espaço permanece sob forte ameaça. A autora antevê, nalguns traços característicos do mundo moderno, uma tendente incompatibilidade com a existência de uma esfera pública.

De acordo com a sua interpretação, a ênfase que a modernidade presta à vida privada (e, assim também, à intimidade, à obsessão pela narrativa autobiográfica e pelo culto da personalidade) atenuou fortemente o sentido de co-pertença a um mundo partilhado. Um novo domínio tomara lugar: a «emergência do social» [«the raise of the social»], um «reino híbrido, onde os interesses privados passam a assumir uma importância pública».²⁸² (Um diagnóstico que se torna sem dúvida mais atual hoje, no contexto das redes sociais, do que na altura em que Arendt o identificara (1958)).

Esta conquista do mundo público por atividades que antigamente se circunscreviam à privacidade do lar esbatera qualquer distinção que pudesse ser feita entre esfera pública e esfera privada.²⁸³ A consequência desse fenómeno? A substituição de um sentido de realidade partilhada por uma soma de realidades atomizadas e isoladas entre si, muito embora uniformes quanto à substância das suas práticas privadas e à produtividade incremental das suas ocupações. É precisamente este tipo de organização social que define o perfil da

280 ARENDT, Hannah, *Between Past and Future, What is Authority?*, p.93.

281 ARENDT, Hannah, *On Revolution*, p.30.

282 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p.35: «[Society as] «a hybrid realm where private interests assume public significance».

283 *Ibid*, p.68.

«sociedade de massas»: um tipo de sociedade onde a única coisa que as pessoas têm em comum são os seus interesses privados, homogeneamente vocacionados para a acumulação de riqueza e respetivo consumo.²⁸⁴

Se interpretarmos um pouco o que já foi referido, podemos rapidamente antecipar como este fenómeno de bolhificação da realidade - «o eclipse do mundo comum» - possa impossibilitar qualquer oportunidade de debate à partida. O que existe não é mais uma confrontação de perspetivas sobre a mesma realidade, mas diferentes realidades conflitantes entre si, impossíveis de estabelecer qualquer plataforma de diálogo. Atualmente, é um facto que a realidade objetiva (que se trata, em grande medida, da realidade intersubjetivamente reafirmada) se encontra fortemente ameaçada por tendências solipsistas - e, não raro, conspiracionistas - da perceção do real. Estas, claro está, acentuadas pelo efeito de “câmara de eco”, algorítmicamente potenciado pelas redes sociais, em plenos regimes democráticos e liberais.²⁸⁵

Um outro aspeto igualmente próximo e não menos decisivo para o fenómeno moderno da diluição da esfera pública - a qual representa, pelas razões já mencionadas, uma das principais condições necessárias à atualização da faculdade de julgar - é a «perda da durabilidade do mundo».²⁸⁶ Se a lei da vida é a «lei da mortalidade», ou seja, se tudo o que existe na natureza está destinado à erosão a que a passagem do tempo necessariamente obriga, os Homens sempre procuraram atenuar os efeitos do tempo, criando os seus próprios artefactos, obras de arte, tradições e instituições que sobreviveriam, pelo menos em potência, à perecibilidade de tudo o que naturalmente é.²⁸⁷ Arendt compreende que o mundo corresponde a um espaço que não se esgota pura e simplesmente no ciclo vital crescimento-decadência, mas que, pelo contrário, lhe subsiste e que pode, precisamente por isso, ser transmitido, discutido e reinterpretado por diferentes Homens ao longo do tempo.

Pois bem, é justamente o carácter reificado do mundo humano, o qual lhe permite ser percecionado a partir de múltiplas perspetivas, que se encontra finalmente em risco. O ritmo tecnológico de produção convertera a totalidade dos objetos e do artifício humano em meros

284 ARENDT, Hannah, *Between Past and Future, The Crisis of Culture*, p.211.

²⁸⁵ De acordo com o mais recente *Edelman Trust Barometer* - um barómetro internacional que afere a confiança dos cidadãos nas instituições políticas e nos órgãos de comunicação social - democracias como os EUA, o Reino Unido e a Espanha estão próximos de ocupar o fim da lista.

286 ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, p.68.

287 *Ibid*, p.137.

bens de consumo.²⁸⁸ Arendt leva-nos a reconhecer como, em favor das exigências cumulativas e expansionistas da produção, a durabilidade que caracteriza o mundo humano – o mundo dos artefactos, das obras de arte e das instituições - está em risco de ser sacrificada.²⁸⁹ Algo que impossibilitaria a capacidade de se pensar intersubjetiva e reflexivamente, minando, logo à partida, uma das principais condições de possibilidade ao exercício da faculdade de julgar.

Da nossa parte, penso ser possível compreender-se intuitivamente como a aceleração da transitoriedade de todas as coisas, submentendo-as ao ritmo natural da produção e do consumo - possa de facto interferir com a capacidade humana de julgar. Os referentes particulares (que são, como já sabemos, os objetos em relação aos quais esta forma de pensamento é construída) acabam por se alterar numa base praticamente diária, desaparecendo do mundo mesmo antes de ter sido possível formar algum tipo de consenso coletivo acerca dos mesmos. É o que acontece, por exemplo, com o atual desenvolvimento tecnológico, onde o ritmo das novidades excede largamente o tempo necessário à reflexão sobre as mesmas. Enquanto espectadores do século XXI, sabemos o quão difícil se torna refletir-se num mundo em que os acontecimentos se somam uns aos outros. Em que os canais noticiosos e as redes sociais, disputando pelo maior número de audiência (agora comparados a consumidores), promovem proporcionalmente o maior número de informação possível, apresentando-nos – por vezes de forma perfeitamente encadeada – as últimas ocorrências do *reality show* em voga, o último destino de férias da celebridade mais famosa do país, as temáticas discutidas no debate eleitoral da noite, o estado atualizado da política internacional, o mais recente confronto bélico a acontecer na Europa.

O ponto que pretendo salientar é somente o seguinte: Onde as “notícias do mundo” aparecem no espaço público quase tão rapidamente quanto desaparecem; onde os assuntos da vida privada ocupam o mesmo espaço de transmissão dos assuntos de natureza pública e política; onde a informação é divulgada e recebida numa direta correspondência às categorias da produção e do consumo, então podemos constatar, com mais evidências do que alguma vez Hannah Arendt poderia sequer dispor, de que a capacidade de pensarmos de forma reflexiva e intersubjetiva se encontra, tal qual como prevera, em vias de poder desaparecer.

No entanto, não se pode dizer que a autora não estivesse enganada em alguns dos seus prognósticos. Arendt errara quando também associou o fenómeno moderno da perda do

288 *Ibid*, p.87.

289 *Ibid*, p.256.

espaço público – essa esfera de potencial imortalidade, que une os humanos mortais a uma realidade que lhes subsiste – a um suposto desinteresse do Homem secularizado pela conquista da imortalidade.²⁹⁰ O que aconteceu, como sabemos, foi precisamente o inverso: encontrámos a maneira mais literal possível de superar a nossa condição mortal (ver cap. 1.4). E, talvez precisamente em virtude disso, estejamos prontos para abdicar definitivamente da tangibilidade e da durabilidade do mundo em comum, o qual poderá inclusivamente vir a ser substituído pela sobreposição das novas meta-realidades, dotadas de uma densidade ontológica tão transitória quanto dependente de um clique *turn and off*.

Um outro problema com que Arendt nos confronta num contexto em que a inscrição dos ideais da produção e do consumo nivela praticamente a totalidade dos nossos comportamentos individuais, é a perda da pluralidade humana, das diferenças reais entre os indivíduos. Sabemos já o papel epistémico e ontológico que a pluralidade desempenha no exercício da faculdade de julgar. Onde não há pluralidade, não há diferenças de pontos de vista. Não há possibilidade de reflexão, de exercermos a faculdade de ajuizarmos ao colocarmos, por meio da imaginação, no lugar de outros diferentes de nós. Isto porque, numa sociedade inteiramente vocacionada para a questão do crescimento, o que se coloca, para Arendt, em causa é a expressão de qualquer singularidade identitária que sobressaia à produtividade das nossas ocupações individuais.²⁹¹

Onde praticamente todas as esferas da nossa existência são instrumentalizadas em favor do ritmo produção-consumo, a filósofa dá como verificada «a vitória do *homo laborans*». Isto é, a monopolização dos indivíduos como força de trabalho indiferenciada ao serviço do crescimento e da acumulação de riqueza. De tal forma que todas as atividades que não cumprem a obediência a estes princípios acabam por se tornar, como somos hoje evidentes testemunhos, desencorajadas, questionadas quanto à sua razão de ser.²⁹²

290 *Ibid*, p. 57.

291 ARENDT, Hannah, *Between Past and Future, The Crisis in Culture*, p.211

292 Em *La Société de Consommation: Ses Mythes Ses Structures*, Jean Baudrillard é exímio em explorar os paradoxos da lógica moderna da diferenciação. O autor traz à evidência como as diferenças reais entre os indivíduos foram delegadas aos materiais de troca, em cuja propriedade os Homens se apoiam no esforço em afirmar uma determinada «atitude», ou «personalidade». Tornados homogêneos, pessoas e produtos, os indivíduos deixam de afirmar a expressão da sua própria individualidade, passando a carregar objetos de uso como signos diferenciadores, mas que, na realidade, mais não são

A ironia, para Arendt, é clara: ao invés de nos libertar das necessidades vitais, «o ritmo das máquinas» veio, na verdade, «ampliar e intensificar enormemente o ritmo natural da vida». ²⁹³ O que se espera dos indivíduos já não são mostras dos seus diferentes talentos e intenções particulares. A estes, apenas é solicitado que adotem um comportamento de «tranquila funcionalidade», em favor do anónimo e inexorável processo de produção e consumo. ²⁹⁴ Finalmente, Arendt considera que este «olhar uniforme» das sociedades de massas terá substituído a condição fundamental da pluralidade humana. ²⁹⁵

A este ponto, sinto que posso concluir um ponto. A crítica da autora à modernidade não desemboca numa forma de niilismo resignado e autocomplacente. Para os impasses da época moderna, a autora apresenta-nos uma clara e única saída: a recuperação do espaço público, em toda a dimensão comum e simultaneamente plural que o caracteriza e que serve, como sabemos, de *conditio sine qua non* ao exercício do juízo reflexivo.

do que refratores de uma anonimidade coletiva, perfeitamente figurada num modelo fabril de produção em série.

293 *Ibid*, p.132: «The rhythm of machines would magnify and intensify the natural rhythm of life enormously».

294 *Ibid*, p.322.

²⁹⁵ Arendt reflete extensamente sobre os problemas da imobilidade da perspetiva que caracteriza a sociedade de massas. A «estupidez» [«dummheit»] - o que define aquele que não pode libertar-se das condicionantes do seu ponto de vista - é o que permite, no entender da autora, a existência do «mal banal», famosamente personificado na figura de Eichamnn. Uma ausência de perspetiva, isto é, de representar para si aquilo que se passa com um outro, diferente de si, torna-se, para Arendt, tudo o que é necessário para a perpetração dos mais horrendos crimes contra a humanidade. A emergência do totalitarismo burocrático, da mentira ideológica e dos consequentes crimes ordeiramente perpetrados por meros e comuns civis, representam, no entender da autora, o culminar da condição moderna da perda de um espaço público e plural.

Se interpretarmos um pouco o conteúdo das suas considerações, a modernidade torna-se inclusivamente a oportunidade perfeita para o concretizar do modo reflexivo e não determinante da faculdade de julgar – a faculdade que opera, como já sabemos, na ausência de regras previamente definidas.

Arendt assistira, em primeira mão, ao desarmar das categorias tradicionais da jurisprudência para dar conta dos crimes perpetrados numa Alemanha nazi burocraticamente arregimentada, onde quem decidia era ninguém. A dificuldade estava em condenar aqueles que, à luz da noção da responsabilidade individual, seriam certamente condenados, mas que, nesta situação, apenas «cumpriam ordens», muitos até sobre o incentivo da ameaça. Os juízes de Nuremberga tinham em mãos um problema de resposta aparentemente insolúvel: como condenar um perpetrador cujas ações não apelam a qualquer forma de intencionalidade ou responsabilidade individual? – as categorias a partir das quais convencionalmente consideramos alguém culpado.

Este acontecimento foi, para a autora, um autêntico *cautionary tale* que a confrontou com a desadequação das considerações tradicionais de ordem moral, jurídica e política na compreensão de alguns dos fenómenos recentes (o totalitarismo, a burocratização da sociedade e a conseqüente ausência de intencionalidade dos agentes). Arendt estava convicta do ineditismo das circunstâncias com que se deparava. Grande parte das regras previamente definidas cessaram de poder aplicar-se à especificidade da natureza destes assuntos que não podiam ser compreendidos à luz dos quadros teóricos convencionais. «A luz do passado», Arendt concordara, «deixara de poder iluminar o futuro».²⁹⁶ Novas estruturas de pensamento eram, portanto, necessárias para a compreensão deste novo fenómeno.

Hoje, pode dizer-se com alguma segurança que as circunstâncias em que vivemos em pouco ou nada se alteraram. A necessidade de encontrar novos quadros de interpretação, conceitos e critérios para avaliar a natureza inédita de novos acontecimentos estende-se, a meu ver, a quase todos os assuntos com que atualmente nos deparamos. Sobre este aspeto, tive a oportunidade de discutir, ainda no capítulo 1.4., a especificidade das novas biotecnologias, as quais desafiam as categorias jurisprudenciais da medicina, da ética aplicada e dos próprios fundamentos da democracia. Mas existem outros exemplos – e não menos relevantes para o futuro da nossa espécie. Veja-se, por exemplo, a questão da crise climática,

296 Citação de Tocqueville de *De La Démocratie en Amérique*, em: ARENDT, *Between Past and Future, The Concept of History*, P.77 «The past has ceased to throw its light upon the future».

em resposta à qual os impasses do direito internacional se fazem sentir. Ainda assente em noções de soberania física territorial, o direito internacional mantém-se absolutamente desatualizado perante a realidade biogeoquímica dos oceanos, da atmosfera e do sistema climático, que são, por definição, composições indivisíveis. O desafio está, portanto, em encontrar novas categorias jurídicas que reconheçam a intangibilidade do sistema terrestre ao mesmo tempo que o elevam ao estatuto (inadiável) de «bem comum», o qual subsiste dentro e fora das jurisdições dos diferentes Estados.²⁹⁷

Estamos perante circunstâncias de fronteira de tal maneira determinantes para o futuro da nossa e de outras espécies que nunca o exercício da faculdade de julgar, enquanto capacidade de refletir colectivamente na ausência de regras e estruturas conceptuais previamente dadas, se verificou tão imperativo. Precisamos urgentemente de reconhecer a insuficiência de algumas das categorias vigentes para ponderar o curso das nossas ações coletivas. Sobretudo, torna-se necessário reconhecer as fragilidades de um tipo de pensamento edificado sobre noções estritas de individualidade e neutralidade epistémica de forma a gerar uma reflexão significativa sobre a nossa cultura (que é, para todos os efeitos, o resultado de um empreendimento coletivo).

2.4. Considerações finais

À exigência de «pensar sem corrimão», de refletir na ausência de convenções e fórmulas culturais que nos possam amparar nas presentes circunstâncias, subentende, então, a mudança de um paradigma: a suplantação do antropocentrismo. A familiaridade deste apelo, que surge, muitas das vezes, em suportes panfletários, não nos deve inibir quanto à captação do seu carácter revolucionário. Trata-se efetivamente de uma revolução de pensamento, antes ainda de atuação.

Sabemos como as concepções centradas na subjetividade dominaram a paisagem intelectual da época moderna, herdeira de uma série de pressupostos consolidados ao longo da história ocidental (cap.1.1.). Arendt abraçara, ainda que de forma não totalmente explícita, o projeto heideggeriano da superação do subjetivismo – o quadro teórico (e comportamental) que pressupõe a prioridade do sujeito face ao mundo e à realidade que o envolve, tornando-o

297 Ver sobre este assunto: AZEVEDO, Vergílio, *Um Pacto pela Terra*, *Jornal Expresso*, 8 Julho, 2021, pp. 28-34.

assim a medida em relação ao qual todas as coisas são reenviadas. *Não deixa, contudo, de ser curioso que, ao contrário de Heidegger, que rejeita o subjetivismo em todas as suas expressões teóricas (metafísica, epistémica, estética ou outra), a autora antevê, no cerne do subjetivismo, o gérmen da sua própria superação.* É de facto por meio de uma teoria estética, a qual enfatiza justamente a relação do sujeito face à obra de arte, que Arendt encontra um suporte teórico ao alargamento do horizonte das representações desse sujeito. A teoria subjetivista da estética kantiana permitiu-lhe conceber a possibilidade de construir pontos de vista extra-subjetivos no interior do próprio indivíduo, o qual, fazendo uso da sua imaginação, construiria uma «mentalidade alargada», capaz de guiar a sua agência num mundo que é plural por definição e, precisamente por isso, irredutível aos desígnios da sua vontade individual.

Todavia, talvez tenhamos chegado a uma altura em que também este princípio deva ser, ele mesmo, suplantado. *Uma mentalidade-ainda-mais-alargada -- capaz de integrar, no juízo de cada qual, não apenas os pontos de vista de diferentes seres humanos (quer aqueles que efetivamente existem, quer aqueles que ainda estão por existir), mas capaz ainda de acolher expressões de subjetividade não-humana – constituirá a derradeira superação de um quadro cultural de subjetivismo.* Quadro esse em relação ao qual ainda agora nos tornámos conscientes e que, também por isso, só agora dispomos das condições históricas para dele nos libertarmos.

A construção desta nova mentalidade terá de incluir, por razões já justificadas, um estudo mais aprofundado sobre a imaginação. Áreas como a psicologia, a neurociência e a ciência cognitiva poderiam especializar-se neste sentido. E talvez fosse mesmo possível desenvolver tecnologias que nos auxiliassem no mapeamento das possibilidades subjetivas (humanas e não-humanas) que estejam vedadas, por princípio, aos limites transcendentais da nossa imaginação.

No sentido da intersubjetividade, da superação do binómio espectador-ator, mente-realidade, tudo se passa de outro modo. A possibilidade da nossa coabitação neste planeta terá de passar inevitavelmente por uma revolução intelectual que estabelece uma crítica do sujeito no cerne da epistemologia e da própria investigação científica. Isto porque, apesar de ser completamente óbvio que os processos de cognição não seriam possíveis apenas

com o funcionamento de um cérebro abstraído de um corpo e de uma realidade intersubjetiva/mundana que o enquadrasse, continuamos a fazer ciência como se as únicas coisas com teor explicativo correspondessem a representações neuronais que independem do contexto social em que são atualizadas. Como se o cientista tivesse acesso a uma realidade totalmente emancipada das estruturas intersubjetivas do mundo humano (da linguagem, dos valores e das mundividências coletivas que o constituem), alcançando assim um ponto de vista supostamente neutral sobre a realidade. Ora, a compreensão da natureza intersubjetiva da mente não tem apenas implicações para o modo como atendemos aos processos cognitivos do cérebro, mas também, e talvez sobretudo, para o modo como produzimos conhecimento, como fazemos ciência.

Se, por um lado, se pode dizer que a ciência corresponde à forma mais aperfeiçoada de conhecimento intersubjetivamente constituído (na medida em que todas as práticas individuais estão integradas numa rede de consenso, no qual se incluem pressupostos e metodologias coletivamente consentidos), apesar disso, grande parte da comunidade científica atual continua a assumir a possibilidade de aceder a uma realidade que independe do contexto intersubjetivo em que os próprios factos científicos têm lugar. É neste contexto que vejo em Heidegger e em Arendt uma absoluta pertinência. Ambos os autores procuram tornar-nos conscientes dos pressupostos que coletivamente carregamos e das fórmulas culturais de que fomos - e somos - inexoravelmente reféns enquanto agentes depositários de conhecimento.

A noção de uma mente intersubjetiva vem, portanto, contrariar a possibilidade de um compromisso incondicionado com a teoria, separável da mundividência quotidiana dos Homens. A dicotomia entre ciência pura e ciência aplicada torna-se enfim atenuada ao constatar-se a natureza intersubjetiva dos processos de cognição, que torna explícita a impossibilidade de se alcançar uma posição epistemicamente neutra sobre a realidade. Pensar significa *sempre* pensar dentro de um contexto.

Todavia, é importante reiterar novamente que, a despeito de a ciência não se poder abstrair das condições que tornam possível a produção das suas teorias, isto é, o contexto linguístico, histórico e valorativo em que as suas proposições de verdade são instanciadas, esta também não está absolutamente condicionada por essas condições. A ciência não se trata, como já foi dito, de uma espécie de ideologia social assente em princípios de metodologia rigorosa. Não é esta a conclusão que se segue de uma compreensão plena da natureza intersubjetiva da cognição. Por inverso, o que procurei derivar da complexa relação

que tanto Heidegger como Arendt estabelecem entre o modo como o Homem conceptualiza a realidade e as condições (mundanas e não conceptuais) que lhe garantem a possibilidade dessa conceptualização foi, antes sim, a institucionalização de uma forma de conhecimento mais sensível ao contexto e de uma ciência, para usar a expressão de Prescott e Verschure, mais «socialmente distribuída».²⁹⁸ Algo que se traduziu, no contexto da presente dissertação, em dois momentos decisivos que acredito poderem ser facilmente assimiláveis, induzindo a uma mudança positiva no interior da própria sociedade.

Primeiro, e seguindo os princípios metodológicos da hermenêutica heideggeriana, implicaria que procurássemos conjuntamente pôr a descoberto os pressupostos pré-científicos que atuam diretamente, embora nem sempre de forma totalmente evidente, no cerne da própria investigação científica. A teoria arendtiana do juízo, que estabelece as regras e as condições de possibilidade do debate público, deveria, por razões já justificadas, servir de suporte à realização deste empreendimento coletivo. O que, por sua vez, nos conduziria a uma segunda mudança crucial a reter: a introdução de atores não-tradicionais na construção do próprio consenso científico.

Nenhum destes passos deve comprometer o rigor epistémico da atividade da ciência. O que se sugere essencialmente é que se passe a conceder exatamente a mesma importância à divulgação e à discussão das ideias científicas como àquela que é dada às próprias descobertas, à própria investigação. Por minha parte, não tenho quaisquer dúvidas de que só quando o pensamento científico for capaz de se pensar a si mesmo, de assumir a sua ambivalência epistémica e de redefinir conseqüentemente os termos da sua própria responsabilidade seremos por fim capazes de garantir um futuro pleno e digno para formas futuras de existência. Heidegger e Arendt tornam-se, por esse motivo, autores absolutamente incontornáveis perante os desafios com que atualmente nos confrontamos, na era onde a relação entre ciência e tecnologia se tornou indissolúvel.

²⁹⁸ Ver PRESCOTT, Tony e VERSCHURE, Paul, *Action-Oriented Cognition and Its Implications: Contextualizing the New Science of Mind*.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA:

ARENDT, Hannah, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, New York, The Viking Press, 1969.

ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988.

ARENDT, Hannah, *Lecture's on Kant's Political Philosophy*, Ed. Ronald Beiner, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.

ARENDT, Hannah, *On Revolution*, London, Penguin Books, 1990.

ARENDT, Hannah, *On Violence*, San Diego, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1970.

ARENDT, Hannah, *The Life of the Mind, Thinking and Willing, One-volume Edition*, San Diego, Harvest House, 1978.

ARENDT, Hannah, *Thinking Without a Banister, Essays in Understanding, 1953-1975*, Ed. Jerome Kohn, New York, Schocken, 2018.

ARENDT, Hannah, *What is Existenz Philosophy?*, em: Partisan Review. Vol.13, No.1, pp.34-56.

ARENDT, Hannah, *Zur Person*, Youtube, carregado por Stack Altoids, 08 de Abril 2013, <https://www.youtube.com/watch?v=dsolmQfVsO4&t=68s>

HEIDEGGER, Martin, *Being and Time*, Trad. John Stambaugh, Albany, State University of New York Press, 1996.

HEIDEGGER, Martin, *Caminhos de Floresta*, Trad. Irene Duarte, Filipa Pedroso, Alexandre de Sá, Helder Lourenço, Bernhard Sylla, Vítor Moura, João Constâncio, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre o Humanismo*, Lisboa, Guimarães Editores, 1998.

HEIDEGGER, Martin, *Introduction to Metaphysics*, Trad. Gregory Fried and Richard Polt, New Haven, Yale University Press, 2000.

HEIDEGGER, Martin, *Que é uma coisa?*, Trad. Carlos Morujão, Lisboa, Edições 70, 2018.

HEIDEGGER, Martin, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Trad. William Lovitt, New York, Garland Publishing, 1977.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

Outros Textos:

AGAMBEN, Giorgio, *Sobre a Técnica e a Arte*, Trad. Vinícios Onesco, em: FLANAGENS (consultado em julho, 2020).

AMARAL, Margarida, *A Geometria do Tempo em Hannah Arendt*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Trad. António C. Caeiro, Lisboa, Quetzal Editores, 2004.

BARATA, André, *O Desligamento do Mundo e a Questão do Humano*, Lisboa, Edições Documenta, 2020.

BAYLIS, Françoise, *Altered Inheritance: CRISPR and The Ethics of Human Genome Editing*, Cambridge, Harvard University Press, 2019.

BAUDRILLARD, Jean, *La Société de Consommation: Ses mythes, Ses structures*, Paris, Editions Denoël, 1970.

BENATAR, David, *Debating Procreation: Is it wrong to reproduce?*, St. Louis, Washington University of St. Louis, 2015.

BLANC, Mafalda, *Estudos sobre o Ser*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

BLANC, Mafalda, *Introdução à Ontologia*, Lisboa, Instituto Piaget, 2011.

BORGMANN, Albert *On Taming Technology: An Interview*, em: [Albert Borgmann on Taming Technology: An Interview – Religion Online \(religion-online.org\)](https://religion-online.org) (consultado em: setembro, 2021)

CHALLENGER, Melanie, *The Joy of Being Animal* em: AEON essays (consultado em: Setembro, 2021).

CLARK, Andy e CHALMERS, David, *The Extended Mind*, Analysis, 1998.

COLLINGWOOD, R.G., *The Idea of History*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

COLLINGWOOD, R.G., *The Idea of Nature*, Oxford, Oxford University Press, 1945.

CORREIA, Carlos João, *Modernism and Neomodernism: Notes on Nature of Art*, em: DANGEL, Tobias, KOMURCU, Cem e ZIMMERMANN, Stephan (coord.) *Dichten und Denken: Perspektiven zur Aesthetik*, Heidelberg, Universidade Winter, pp.113-127.

CORREIA, Carlos João, *Natureza e Técnica*, em: BECKERT, Cristina (coord.), *Natureza e Ambiente: Representações na Cultura Portuguesa*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2001, pp. 147-157.

CASTANHEIRA, Nuno Pereira, *Ser Humano Desalojado: Para uma Compreensão da Crise Ecológica*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012.

DESCARTES, René, *Meditações Metafísicas*, Trad. Regina Pereira, Porto, Rés-Editora, 2008.

DESCARTES, René, *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, Trad. Donald A. Cress, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1998.

DREYFUS, L. Hubert e SPINOSA, Charles, *Heidegger and Borgmann on How to Affirm Technology*, em: *The Philosophy of Technology: The Technological Condition, An Anthology*, Ed. Robert C. Scharff e Val Dusek, Hoboken, Wiley Blackwell, 2014, pp.350-362.

DUMONT, Louis, *Ensaio sobre o Individualismo: Uma perspectiva antropológica sobre a ideologia moderna*, Trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1992.

ELLUL, Jacques, *The Autonomy of Technological Phenomenon*, em: *The Philosophy of Technology: The Technological Condition, An Anthology*, Ed. Robert C. Scharff e Val Dusek, Hoboken, Wiley Blackwell, 2014, pp. 430-432.

FERREIRA, Maria Luísa, AMARAL, Margarida e BECKERT, Cristina (ed.), *Hannah Arendt: Luz e Sombra, Seminário Internacional*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

FREEDEN, Michael, *Failures of Political Thinking*, em: *Political Studies*, Vol. 7, pp.141-164, Oxford, University of Oxford, 2009.

GALLAGHER, Shaun, *Do We (Our Brains) Actively Represent or Enactively Engage With the World?* em: ENGEL, Andreas, FRISTON, Karl e KRAGIC, Danica (Ed.), *The Pragmatic Turn Toward Action-Oriented Views in Cognitive Science*, Cambridge, The MIT Press, 2015, pp. 285-296.

GALLAGHER, Shaun e ZAHAVI, Dan, *Phenomenological Approaches to Self-Consciousness*, ed. Edward N. Zalta, em: The Stanford Encyclopedia of Philosophy 2019 (consultado em janeiro, 2021).

GIDDENS, Anthony, *The Consequences of Modernity*, Oxford, Polity Press, 2010.

GODFREY-SMITH, Peter, *Other Minds: The Octopus and the Evolution of Intelligent Life*, Glasgow, William Collins, 2018.

GOLDMAN, Alvin and CALLIN, O'Connor, *Social Epistemology*, ed. Edward N. Zalta, em: The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2021. (consultado em dezembro, 2021)

GORKY, Maxim, *Last Night I was in The Kingdom of Shadows*, em: <https://picturegoing.com/?p=230> (consultado em março, 2021).

HABERMAS, Jüger, *Técnica e Ciência Como "Ideologia"*, Trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1997.

HABERMAS, Jüger, *Philosophical-Political Profiles*, Trad. Frederick G Laurence, Cambridge, MIT Press, 1983.

HAMMER, Dean, BLEIMAN, Jessica e PARK Kenneth, *Between Positivism and Postmodernism: Hannah Arendt on the Formation of Policy Judgments*, Spokane, Policy Studies Review, 1999.

HEGEL, G. W. Friedrich, *A Razão na História*, Trad. Artur Mourão, Lisboa, Edições 70, 2018.

HEGEL, G.W. Friedrich, *The Phenomenology of Spirit*, Trad. Terry Pinkard, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

HERCULANO-HOUZEL, Suzana, *The Human Advantage: How our Brain Became Remarkable*, Cambridge, The MIT Press, 2016.

HUME, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

HUSSERL, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, Trad. David, Evanston, Northwestern University Press, 1970.

- INWOOD, Michael, *A Heidegger Dictionary*, Hobokon, Blackwell Publishers, 1999.
- JAEGWON, Kim, *Philosophy of Mind*, Princeton, Routledge Publishers, 2010.
- KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, Trad. Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 2018.
- KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Prática*, Trad. Artur Mourão, Lisboa, Edições 70, 2018.
- KANT, Immanuel, *Crítica da Faculdade do Juízo*, Trad. António Marques e Valério Rohden, Lisboa, Casa da Moeda, 1992.
- KANT, Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Trad. Artur Mourão, Lisboa, Edições 70, 2018.
- KASS, Leon, *Ageless Bodies, Happy Souls*, em: *The New Atlantis: A Journal of Technology and Society*, 2001.
- KISIEL, Theodor and SHEEHAN, Thomas, *Becoming Heidegger: On the Trail of His Early Occasional Writings*, Evanston, Northwestern University Press, 2007.
- KYMLICKA, Will, *Contemporary Political of Philosophy: An Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- LEVIN, Yuval, *The Moral Challenge of Modern Science*, em: *The New Atlantis: A Journal of Technology and Society* (consultado em Janeiro, 2022).
- LOCKE, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Londres, Penguin Classics, 1998.
- MANENT, Pierre, *História Intelectual do Liberalismo: Dez Lições*, Trad. Vera Ribeiro, Lisboa, Edições 70, 2018.
- MARQUES, António, *A Filosofia e o Mal: Banalidade e Radicalidade do Mal, de Hannah Arendt a Kant*, Lisboa, Relógio d'Água Editores, 2015.
- MCGINN, Colin, *O Caráter da Mente: Uma introdução à filosofia da Mente*, Trad. Fernanda O'Brien, Lisboa, Gradiva, 2011.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le Visible et L'Invisible*, Paris, Gallimard, 1979.
- MILLS, M. Anthony, *Manufacturing Consensus*, em: *The New Atlantis* (consultado em Dezembro, 2021)
- MORIN, Edgar, *Science avec Conscience*, Toulon, Éditions du Seuil, 1990.
- MORIN, Edgar, *Paradigme Perdu: La Nature Humaine*, Toulon, Éditions du Seuil, 2008.

- NAGEL, Thomas, *The View From Nowhere*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- NIETZSCHE, Friedrich, *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*, trad. Peter Preuss, Hackett Publishing Company, 1980.
- NIETZSCHE, Friedrich, *On Truth and Lies in a Non Moral Sense*, em: *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's notebook of the early 1870's*, Ed. e Trad. Daniel Breazeale, London, Humanities Press International, 1992, pp. 79-101.
- O'BRIEN, Dan, *An Introduction to the Theory of Knowledge*, Oxford Polity Press, 2016.
- OLAFSON, A. Frederick, *Heidegger and The Philosophy of Mind*, New Haven, Yale University Press, 1987.
- PAISANA, João, *Fenomenologia e Hermenêutica: A relação entre as Filosofias de Husserl e de Heidegger*, Lisboa, Editorial Presença, 1992.
- PALMER, Richard, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston, Northwestern University Press, 1969.
- PATRICK, Gardiner, *Theories of History*, New York, The Free Press, 1959.
- PRESCOTT, Tony e VERSCHURE, Paul, *Action-Oriented Cognition And Its Implications: Contextualizing the New Science of Mind*, em: ENGEL, Andreas, FRISTON, Karl e KRAGIC, Danica (Ed.), *The Pragmatic Turn Toward Action-Oriented Views in Cognitive Science*, Cambridge, The MIT Press, 2015, pp.321-332.
- QUELOZ, Matthieu, *Ideas that work: Truth, Knowledge, Justice – to understand how our loftiest abstractions earn their keep, trace them to their practical origins*, em: [Aeon Essays](#) (consultado em Julho 2021)
- QUELOZ, Matthieu, *The Practical Origins of Ideas: Genealogy as Conceptual Reverse-Engineering*, Oxford, Oxford University Press, 2021.
- QUINE, W.V., *O Alcance e a Linguagem da Ciência*, Trad. João Sàágua, em: *Filosofia e Linguagem*, Lisboa, Edições Asa, 1995, pp. 19-41.
- RORTY, Richard, *Philosophy and The Mirror of Nature*, Princeton, University Press, 1980.
- SCHMITT, Carl, *The Concept of the Political*, London, Chicago, University of Chicago Press, 2007.

SHEEHAN, Thomas (Ed.), *Heidegger: The Man and the Thinker*, Chicago, Precedent Publishing, 1981.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato, *A Bioética e o Desafio da Pós-Humanidade: Seis Teses Críticas*, em: NEVES, Maria do Céu Patrão e LIMA, Manuela (orgs.), *Bioética ou Bioéticas na Evolução das Sociedades*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 2005, pp. 99-109.

STEPHAN, T. Asma, *Imagination is Ancient*, em: [Aeon Essays](#) (consultado em Junho 2021)

VARELA, Francisco, *Conhecer: As ciências Cognitivas, Tendências e Perspetivas*, Trad. Maria Teresa Guerreiro, Lisboa, Instituto Piaget.

VATTIMO, Gianni, *O Fim da Modernidade: Niilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-Moderna*, Trad. Maria de Fátima Boavida, Lisboa, Editorial Presença, 1987.

VILLA, Dana, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, New Jersey, Princeton University Press, 1996.

WEBER, Max, *The Vocation Lectures: Science as a Vocation, Politics as a Vocation*, Trad. David Owen and Tracy B. Strong, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2004.

WHITE, Lynn, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, *Science*, vol.155, 1967, pp. 1203-1207.

ZAHAVI, Dan, *Naturalizing Phenomenology*, em: GALLAGHER, Shaun e SCHMICKING, Daniel (Ed.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Orlando, Springer, 2010, pp. 3-21.

Artigos de Imprensa:

ANATHASWAMY, Anil, *De Onde Vem A Matemática?* em: *Courrier Internacional, Inteligência Artificial*, nº264, Fevereiro 2018, pp.64-67.

AZEVEDO, Vergílio, *Um Pacto pela Terra*, *Jornal Expresso*, 8 Julho, 2021, pp. 28-34.

HAIDT, Jonathan, *Depois de Babel*, *Jornal Expresso*, 1 Julho 2022, pp. 24-31.

SOARES, Tiago, *Más Energias*, *Jornal Expresso*, 23 Julho 2021, pp.21-23.

STEIN, Rob, *2 Chinese Babies With Edited Genes May Face Higher Risk Of Premature Death*, National Public Radio, Washington, D.C. em: [Chinese CRISPR Experiment May Increase Twins' Risk Of Early Death, Study Finds : Shots - Health News : NPR](#) (consultado em maio, 2021)

Documentários:

ALMEIDA, António José (Realização), Panavideo (Produção), *Deus Cérebro*, 2020.

USHPIZ, Ada (Realização), FICHMAN, Ina (Produção), *Vita Activa: The Spirit of Hannah Arendt*, 2015.