

PENSAR COMO RESPOSTA AO DESAFIO TECNOLÓGICO? A ESCOLA HEIDEGGERIANA


Irene Borges-Duarte¹

RESUMO: A questão da tecnologia pode abordar-se de múltiplos pontos de vista e em análises particulares, mas requer um enquadramento global do seu paradigma, na época civilizacional que lhe corresponde. Pertencendo-lhe, o homem contemporâneo desenvolve uma forma dominante e incontornável de relação com as coisas e com os outros, marcada pelo modelo que nela impera. Heidegger chamou *Ge-stell* ao projecto de mundo tecnológico, e procurou descrever e desconstruir a sua figura, defendendo a necessidade de aprender a pensar, como recuperação possível de uma relação livre ante ela, capaz de abrir um outro projecto de mundo, focado no habitar e vivido como um “passo atrás”. Partindo de aí, o presente texto procura mostrar o alcance da ideia heideggeriana do pensar e da sua repercussão em Arendt e Agamben, enquanto manifestação do ser em propriedade e como alternativa à banal imersão na cultura tecnológica.

Palavras-chave: Pensar. Tecnologia. Ser-em-propriedade. Heidegger. Arendt. Agamben.

INTRODUÇÃO

Temos vivido, nestes últimos meses, uma situação global que nos aflige e nos dá que pensar. Dizemos dela que é uma emergência, pela consciência gritante do perigo que nos acossa. No entanto, talvez esta emergência tão ameaçadora não seja senão a evidência do que, habitualmente, não queremos enfrentar, mas que agora nos obriga não só a reparar, mas também a organizar a nossa vida, de forma marcadamente diferente da que nos é familiar. Não só temos de evitar o contágio de uma epidemia, que traz a ameaça aos nossos lares e lugares de trabalho, à rua por onde transitamos e aos espaços de lazer, totalizando o nosso ambiente. Além disso, obriga-nos também a acatar a superior ordenação da nossa vida social e até familiar, segundo princípios

¹ Pesquisadora Phenomenology and Culture Group – Praxis: Centre of Philosophy, Politics and Culture (University of Évora). Professora Associada do Departamento de Filosofia da Universidade de Évora, Évora – Portugal.  <https://orcid.org/0000-0002-5218-6754> Email: iborgesduarte@gmail.com

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44dossier.02.p17>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

potencialmente lesivos da nossa liberdade, embora em ordem a garantir o nosso interesse e bem-estar. É a aplicação mais que coerente das regras do contrato social, o qual institui a ordem civil. E, no entanto, para além da incomodidade que essas medidas, em muitos casos, significam, cresce o ambiente opressivo que nos envolve e que, no mundo no qual vivemos e queremos que perdure, *se nos torna outro*. O mundo em que somos e estamos *urge-nos a ser nele de outra maneira*.

Contudo, ao mesmo tempo, desafia-nos a acomodar-nos ao que nele se nos oferece. Como responder a esse duplo desafio? Opor-se ao que há ou deixar-se ir na sua dinâmica são respostas possíveis, mas superficiais e, por isso, insuficientes. A presente proposta procura levar esse desafio à radicalidade de pensar o que ele é, na sua autenticidade, tendo por base a leitura de Heidegger e de alguns dos que com ele iniciaram o seu trajecto filosófico. A tese que subjaz a esta proposta consiste em considerar que pensar implica deixar ser o que é, mas de outra maneira, *abri-lo e abrir-se-lhe diferentemente*. Isto significa que o acento nessa correlação fenomenológica não está no “quê” (o mundo e o seu desafio) mas no “como”, na modalidade da relação de cada um, individual e colectivamente, ao todo do que vem ao seu encontro.

Diz-se, por exemplo, que o filósofo é o pensador por excelência, porque o seu trabalho e vocação é pensar. *Mas que significa pensar? Significa responder ao desafio que dá forma ao que, na nossa existência, vem ao nosso encontro*. Hoje: uma pandemia, que galopa a cavalo na civilização técnica e nos meios pelos que se expressa. O que há que pensar não é a epidemia em si, o facto da sua presença, mas aquilo que a converte em pandemia e a torna não em perigo absoluto, mas em figura desse Perigo radical que assola o humano e o desafia a responder-lhe cabalmente. Noutros tempos, a epidemia, com a sua característica curva de expansão infecciosa, estaria localizada, com os núcleos de derivação potenciais das conexões mundanas da sua inerente abertura geo-histórica. Hoje, essa abertura é total: é o globo, visto em totalidade, com diversos canais de expansão específicos e também difusos (inespecíficos). A difusão geográfica da sociedade e cultura industrial e comercialmente unificada determina uma amplitude de manifestação do fenómeno correspondente à sua rede de trocas comerciais e turísticas globalizadas. Estas têm a estrutura da programação cibernética ou tecnológica do mundo, que Heidegger designou como sendo o da com-posição ou *Ge-stell*. Esta pandemia, que estamos a viver, não é a primeira de que temos conhecimento, mas é a primeira de que temos experiência colectiva e meditática, quer pessoal, quer impessoalmente, como

tal. É a primeira pandemia *enquanto expressão manifesta de uma configuração intercontinental de relações características do mundo enquanto indústria turística e globalização económica*. O mundo em que somos e estamos, em que tudo quanto há é e está, é aquele em que esta pandemia se tornou possível.

Situando, pois, a interrogação *neste contexto, como sua situação hermenêutica*, que marca o nosso ponto de vista e determina a nossa perspectiva crítica, que horizonte podemos abarcar como enquadramento da nossa acção e da nossa existência? Como pensar o tempo que estamos a viver? Depende, claro está, do que “pensar” significa.

Vou tomar por companheiros, nesta reflexão, o pensamento de Heidegger e de dois de aqueles que, numa relação livre com ele, não discipular, aprenderam dele a forma de relação original capaz de ver o mundo e a *pólis*, nessa abordagem do “ser em propriedade” (*Eigentlichkeit*), sobre o fundo inautêntico, mas habitual, da lida quotidiana e entorpecida da rotina. *Ser em próprio*, à maneira eminentemente humana, *enquanto pensar*, não se dá instrumentalmente, em função de esta ou aquela finalidade cognitiva ou prática do meu ser intramundano, mas sempre e só como um fazer em palavra ou obra, em acto ou gesto, do que sou não meramente à beira das coisas e dos outros, intramundanamente, mas já de sempre *com* eles no mundo do meu-nosso projecto. Embora começando no Heidegger tardio, vou deter-me especialmente em Hannah Arendt, para saltar, em seguida, a Agamben, antes de voltar, por fim, na linguagem de Heidegger, de que ambos partiram, ao desafio que ele definiu e com o qual concluiremos, num desenho circunstancial da nossa civilização tecnológica.

1 QUE SIGNIFICA PENSAR? O “PASSO ATRÁS” DE HEIDEGGER

Heidegger (2002) dedicou à questão do pensar dois cursos, publicados em livro, onde procura responder-lhe. Parte do sentido guardado na língua e no que a palavra evoca etimológica e pragmaticamente. Sem reduzir o pensar à filosofia, estabelece um contraste, por um lado, com a ciência e, por outro, com a poesia e, com essa base, introduz a ideia de que o pensar tem muito mais de um ofício manual, de familiaridade com os materiais e o ambiente de trabalho e convivência, que de investigação de campos de objectividade, susceptíveis de enunciado matemático e de operacionalidade técnica. Preconiza, desse modo, a necessidade de (re-)aprender a pensar, para chegar a pôr a descoberto “o que há que pensar”, na sua gravidade para o ser humano. Na preocupação pela

exploração tecnológica, potencialmente devastadora do mundo, deverá abrir-se a possibilidade de notar, agradecendo, a dádiva do ser, a que precisamos de corresponder eticamente. Vamos percorrer esse caminho, brevemente, tendo por base algumas passagens de ambos os cursos – de 1951/1952 e de 1952 – que levam por título *Que significa pensar?* (HEIDEGGER, 2002).

Mas o nosso ponto de partida está na Entrevista concedida por Heidegger a *Der Spiegel*, onde afirma que o pensar “não é inactividade, mas o agir em si mesmo” (HEIDEGGER, 2000b, 676; tr. p. 125), não é teoria que anteceda e prepare a praxis, mas sim um certo modo de fazer. Essa breve indicação é determinante do nosso caminho, pois marca a diferença relativamente à consideração vulgar de que pensar *não é* agir, e que agir é *mais do que* pensar. Podemos distinguir conceptualmente teoria e práxis, mas não devemos usar essa distinção para separar o que se dá ao nível do pensamento, do que, pretensamente, se dá na realidade, porque a realidade dá-se a ver em teoria, mas esse “ver” caracteriza em acto a forma de ser do Dasein: pensar é a acção humana enquanto ser-o-aí do ser. Afastamos, desse modo, o primeiro preconceito acerca do pensar: a sua pretensa separação da realidade efectiva, do estar vigente com independência do que se dá somente em mente. Porque pensar não é algo meramente “mental”, não é a consideração que um sujeito humano tem de um qualquer objecto intencionalmente visado. Pensar vai ser, para Heidegger, coisa do coração: um compreender em profundidade, que parte de um con-sentir do que se nos dá, do que vem ao nosso encontro, e que se desenvolve e articula interpretativamente em discurso, em acção, em obra. No pequeno discurso festivo de 1955, o qual leva por título *Serenidade*, di-lo da forma mais simples: “um incessante pensar cordial” – “*ein unablässiges herzhaftes Denken*” (HEIDEGGER, 1959, p. 25).

O segundo momento a ter em conta é, pois, esse *fundo afectivo da relação* espontânea com o dar-se-nos de aquilo com que nos encontramos e que nos dá que pensar. A recepção do que nos interpela não é meramente passiva, é acção de acolhimento, é um deixar-se ser e um deixar-se tocar de maneira perceptiva e desperta para o que, assim, tem ocasião de aparecer no seu ser próprio. Essa sensibilidade não é um mero ver – colocando mentalmente à distância o visto, numa atitude defensiva e objectualizante. Também o pode ser, claro. Porém, nesse caso, como a prática clínica tão bem ensina, o defender-se do mundo, refugiando-se no ver, impede deixar-se tocar pelo que, de verdade, importa, deixando de fora da experiência vivida, deixando-o numa espécie de limbo existencial como mera objectualidade. O campo

afectivamente neutro dos objectos é cientificamente definível e susceptível de ser observado e estudado. Pode até fazer parte da actividade quotidiana do cientista, da sua “vida profissional”. Mas a forma de relação estabelecida com os meros objectos não é deixar que as coisas e os seres vivos possam ser compreendidos naquilo que tem lugar na nossa existência plena. Um cientista que, no seu laboratório, faz investigação com seres vivos, por exemplo, não os trata na sua dignidade enquanto tal, mas apenas enquanto objectos de estudo e entes à mão para o pôr à prova e fazer o seguimento das consequências de intervenções, previamente programadas e desenvolvidas, com finalidades alheias a essas cobaias, sejam animais, sejam mesmo humanas.

É certo que sem essas actuações e pesquisas, garantidas sobre a base da neutralidade afectiva do objecto enquanto tal, não seria possível descobrir muitas formas de combater doenças, de proteger populações inteiras de males potenciais. Todavia, também é certo que tais intervenções da ciência não se destinam a *compreender* o que há, mas a *conhecer* o que há de nocivo, *para* poder inabilitar a sua potência, *vencendo* o seu carácter venenoso e *domesticando* a sua chegada ao mundo humano. Nasceu do espírito moderno, da revolução da perspectiva acerca do mundo que trouxe o homem à posição de senhor do mundo e este ao lugar de objecto, “na direcção do qual o pensamento calculador lança os seus ataques.” (HEIDEGGER, 1959, p. 18). A ciência, na sua vigência objectualizante, é imprescindível para a continuidade da vida humana, singular e colectivamente, mas não é uma forma de compreender o mundo. Heidegger, nessa maneira tão sua de usar a linguagem para chocar e até ofender quem o ouve, diz: “A ciência não pensa!” (HEIDEGGER, 2000a, p. 133).²

Isto significa, então, que quer usar o termo numa acepção especial e não no seu sentido vulgar, indiferenciado, segundo o qual qualquer actividade mental é “pensar”. Está no seu direito, enquanto filósofo (ao fim e ao cabo, uma forma profissional e vocacional de ser-no-mundo) e enquanto *Dasein*. Todos os filósofos cunham um vocabulário, investido das suas ideias-força.

² Em comentário à sua própria afirmação, diz: “Isto não é um juízo despectivo, nem a constatação de um facto; mas antes uma determinação essencial. Esse ‘não’ não o é por *negligência* [*Versäumnis*], mas por ‘recusa ou denegação’ [*Verweigerung*]. Quer isto dizer: A ciência enquanto tal, pelo modo de ser do seu *campo temático*, não o tem como tema – como tema próprio – nem pode mesmo tê-lo... *Pensar no sentido do pensador*: [...] ‘a ciência’ – e não o investigador singular, que possivelmente até ‘pensa’, mas, nesse caso, não o faz segundo o método da sua investigação, quanto ocupado à maneira científica.” (HEIDEGGER, 2002, p. 9). Esse pensar a que Heidegger chama *Besinnung* responde a um chamamento [*Ge-heiß* < *heifsen*, chamar] que não é o da ciência. Veja-se *Wissenschaft und Besinnung*, em HEIDEGGER, 2000a, p. 37ss.

E também todos os humanos falamos com as mesmas palavras que aqueles com quem convivemos, sem que lhes demos exactamente o mesmo sentido. A linguagem, onde o ser mora e se demora poieticamente, tem que ser percebida ela mesma como a abertura afectiva correspondente, em que não se ouça apenas a objectividade conceptual e fixa de um dicionário técnico, mas a língua viva, feita de usos e abusos, num exercício fino e matizado da fala, que é de cada um e de todos os que vivem juntos num mundo partilhado e nas suas diferentes partes e regiões. Este mundo fala diferentes línguas e não se diz exactamente da mesma maneira em cada uma delas, como se fosse a linguagem matemática. São vários os idiomas do pensar e não um único, como o do cálculo matemático. É, por isso, fundamental escapar da unidimensionalidade de uma língua científica e da mera comunicação de dados objectivos e conteúdos cognitivos, que ela persegue.

No que nos interessa aqui: é importante ter consciência do que o nosso idioma nos permite compreender e partilhar, sem que isso signifique que não é importante falar e entender outros idiomas e poder aprender deles o que não descobrimos ainda no nosso. Contudo, em qualquer caso, é fundamental atender à língua viva, àquela que evolui com a história e está aberta a mostrar a tradição do mundo comum, que assim se mostra cultural e linguisticamente articulado. É na poesia, na tradição literária de um povo ou região de encontro, que essa tradução da experiência vivida se manifesta e pode aprender-se mais ricamente. Por isso, não é a linguagem universal do cálculo, mas sim a linguagem poética, na sua singular autenticidade, que precisa ser usada e aprendida para pensar, servindo a existência, sem a objectivar, deixando que a sensibilidade da meditação – *Besinnung* tem a mesma etimologia que sentido e sentir! – apague a máquina de calcular mental.

A questão da linguagem – ponto terceiro – trouxe-nos, pois, a um quarto momento: a questão do “poder aprender”. Para Heidegger, “aprender” – neste nosso mundo em que tudo nos chega como óbvio e sem espessura – é algo que é preciso aprender. *Aprender a aprender* implica uma certa desmontagem das obviedades, um des-aprender (*verlernen*) o que é interiorizado sem filtro, sem des-construção. Sobretudo, aquilo que conhecíamos como sendo a essência do pensar, quando no fundo não é mais do que o mero raciocinar, discorrer mentalmente, calcular. Aprender significa ajustar ou adequar o nosso agir ao que, em cada caso, consideramos essencial. E aprender a aprender, portanto, significa *pôr-se na disposição de* deixar que nos toque o que vem ao nosso encontro, na nossa existência. O mestre, diz Heidegger, é justamente o

mais disposto a aprender e só nessa medida suscita no aluno a sua capacidade, incitando-o a dispor-se a deixar-se tocar. Como quem estende a mão para o que tem aí à frente, não tanto para agarrar e manipular, quanto para sentir a sua proximidade, saber que está aí, que há algo aí; mas também num segundo sentido, propriamente afectivo, desenvolvendo afeição. Poder aprender significa gostar disso, que se tem à vista e à mão, no nosso viver. Heidegger (2002, p. 5) aproveita a raiz germânica comum de palavras, para nós só traduzíveis em diferentes raízes: *mögen*, *vermögen*, *möglich* – o poder (ou ser capaz de) torna-se possível num gostar de³. Essa ligação é a que abre a possibilidade do toque, que dá lugar a que algo possa ser, verdadeira e autenticamente, pensado.

Chegamos, com isto, a um quinto ponto, fundamental, para compreender o que significa pensar, *denken*: no seu sentido mais próprio, é um agradecer (*danken*) a dádiva do ser (HEIDEGGER, 2002, p. 142ss.), o seu vir ao encontro e deixar-se acolher no mundo e cultura humanas. Isso significa que é o que deveras se dá nesse nosso mundo que importa pensar, quer o percebamos com agrado, quer com desagrado, com benevolência ou com rejeição. O momento cognitivo, indissociável da nossa relação com a realidade, é fundamental na construção do nosso viver quotidiano, aprofundando as nossas possibilidades individuais e colectivas de sobrevivência, a conquista de um lugar ou mundo onde poder permanecer e crescer. Mas não é o único nem o mais importante, não é o primeiro nem sequer o último. É só *um meio para a edificação de uma morada na terra*, que começa na gratidão de se aperceber de a ter, na sua prodigalidade generosa, e talvez só termine na aceitação da nossa condição de mortais, finitos no tempo e espaço de vida, que é o nosso e também o do nosso encontro fugaz.

O pensar, nesse sentido, abre o projecto de habitar a terra, que é alternativo ao projecto vigente desde a modernidade: o projecto científico-tecnológico do mundo, o qual instrumentaliza o que há à mão, com base no cálculo, na configuração da imagem-modelo, na exploração das suas possibilidades e na intervenção impositiva das opções desejáveis. Foi esse projecto que veio desembocar e culminar na com-posição tecnológico-

³ O jogo verbal, cuja harmonia etimológica é irreproduzível, introduz a afinidade tonal que manifesta o carácter originário do pensar como um gostar e degustar do que assim pode dar-se: “Der Mensch kann denken, insofern er die Möglichkeit dazu hat. Allein dieses Möglich verbürgt noch nicht, dass wir es vermögen. Denn wir vermögen nur das, was wir mögen.” – “O homem pode pensar porque tem possibilidade disso. Mas que isso seja possível não é garantia de estar capacitado para o fazer. Pois nós só somos capazes de fazer aquilo de que gostamos.” (HEIDEGGER, 2002, 5). E, umas páginas mais adiante, em comentário a Hölderlin, remata: “Das Mögen ruht im Denken” (HEIDEGGER, 2002, p. 22), “o gostar descansa no pensar.”

ideológica, a que Heidegger deu o nome de *Ge-stell*. O projecto científico e o projecto pensante da meditação (*Besinnung*) têm rumos diferentes, independentemente de serem consciente ou inconscientemente desejados. O primeiro procura o domínio, a fabricação maquinal do que está ao alcance, não tanto da mão quanto do desejo. O segundo só procura fazer da terra um lugar para habitar uns com os outros, como ponto de encontro de cada um com tudo quanto há. Porém, só este, “só a meditação, ao invés [de aquele], nos põe a caminho do sítio [*Ort*] para a nossa estância [*Aufenthal*].” (HEIDEGGER, 2000a, 64).

Pode a religião, nas suas várias possibilidades, desenvolver esse laço afectivo, que Heidegger expressa, a partir dos anos 50 do século passado, com o termo *Geviert*, a Quadrindade. Mas não é por aí que Heidegger mostra o que, para ele, é o pensar, na sua plena autenticidade. Sem aqui me estender nesses meandros, bastante bem conhecidos já, quero limitar-me a sublinhar o essencial: pensar é enfrentar-se ao desafio do projecto cibernético ou tecnológico do mundo, a que intramundamente estamos acorrentados, compreendê-lo no seu ser, na sua gravidade, denunciá-lo e alertar para o que nele acontece, tanto de positivo como de perigoso, no que tem de novidade e potencialidade e no que tem de projecção no futuro dos desejos mais superficiais do sujeito humano, no que tem de insondável e no que tem de previsível destino. Mas é também renunciar a que essa denúncia e esse alerta sejam captados por toda gente, sejam aceites como tal e seguidos pela sociedade. Como diz nos *Beiträge*, “só poucos e raros” vão compreender a necessidade do “passo atrás”, vão agir – pensando – nesse sentido. Numa carta de 1950, a um jovem estudante, Heidegger resume essa ideia com bastante simplicidade:

O pensar do ser, sendo um corresponder, é coisa muito incerta e até muito precária. O pensar talvez seja um caminho incontornável, mas não quer ser um caminho de salvação (*Heilsweg*), nem trazer uma sabedoria nova. Quando muito, este caminho é como um caminho de campo, um caminho sobre o campo, que não só fala de renúncia, mas que já renunciou à pretensão de [ser] uma doutrina vinculativa, um serviço cultural ou [mesmo] um feito espiritual. Tudo isto tem que ver com o passo-atrás apreensivo (*in das Bedenken*), tão equívoco, na direcção da inflexão ou torção [*Kehre*], que se prefigura no destino do ser e atende ao esquecimento do ser. O passo atrás relativamente ao pensar representativo da metafísica não basta para o pôr de lado (*verwirft*), mas distancia-se (abre a distância, *öffnet die Ferne*) dessa pretensão da verdade do ser, em que tal corresponder está e anda. (HEIDEGGER, 2000a, p. 186).

Para Heidegger, pensar é, portanto, inaugurar o mundo em que somos e estamos, pensá-lo *de novo* aqui e agora e, desse modo, responder, com serena acuidade, ao desafio ou provocação que nos oferece, mesmo se se renuncia a servir-se dessa clarividência para obter um resultado imediato. O mundo no qual somos e estamos é o do projecto cibernético (HEIDEGGER, 2020, p. 1338), cujo desenho é o do circuito regulador ou de *feed-back* – aquele que, no início dos anos 50, descrevera paradigmaticamente com o termo *Ge-stell*⁴. Em alternativa, o projecto poético procura habitar pelo pensamento o que resta ainda dessa dimensão terrena, antiga, mas não passada, cordialmente aberta à existência dos mortais e à proximidade fugaz do sagrado. Esse salto na direcção do mais originário não se dá nostalgicamente, todavia, pela acuidade desconstrutiva de aquele primeiro caminho (metafísico-tecnológico) e no sentido de uma preparação da possibilidade do novo:

O que o passo atrás tem de pre-cursor [*Vor-läufig*] traz consigo um outro modo do pensar pre-visor [*Vor-sicht*] e cuidadoso [*Sorgfalt*]. E, acima de tudo, esse pensar não é um pensar *a favor* do homem e da sua organização no sentido do mundo metafísico – isto é, agora, técnico –, mas sim um pensar que pense, solitário [*ein-sam*], o uno do único [que é] o Ser. (HEIDEGGER, 2015, p. 163-164).⁵

2 ONDE ESTAMOS QUANDO PENSAMOS? NENHURES? (ARENDDT)

Curiosamente, na sua obra final sobre *A vida do espírito*, publicada postumamente, e a modo de conclusão da sua primeira parte sobre *O Pensamento*, Hannah Arendt (1978) defende que, quando pensamos, *não estamos em parte nenhuma, estamos em nenhum lugar, nenhures*. Parece dizer o contrário de seu mestre de outrora. Será?

A hipótese de que parto e que gostaria de trazer à luz, na sua pertinência, é que, apesar da evolução do pensamento da autora ser independente da do antigo mestre, e embora a sua compreensão da sociedade política, nas suas

⁴ Para uma análise exaustiva do sentido dessa designação e do seu alcance no pensamento heideggeriano, veja-se: BORGES-DUARTE, 2019, p. 147-185; 2020, p. 161-170.

⁵ A citação procede das reflexões e anotações reunidas num dos famigerados *Cadernos Negros* (GA 97), tendo aqui por contexto uma meditação sobre a Filosofia, no sentido do pensar herdado dos gregos, como Ontologia, e da sua necessidade de vencer a via transcendental, mediante o *passo atrás*, que se dá “em solitário e devagar” (*einsam und langsam*). Com a separação do prefixo *vor-*, Heidegger acentua o carácter preliminar e não retrógrado do passo atrás, na sua provisoriidade (*Vorläufigkeit*) e cautela (*Vorsicht*). Da mesma maneira, sublinha a singularidade desse passo solitário para o que é acontecimento originário. Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 162-164.

derivas, nada deva à perspectiva heideggeriana da tecnologia, a questão do “ser em propriedade” tem nela a sua expressão como exercício do pensar, dando uma clara continuidade àquilo que era uma das linhas de força do projecto de *Ser e Tempo*, de cujo nascimento a filósofa fora testemunha privilegiada. É especialmente significativo que Arendt, na sua terra de eleição após a diáspora, tenha dedicado os últimos meses da sua vida, precocemente truncada, à questão e tema do pensamento e da sua singular espaço-temporalidade. Também é muito significativo que o lema com que inicia a introdução à sua obra seja uma citação de Heidegger, procedente de *Que significa pensar?*⁶, e que, na segunda parte da mesma, sobre a vontade, dedique ampla atenção à interpretação heideggeriana de Nietzsche, no contexto de um capítulo sobre “A vontade-de-não-querer de Heidegger” (ARENDDT, 1978, p. 172). Ao longo dessa exposição, em que acompanha os dois pensadores mencionados, trata de mostrar o acerto do *insight* que ambos tiveram: “que o pensamento e a volição são faculdades não só distintas, mas sobretudo opostas, desse ser enigmático que denominamos ‘homem’”, as quais estão em conflito entre si (ARENDDT, 1978, p. 179). Só o pensar, na sua radicalidade, está capacitado para fundar o juízo ético, pois a vontade tende a evitar e a querer não ver o que a contradiz, perdendo-se na superficialidade dos motivos e comportamentos quotidianos.

O ponto de partida explícito de toda a reflexão de Arendt é, porém, a condição aberrante de um sujeito como Eichmann, que, sem ser propriamente malvado, nem estúpido, e sendo absolutamente carente de convicções ideológicas e de aparente loucura, apenas revelava nas suas respostas, durante todo o julgamento a que foi submetido, a sua total incapacidade para pensar e, portanto, para *compreender* a monstruosidade dos seus actos (ARENDDT, 2002, p. 30-32). Não é só na banalidade dos comportamentos indiferentes ao outro que a inautenticidade dos perfis do quotidiano se manifesta, mas também,

⁶ No início do seu livro, Arendt cita de Heidegger uma breve síntese, situada na transição entre a quarta e a quinta lições do curso de 1952, onde se afirma o que o pensar *não é*: “O pensar não conduz a um saber como as ciências. O pensar não tem o proveito de nenhuma sabedoria de vida. O pensar não decifra nenhum enigma do mundo. O pensar não outorga imediatamente forças para agir.” (HEIDEGGER, 2002, p. 163) Ao partir dessa aceitação da impotência do pensar, Arendt aponta, desde o primeiro momento, na direcção da questão que se lhe põe e a que procura responder ao longo de toda a sua obra: pode o pensar – que não serve a objectividade da ciência, nem a curiosidade intelectual, nem serve para a vida quotidiana, nem para a intervenção pública – servir para capacitar os humanos para evitar o mal e as suas condicionantes fácticas? A pergunta, que diz ter-lhe surgido ao constatar, com surpresa e amargura, a “total ausência de pensamento” (ARENDDT, 2002, p. 31) de que Eichmann deu provas, no seu julgamento, leva-a indagar como se dá e que características tem aquilo que constitui, justamente, a potência do pensar, aquilo para que, na verdade, serve: para julgar humanamente qualquer situação e, portanto, para poder comportar-se como humano.

muito especialmente, na fuga a enfrentar-se, pensando, às obviedades que resumem a sua autoafirmação vital, e no seu refúgio numa obediência acrítica a ordens, as quais não são postas em causa, e na adopção de comportamentos e gostos que reproduzem modelos e regulamentos tacitamente aceites, sem neles sequer se reparar. Se *a gente* pensasse, não haveria sociedades totalitárias. Mas *a gente* não pensa. *A gente*, em contrapartida, *quer* levar adiante o seu projecto de vida, na cómoda pertença colectiva à sociedade, politicamente administrada, e aos seus costumes. A “vontade de poder”, que no seu cerne, segundo Heidegger, é pura vontade de querer(-se), leva o sujeito humano à eterna repetição do seu querer ser senhor de si mesmo, no mundo, estendendo, para além da mera biologia, a dilatação da sua vida como *homo laborans* às suas metas e alcance⁷, ao mesmo tempo que evita e omite o que contraria a imagem dessa autoafirmação tautológica. E, nesse contexto, a admissão das mais diferentes tecnologias, seja na produção, seja na gestão das condições em que a sociedade humana se realiza enquanto tal, acaba por ser uma premissa pensada mas tacitamente vigente, não submetida a juízo.

Em *A condição humana*, a atenção prestada a essa questão da transformação da “mundanidade do mundo e das suas coisas” (ARENDT, 1981, p. 136-137), mediante a intervenção dos processos maquinais, enquanto invenção de laboratório, coloca o problema da inadequação da concepção habitual da técnica, que a situa no horizonte da sua utilidade para o homem. Ora, actualmente, a questão já não pode colocar-se nesse contexto, tão óbvio como ultrapassado, pois as energias naturais libertadas tecnologicamente pelo arbítrio inquestionado do *homo faber* correm o risco de desencadear destrutivamente poderes cósmicos, como a energia nuclear, capaz de destruir e arrasar. Erigido em dono e senhor da natureza, das máquinas e de si mesmo, sem a instância reflexiva do pensamento, o homem encontra-se entregue à dinâmica da mera vontade de poder.

Esse desenho da situação, o qual supõe tanto a indigência ética da engrenagem social e dos seus servos, como os riscos que lhe são inerentes, requeria uma resposta cuidada por parte da pensadora, que lhe dedica o trabalho lectivo e de escrita, desde 1973 até à sua morte prematura, em 1975.

⁷ É longa a atenção que Arendt dedica a Heidegger, em *The Life of Mind*, estabelecendo um paralelismo entre o papel do cuidado, em *Ser e Tempo*, com a vontade de poder, no *Nietzschebuch*: “a análise estritamente fenomenológica que Heidegger faz da vontade no primeiro volume do seu *Nietzsche* segue de perto a precedente análise do si-mesmo, em *Ser e Tempo*, só que agora a vontade de poder ocupa o lugar do que antes era o cuidado.” (ARENDT, 1978, p. 176).

Ao fazer o balanço da sua reflexão sobre o pensar, no capítulo IV de *The Life of the Mind*, Arendt (1978, p. 197ss.) sintetiza o seu percurso em três momentos:

(1) “O pensar está sempre fora de ordem, interrompe o habitual de todos os dias e é por ele interrompido” (ARENDR, 1978, p. 197). No meu entender, há aqui uma defesa da *autenticidade* do pensar relativamente àquilo que são as rotinas do viver quotidiano, entregue às ocupações que, justamente por essa entrega, não requerem o cuidado de pensar. O mundo da vida e o mundo do pensamento dão-se em ordens diferentes, mesmo se o suporte ôntico é, necessariamente, o mesmo.

(2) A experiência do pensar é multimoda, mas na sua mais profunda autenticidade manifesta, pois, o despertar-se de uma duplicidade de mundos. Na sua forma histórica mais gritante, era isso que aparecia na Teoria das Ideias de Platão: a pretensa separação entre o mundo das ideias e o das coisas. Mas também na descrição aristotélica do *bios theoreticos* como “vida de estrangeiro” (*bios xenicos*) está suposta essa diferenciação. A esses dois exemplos, Arendt acrescenta ainda um terceiro: o da suspeita taoista de que a vida não é mais que sonho, um sonho cuja realidade, como Chouang Tsé confessa, o sonhante hesita em rejeitar como ilusória, pois, ao acordar, fica na dúvida se não está a ser uma mariposa sonhando ser um homem, ou se é apenas um homem que sonhou ser uma mariposa. Essa experiência é a de uma dualidade particular entre pensar e ser, que não consiste em que eu me retire do mundo, mas que o mundo se retire de mim e se converta em irreal. Na verdade,

[...] a intensidade da experiência do pensamento revela-se na facilidade com que pode inverter-se a oposição entre o pensamento e a realidade, de tal modo que só o pensamento parece real, enquanto que o que meramente está aí parece tão transitório, que é como se não existisse. (ARENDR, 1978, p. 198).

De aí, que Hegel pudesse dizer que “o que é pensado, é” e mesmo “só é, na medida em que é em pensamento”, como recorda a autora, em nota ao que acabamos de citar. E, no entanto, a consciência do mundo partilhado com os outros, ao irromper nesse mundo interior, *cindindo-o*, cria uma estranha dualidade que permite, por sua vez, a reunificação em alguém que não sabe se sonha ou vive, mas se sente simultaneamente partícipe desses dois mundos: o mundo real de todos os dias e o mundo irreal, que dele se retirou pelo pensamento.

(3) O pensar implica, pois, o mundo; porém, não propriamente o da nossa vida quotidiana, de que, na verdade, se retira. Mais que dos objectos presentes no à mão (*present and close at hand*) das ocupações habituais, o pensamento dirige-se ao ausente. Dito de outro modo: “a realidade e a existência, que só podemos conceber a partir do espaço e do tempo, podem ser suspendidas temporalmente, perder o seu peso e, com este, o seu significado” para quem pensa (ARENDDT, 1978, p. 199). Em contrapartida, as “essências”, sendo “produtos de des-sensorialização” (*products of de-sensing*) ou “destilação” (*distillations*), mas não necessariamente “abstractos”, vêm-nos ao encontro pelo pensamento. Essa chegada dá-se fora do espaço físico e sensível. Recordando Aristóteles, com uma metáfora que lhe é cara, Arendt (1978, p. 199) ressalta que quem pensa, “movendo-se entre universais, entre essências invisíveis [...], não se encontra em lugar nenhum, é sem-abrigo (*homeless*), de certo modo, apátrida, no sentido mais contundente do termo.” É porque, no fundo, não se acha em parte nenhuma, que o filósofo, pode sentir-se em todo o lado. Porque é “sem morada”, pode ser “cosmopolita”, como diria Kant. Pensar implica estar em casa em todo o lado, porque o pensamento não está em lado nenhum.

Estamos bem próximos de Heidegger, *mas noutro lado*: o lado que não é abrigo nem morada, mas suspensão no “universal”. Arendt alude sempre a um “eu pensante”, *thinking ego*; Heidegger apenas falava dos mortais, na sua existência finita. Procurava o vínculo directo à terra-mãe, ao *sein bei der Welt*, ser *residindo no mundo*, que se ergue sobre a terra, que calcorreamos com os nossos pés, sensíveis e acomodados nos sapatos, cuja sola guarda a sensibilidade ao solo que pisamos e nos aguenta em pé. Arendt, no seu destino de diáspora, fala como quem sabe que o ser humano é aquele que pode ter de fugir e, vivendo como estrangeiro em todo o lado, tem de fazer do mundo do pensamento a sua única residência, alheia ao espaço físico, sem uma localização fáctica. Assim, também exprime a sua empatia com o meteco Aristóteles, que no fim da vida tem de fugir de Atenas, para não ter o mesmo destino de Sócrates, refugiando-se em Calcis, terreno macedónio. Na diáspora, porém, o pensar revela-se na sua mais pura essência como não tendo “nenhum lugar”.

Ora, isso só pode acontecer por contraste com aquilo que deveras somos: *seres finitos, no espaço e tempo*, com um começo e um fim incontornáveis, a que o mundo do pensamento, em contrapartida, escapa. Mas o “breve lapso de tempo de vida, engravado num tempo que se estende infinitamente para o passado e para o futuro, constitui a infraestrutura de toda a actividade espiritual” (ARENDDT, 1978, p. 201). A singular característica do pensamento

depende fundamentalmente desta condição: a especial *temporalidade* do que só se dá idealmente, embora brote inequivocamente da base ôntica – diríamos com Heidegger – “do sentido de realidade, inseparável do *sensus communis*, graças ao qual nos orientamos no mundo.” (ARENDDT, 1978, p. 201). Essa temporalidade não é a da mera sequência infinita de agoras, imparável quer histórica, quer biograficamente, mas a do *nunc stans*, a que Arendt chama “a brecha (*gap*) entre passado e futuro.” (ARENDDT, 1978, p. 202). E é assim como a questão do pensar desemboca necessariamente na questão do tempo, desse tempo que não é o tempo objectivo das coisas e da física, mas o da experiência humana, a que Kant chamava intuição pura e sentido interno.

É, por isso, à análise desse carácter temporal do pensar que Arendt dedica o último alento do seu livro, mostrando a pregnância do *instante*, o qual, eternizado e suspenso eksaticamente, contrasta com o *continuum* da vida quotidiana, sempre imersa na sequência indestrutível de passado-presente-futuro. O instante é o “agora imóvel”, que os medievais usavam como metáfora da eternidade divina, e que é, para Arendt, noutra metáfora (1978, p. 210), a “região do espírito”: “a brecha... não é um facto histórico; é coetânea da existência do homem na terra. [...] ela é a via pavimentada pelo pensar, a pequena trilha, quase imperceptível, do não-tempo aberto pela actividade do pensamento no espaço-tempo concedido aos homens que devem nascer e morrer.” É um “pequeno espaço atemporal inscrito no próprio coração do tempo, que não pode transmitir-se por tradição, mesmo se qualquer grande obra do pensamento para ela remeter, de modo mais ou menos enigmático.” (ARENDDT, 1978, p. 210). Talvez, por isso mesmo, as grandes obras sobrevivam ao momento da sua concepção e escrita, perdurando nesse outro tempo contínuo, o qual se conta em séculos e em ciclos. Talvez isso

[...] se deva ao facto de ter nascido nesta trilha pequena e imperceptível do não-tempo (*small, inconspicuous track*) que o pensamento dos seus criadores conseguiu pavimentar entre um passado e um futuro infinitos, como dirigidos, projectados para eles mesmos – como seus predecessores e sucessores – estabelecendo assim um presente, uma espécie de tempo fora do tempo, em que os homens podem engendrar obras atemporais e, graças a elas, transcender a sua própria finitude. (ARENDDT, 1978, p. 210-211).

É a temporalidade desse não-tempo que retém a autenticidade do pensado, dito e escrito – a verdade suspensa sobre o mundo banal do dia a dia. Não é tanto, pois, que haja dois mundos – a que Arendt se refere dentro do que, pela tradição fora, chama “falácias metafísicas” (ARENDDT, 1978, p.

211) – mas duas formas de viver o tempo presente: a do primado do presente metafísico, sob a forma da retenção dogmática de princípios estáveis; e a da experiência do instante na sua instabilidade criativa, que rompe o contínuo e, contudo, agarra o viver da ideia, suspendendo-a do mundo da vida efectiva. Ao mundo dito “real” e ao mundo do pensamento correspondem, por conseguinte, tempos diferentes, vidas paralelas.

Essa ideia de autenticidade do tempo do pensamento reaparece em Giorgio Agamben, outro descendente, tão leal quanto livre, do velho mestre Heidegger.

3 A IDEIA DO PENSAMENTO: DEIXAR EM SUSPENSO (AGAMBEN)

Entre as primeiras obras de Agamben, há uma de aparência particularmente modesta ou insignificante, que apareceu em 1985. Chama-se *Ideia da Prosa*, título que lhe foi inspirado por Walter Benjamin, em busca de uma língua “que todos os homens entendam”, despida da solenidade da poesia, embora nem por isso menos “festivamente experienciada”⁸. É um livrinho de textos ultracurtos acerca do que chama “ideias”. Estas são “imagens de pensamento” que procuram aproximar-nos de forma tateante, não imperativa, de aquilo que alguns nomes dizem – tudo começa na linguagem que nomeia, anterior ao discurso – e que contraria qualquer ditadura, tanto a do óbvio como a do sistemático. São, pois, textos mínimos, nada académicos. Nesse contexto, surge “a Ideia de Pensamento”. O que parece mais estranho é que, para abordar isso, Agamben começa por recordar o sentido das aspas e da sua especial “actualidade”. Liga, pois, um vulgar recurso gráfico, para pontuar uma citação, àquilo que possa ser imagem da imagem, o rosto *próprio* do pensamento.

Começa por dizer que deve haver uma razão para uma preferência tão generalizada do uso desse sinal gráfico e que ela não deve ser superficial. Deve, pois, haver uma razão de fundo. As aspas, que guardam a forma da vírgula, de que nasceram, indicam, por um lado, um *tomar distância* relativamente ao que é dito e, por outro, uma *pausa* no discurso. Frisa Agamben (2008, p. 101): “através das aspas, quem escreve toma as suas distâncias em relação à linguagem: elas indicam que um determinado termo não é usado na acepção que lhe é própria, que o seu sentido foi modificado [...], sem no entanto ser completamente excluído da sua tradição semântica”; e, já quase ao final, acrescenta que “as aspas... regressam àquela vírgula de onde nasceram e que

⁸ Cito o Prefácio à edição portuguesa, da autoria de João Barrento (AGAMBEN, 2008, p. 10-11).

segundo Isidoro de Sevilha, assinala o ritmo da respiração na enunciação do sentido.” (AGAMBEN, 2008, p. 103).

Esses dois descritores do que é um uso corrente da linguagem escrita indicam, portanto, que o que está entre aspas é isolado e destacado do *continuum* do discurso, ressaltando o que é “deixado *em suspenso* na sua história, que é pesado – ou seja, ... pensado” (AGAMBEN, 2008, p. 101) e “chamado a comparecer perante o tribunal do pensamento.” (AGAMBEN, 2008, p. 102). Pensar é sopesar no seu peso próprio aquilo que se destaca do fluido dos dizeres, da corrente linguística na qual se manifesta o que, vulgarmente, chamamos pensamento, mas que não o é *autenticamente*, porque carece dessa operação especial que consiste num “pensar-pensar”. É, então, dessa suspensão do fluir banal das palavras que surge, para Agamben, o pensamento:

No lugar onde caiu uma voz, onde faltou o sopro da respiração, um minúsculo sinal está suspenso, em cima. Sem outro suporte além deste, hesitante, o pensamento aventura-se. (AGAMBEN, 2008, p. 103).

Do sinal suspenso, onde a respiração se segura e o sentido se mostra, hesitante, só se pode, então, partir... à aventura, inaugurando um novo caminho. Nesse ponto, a meditação sobre o pensar cruza-se com o que, muito mais recentemente, Agamben (2017) amplia, explicitamente na direcção de Heidegger, ao relacionar o sentido de “aventura” com o de “evento” enquanto possível tradução de *Ereignis*⁹. A aventura-evento do pensar – o *Ereignis-Denken* de Heidegger¹⁰ – seria, assim, em sentido próprio, o chegar da linguagem à palavra explícita, em que o sentido (de)caído e em sus-pensão, se oferece como início de uma apropriação inteiramente nova, potencialmente rica.

Ora, em 1987, na conferência de Lisboa, só tardiamente publicada em 2005, Agamben abordara justamente essa ideia de “potência do pensamento”,

⁹ Segundo Agamben, o verbo *advenire* – de que provém *adventura* – permite a aproximação etimológica de *advento* e *evento*, o que o leva a defender que não é outro o sentido do que Heidegger chamou *Ereignis*. É uma tese interessante e, aqui, oportuna, pois sugere a conexão do tempo propício à interrupção do curso decaído da vida quotidiana mediante o acolhimento pensante do novo. Veja-se AGAMBEN, 2015, p. 19 e 66.

¹⁰ A expressão liga-se a esse pensar que parte ou surge de, além de manifestar, o acontecimento da apropriação, tal como aparece na própria explicitação do título da obra *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* (v. HEIDEGGER, 1989, p. 20). A importância do *Ereignis-Denken* está patente no título de dois grossos volumes da *Gesamtausgabe* (HEIDEGGER, 2013), onde o pensar constitui o acontecimento da apropriação, e o que nele se propicia inaugura um possível novo começo da história do ser: o que se produz graças ao passo atrás, *post-metafísico*.

que, numa volta diferente, conflui na mesma noção de intensidade inauguradora do novo. Vamos seguir, brevemente, essa meditação.

Em diálogo com Aristóteles, Agamben procura uma resposta à pergunta: que significa “eu posso”? Para ele, esta questão “coloca o sujeito face à experiência talvez mais exigente ... com que alguma vez ele se confrontou: a experiência da potência.” (AGAMBEN, 2013, p. 240). Com base na distinção aristotélica entre acto (*enérgeia*) e potência (*dýnamis*), para compreender a faculdade sensitiva (*tò aisthetikón*), Agamben procura mostrar que esta não consiste numa capacidade meramente passiva de receber dados, à maneira moderna da *tabula rasa* de Locke, mas numa *acção que possibilita receber* o que se sente que não se tem. É nesse sentido que é um poder ou “potência”.

Quer isto dizer que “poder perceber” significa “ter uma privação”, “atestar a presença do que falta ao acto” (AGAMBEN, 2013, p. 241). A experiência do “eu posso” supõe que algo me falta, que careço de algo, que percebo a presença de algo sob a forma do estar privado de. O que, na verdade, acarreta uma *dupla percepção*: a do que me falta e a do sentir essa falta. Ainda na companhia de Aristóteles, exemplifica essa ideia da “presença privativa” mediante o sentido da visão. O objecto da visão é a luz, as cores. Porém, o visível só é tal, só é possível como tal, se se deixa ver, se rompe a obscuridade. A percepção da luz implica o atestar da sua presença, de que se carece na obscuridade. Interpretando Aristóteles, Agamben afirma (2013, p. 243): “se a luz é a cor do diáfano em acto (*entelecheia diaphanés*), não seria então errado definir a obscuridade, que é a *steresis* [privação] da luz, como a cor da potência.” Poder ver significa, logo, distinguir a luz da obscuridade e, portanto, também significa *ver as trevas, sentir com a vista* o não ver, que é a visão *em potência*. E, a esse propósito, recorda um dos descobrimentos recentes da neurofisiologia: “a falta de luz põe em função uma série de células periféricas ditas *off-cells*, que produzem a particular auto-afecção da retina a que chamamos obscuridade.” (AGAMBEN, 2013, p. 244).

Noutro texto, pronunciado no ano seguinte, junta a essa referência uma outra, retirada da astrofísica, na sua tentativa de dar razão do fenómeno cósmico da escuridão: “Aquilo que percebemos como o escuro do céu é essa luz que viaja velocíssima até nós e que, no entanto, não nos pode alcançar, porque as galáxias das quais provém se distanciam a uma velocidade superior àquela da luz.” (AGAMBEN, 2009, p. 65). E, no livrinho por onde começamos a nossa análise, para descrever “a Ideia da luz”, partindo da experiência do acender-se a luz num quarto às escuras, enfatiza: “O único conteúdo da revelação é aquilo

que é fechado em si, o que é velado – a luz é apenas a chegada do escuro a si próprio.” (AGAMBEN, 2008, p. 117).

Compreender o ser humano como capaz de – isto é, como potência –, tem por isso, para Agamben, leitor de Aristóteles, a cor da “constitutiva co-pertença de potência e impotência” (AGAMBEN, 2013, p. 245), do seu estatuto “anfíbio” (AGAMBEN, 2013, p. 246):

O homem é o senhor da privação porque mais do que todo o ser vivo ele é, no seu ser, destinado à potência. Mas isto significa que ele é também entregue a, abandonado a ela, no sentido em que todo o seu poder agir é constitutivamente um poder não agir, todo o seu conhecer um poder não conhecer. [...] “Impotência” não significa aqui ausência de toda a potência, mas potência de não (passar ao acto). A tese define, assim, a ambivalência de toda a potência humana, na sua estrutura originária. (AGAMBEN, 2013, p. 245).

Essa ambivalência tem ainda um matiz fundamental, o qual há que explicitar, acompanhando Aristóteles, quando – ainda no *De anima*, que temos vindo a seguir, na leitura de Agamben – revela no padecer (*pathein*), ou seja, na passividade, “a conservação da potência no acto”, *salvando-se* e acrescentando-se ao acto (AGAMBEN, 2013, p. 250). Quer isso dizer que o acto não exclui, não acaba com a potência: conserva-a em si, mantém-na como inerente à dinâmica da acção. E é nesse sentido que Agamben compreende a potência do pensamento: como uma dádiva ou “dom extremo que a potência faz a si mesma”, e que, *mantendo-se pensante ao pensar* “pode pensar-se a si mesmo” e “excede incessantemente as suas formas e as suas realizações.” (AGAMBEN, 2013, p. 250).¹¹

Poderíamos dizer, então, que pensar, no sentido pleno e próprio, é o que nasce da suspensão do corrente e ordinário e que se mantém sempre em potência, no acto de se lançar incansavelmente na pura aventura. O pensar

¹¹ As potencialidades da noção aristotélica de potência e da sua longa recepção histórica, no mundo ocidental, acabaram por se tornar um dos *leitmotive* centrais do pensamento de Agamben, tanto na sua exegese da cultura como mais especificamente da política. Não é essa abordagem ampla que nos interessa aqui, muito embora, na sua interferência com o conceito de *dispositivo*, herdado de Foucault e da sua respectiva interpretação de Heidegger, essa contextualização possa constituir uma chave para uma descrição da civilização técnica. Mais pertinente, contudo, relativamente à questão do pensar autêntico, que aqui nos ocupa, é o modelo Bartleby, o escrívão de Melville, que “pode sem querer”, e que escreve embora “preferisse” não o fazer. Como exemplo da potência de fazer, o escriba sem vontade desvincula-se do exercício antropológico, para oferecer-se como imagem desse poder, que é impotente para não ser tal: a “fórmula da contingência” que a potência significa. V. AGAMBEN, 2007.

como aventura abre o futuro na forma do *novum*, projectando nele a experiência do vivido e pensado, sem dele deixar cair – em palavras de Heidegger – a “força prístina” ou originária do projecto¹², o carácter fontanal da potência. A obra do pensamento não está nunca acabada: estando em acto, não deixa de estar em potência e no seu dar-se constitui um sempre presente, fora da corrente sequencial do discurso-falatório, o qual transcorre adormecido na possibilidade da impotência.

Como assinalava Hannah Arendt, perto também de Aristóteles, na “brecha entre o passado e o futuro”, o *nunc stans* é o instante sem tempo em que o pensamento se exerce como busca infinita do ausente, de aquilo que adivinhamos sob a forma do estar privado, podendo, assim, produzir na sua potencial visibilidade – o seu pôr-se a descoberto no que, juntando o contributo de ambos os autores, diríamos que é o “lugar nenhum” do instante em suspenso na aventura.

4 PENSAR HOJE: O DESAFIO DA COM-POSIÇÃO TECNOLÓGICA DO MUNDO

A aventura, hoje, é a de enfrentar o desafio do mundo tecnologicamente edificado sobre o que resta de um planeta virtual: a civilização do plástico, da bolsa de valores e do turismo. Três chavões do nihilismo moderno: um polímero de desenho industrial, inventado como substituto de quase tudo, na vida quotidiana; um sistema de financiamento anónimo da economia global, sustentado na confiança volúvel do inversor impessoal (a gente, o *man*); um comércio massivo da curiosidade e do lazer entretido, com transporte e alojamento pré-definidos por todo o globo terráqueo. No seu conjunto, dão testemunho simbólico de vectores estruturantes do mundo no qual vivemos, sem que propriamente o habitemos. Esse mundo edifica-se como armazém de sucedâneos, sobre a instabilidade de uma rede anónima e em previsível deslocação de valores e pertenças. O espaço, o tempo e as próprias coisas têm uma mesma forma sem identidade, globalizada e virtualmente possibilitada. Não pertencem a lado nenhum, não definem o singular, mas o comum impessoal: o que, tacitamente, é de todo o mundo e de ninguém.

O mundo da com-posição tecnológica é o *enquadramento pré-determinado* de tudo quanto há: é um com-posto (posto em conjunto) im-posto como posto ou lugar não só dos humanos mas também, de igual

¹² HEIDEGGER, 2014, p. 125: “onde o sistema é condutor, subsiste também sempre a possibilidade de degradação [...]. Chega-se a isso quando falta a força originária do projecto.”

maneira, das coisas, sob a forma de *stock* de um imenso armazém global (v. BORGES-DUARTE, 2019, p. 157ss.).¹³ É uma modalidade totalitária – no sentido de impor uma forma de gerir a totalidade – de ser-o-aí: de dar lugar ao ser. Dentro dela, o pensar no seu sentido autêntico não se exerce, não tem lugar. Já está tudo pré-“pensado”, não há nada que pensar. Basta a imagem pública que os meios de comunicação, hoje potenciados até ao ilimitado, propagam. O *slogan* (palavra-imagem) substitui o pensamento. Essas palavras-imagem têm a mesma artificialidade das coisas produzidas industrialmente e transportadas como mercadorias para qualquer lugar. Não há uma autêntica apropriação do que há pela relação estabelecida no pensar ao ser de cada coisa, por parte de cada um no dizer que a nomeia. Como assevera Mitchell (2019, p. 123), comentando Heidegger,

[...] a tecnologia constrói um mundo de entes independente do ser. Só temos entes e entidade. O mundo de relações fica embargado num ambiente assim, e o que resta é um deserto. Por isso, a tecnologia é a instalação da desertificação.

Pensar hoje, então, tem de ser, como sempre, um suspender da imersão nesse mundo e aventurar-se no lugar nenhum a que Heidegger chamou “local instantâneo” (*Augenblicksstätte*), onde poder demorar-se e, na verdade, habitar. Não é alhear-se do mundo real, todavia, é nomeá-lo naquilo que ele está a ser: *Ge-stell*, o com-posto que se eterniza na substituição artificial do que já não tem nada “natural”, do que se transformou em lugar virtual de investimento e turismo, e onde o polímero derivado do petróleo pode usar-se comodamente como substituto da pele humana e dos materiais da natureza, no meio dos quais crescemos. *Aí* não é possível *habitar*. Está-se aí como numa prisão, mesmo quando não se tenha plena consciência disso. Só pelo pensar, na sua autenticidade, seja em plenitude, seja somente num balbuceio, é possível elevar-se do bulicioso comércio de vidas e do destino do planeta, e *ver em perspectiva esse horizonte* em que; contudo, se está enquadrado e de que só é possível ausentar-se no fugaz instante de distanciamento que é a aventura e

¹³ A esse propósito, convém sublinhar que “o termo *Ge-stell*, cunhado por Heidegger, pode ser considerado não tanto com um conceito, mas como a *indicação formal* do que está a ser o projecto tecnológico-cibernético do mundo, em que hoje somos e estamos. Revela, por um lado, o rasto fenomenológico de um comportamento e forma de vida, social e colectivamente (*Ge-*) definidos pelo cumprimento de um papel ou lugar (*-stell*), tecnocraticamente determinados; e, por outro, a pregnância paradigmática – tacitamente aceite e impensada – de uma configuração cultural, que leva em si o posicionamento (*com-posição*) de um futuro programado de antemão, segundo padrões repetidos autofagicamente.” (BORGES-DUARTE, 2020, p. 169).

acontecimento do pensamento. Esse distanciar-se é uma forma de relação, é a criação de uma perspectiva dirigida a um horizonte, a partir de um ponto de vista assumidamente finito mas desperto.

Pensar hoje, por conseguinte, é pensar *isto*: o nosso mundo real, a constelação tecnológica da nossa impotência. Mas é também suspendê-lo na potencial inauguração do nosso discurso acerca dele, na criação da obra de arte ou, talvez, no simples gesto cordial de abraçar um amigo ou de festejar o aniversário de alguém que amamos. É essa suspensão do meramente intramundano, mediante o erguer-se, pelo pensamento, do ser em propriedade, que significa o “passo atrás” heideggeriano. A duplicidade de mundos corresponde à dualidade de projectos, em potência e em acto, sempre em cada caso à maneira de cada um. Não é uma recusa da tecnologia, nem uma fuga aos seus perigos. É o reconhecimento de um modelo cultural e das suas implicações.

Na verdade, embora vivendo imersos na época tecnológica, com a sua fiscalidade e programação, não nos esgotamos nessa pertença inevitável ao nosso tempo, que marca a cronologia dos nossos dias e configura os perfis expectáveis da nossa actuação sociocultural. Ontologicamente, ser no mundo comporta o ser-à-beira-de (*sein bei*) intramundano, na sua concretude e casuística, mas também o ser-em e “ser-o-em” do projecto, como “ser em propriedade”. A dinâmica social reproduz-se anónima e imparavelmente, com os meios científica e tecnicamente postos à sua disposição. E pode gerar discursos justificativos e propagandísticos. Pode igualmente criar a possibilidade de enfrentamento. O “passo atrás” não lhe volta as costas, faz-lhe frente, criticamente, abrindo percursos alternativos, os quais podem ser de muitos tipos. E, justamente, só se chega a poder mudar a situação se se derem, ao mesmo tempo, múltiplas manifestações de diferentes modalidades de confrontação e de produção do novo. O acontecimento do novo requer linguagem propícia, unindo a via certa ao vigor do início.

BORGES-DUARTE, I. Thinking as the answer to the technological challenge? The Heideggerian school. *Transformação*, Marília, v. 44, p. 7-40, 2021. Dossier Técnica.

ABSTRACT: The question of technology can be approached from multiple points of view and particular analysis, but it requires understanding of the global framework of its paradigm in our civilizational era. Belonging to this, contemporary man develops a dominant and unavoidable form of relationship with things and with other men, marked by the prevailing model. Heidegger called *Ge-stell* to the technological world project, and sought to describe and deconstruct its figure, defending that learning to think enables the retrieval of a free relationship, capable of opening another world project, focused on inhabiting and lived as a “step back”. Starting from there, this text seeks to show the scope of Heidegger’s idea of thinking and its repercussion in Arendt and Agamben, as a manifestation of authenticity and as an alternative to the banal immersion in technological culture.

Keywords: Thinking. Technology. Authenticity. Heidegger. Arendt. Agamben.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. **Bartleby, escrita da potência**. [1993] Lisboa: Assírio & Alvim, 2007.
- AGAMBEN, G. **A Ideia da Prosa**. [1985] Tradução de João Barrento. Lisboa: Cotovia, 2008.
- AGAMBEN, G. **O que é o contemporâneo?** E outros ensaios. [2006] Chapecó: Argos, 2009.
- AGAMBEN, G. **A potência do pensamento**. Ensaios e Conferências. [2005] Lisboa: Relógio d’Água, 2013.
- AGAMBEN, G. **A aventura**. [2015] Tradução de C. Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- ARENDT, H. **The Life of Mind**. New York: Harcourt Brace & Cia, 1978.
- ARENDT, H. **Vita Activa oder vom tätigen Leben**. München: Piper, 1981.
- BORGES-DUARTE, I. **Arte e Técnica em Heidegger**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.
- BORGES-DUARTE, I. Heidegger, M. A técnica como *Ge-stell*. De facto antropológico a paradigma cultural da modernidade tardia [2020]. In: OLIVEIRA, J. (org.). **Filosofia da Tecnologia através de seus autores**. Caxias do Sul: EDUCS, 2020. p. 161-170.
- HEIDEGGER, M. **Gelassenheit**. [1955] Stuttgart: Neske, 1959.
- HEIDEGGER, M. Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis. **Gesamtausgabe 65**. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 1989.

HEIDEGGER, M. Vorträge und Aufsätze. **Gesamtausgabe 7**. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 2000a.

HEIDEGGER, M. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. **Gesamtausgabe 16**. Ed. H. Heidegger. Frankfurt: Klostermann, 2000b.

HEIDEGGER, M. Was heisst Denken? [1951/1952] **Gesamtausgabe 8**. Ed. P.L. Coriando. Frankfurt: Klostermann, 2002.

HEIDEGGER, M. Zum Ereignis-Denken. **Gesamtausgabe 70.1 e 2**. Ed. P. Trawny. Frankfurt: Klostermann, 2013.

HEIDEGGER, M. **Caminhos de Floresta**. 3. ed. de I. Borges-Duarte. Lisboa: Gulbenkian, 2014.

HEIDEGGER, M. Anmerkungen I-V. (Schwartzte Hefte 1942-1948). **Gesamtausgabe 97**. Ed. P. Trawny. Frankfurt: Klostermann, 2015.

HEIDEGGER, M. Vorträge [1935-1967] **Gesamtausgabe 80.2**. Ed. G. Neumann. Frankfurt: Klostermann, 2020.

MITCHELL, A. J. The Question concerning the Machine. Heidegger's Technology Notebooks in the 1940s-1950s. *In*: WENDLAND, A. J.; MERWIN, C.; HADJIOANNOU, C. (ed.). **Heidegger on Technology**. New York/London: Routledge, 2019. p. 115-132.

Recebido: 08/01/2021

Accito: 08/3/2021

