

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor

Pe. Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Vice-reitor

Pe. José Ivo Follmann, SJ

 EDITORA UNISINOS

Diretor

Pe. Pedro Gilberto Gomes, SJ

Conselho Editorial

Alfredo Culleton

Anna Maria Hecker Luz

Carlos Alberto Gianotti

Pe. Luis Fernando Rodrigues, SJ

Pe. Pedro Gilberto Gomes, SJ

Editora da Universidade do Vale do Rio dos Sinos

EDITORA UNISINOS

Av. Unisinos, 950

93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Telef.: 51.35908239

Fax: 51.35908238

editora@unisinos.br

UMA SOCIEDADE PÓS-HUMANA
POSSIBILIDADES E LIMITES
DAS NANOTECNOLOGIAS

Organizadores

Inácio Neutzling

Paulo Fernando Carneiro de Andrade

EDITORA UNISINOS
2009

GORI, Rolande & VOLGO, Marie-José del. *La santé totalitaire*. Paris: Denöel, 2005.

HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HULOT, Nicolas. *Pour un pacte écologique*. Paris: Calmann-Lévy, 2006.

IZUZQUIZA, Ignacio. *Filosofía de la tensión: realidad, silencio y claroscuro*. Anthropos Editorial, 2004.

MARTINS, Paulo Roberto. "Nanotecnologia, sociedade e meio ambiente" em entrevista para o *Instituto de Pesquisas Tecnológicas*. São Paulo, 21 de fevereiro de 2006. Disponível em <http://www.ipt.br/atividades/servicos/chat/?ARQ=206>

NEGT, Oscar. *Kant y Marx: un diálogo entre épocas*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

SANTOS, Laymert Garcia dos. "Demasiadamente pós-humano" em *Revista Novos Estudos*, São Paulo: CEBRAP, nº 72, p. 161-75, julho de 2005 (entrevista).

SCHUMPETER, Joseph. *Teoria do desenvolvimento econômico*. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

CINCO POSTURAS EM RELAÇÃO À TÉCNICA. MUITAS PERGUNTAS, POUCAS RESPOSTAS

Luigi Perissinotto¹

Existem várias *posturas* que podem e devem ser assumidas em relação à técnica e à imponente e invasiva difusão das tecnologias na nossa época e no nosso mundo. Muitas já se tornaram posturas filosóficas – ou seja, conceitualmente elaboradas em base a uma refinada teoria ou concepção filosófica qualquer – ou então posturas presentes naquilo que podemos chamar de "sentimento comum". Obviamente, a filosofia pode ter uma influência mais ou menos forte no sentimento comum, por exemplo, através dos meios de comunicação ou de intervenções públicas de filósofos ou intelectuais respeitados e influentes. Também como pode acontecer de a filosofia agrupar e articular de forma explícita e consciente sentimentos difusos e reações mais ou menos instintivas em relação à técnica. Isto certamente não vale somente no caso da técnica, mas sem dúvida, se a técnica é uma questão para a filosofia, também o é para o sentimento comum. A técnica não se coloca ao lado da nossa vida, mas está *dentro* da nossa vida, não é algo que encontramos *ocasionalmente*, e sim algo que se impõe e nos atravessa continuamente. Falarei aqui de algumas destas posturas possíveis, cinco para ser mais exato, e as discutirei brevemente, tentando indicar os

¹ Professor da Università Ca' Foscari Venezia, Itália. Ensinava Filosofia da Linguagem e Filosofia da Comunicação. É membro da "Sociedade Filosófica Italiana", da "Sociedade Italiana de Filosofia Analítica" e da "Wittgenstein Gesellschaft" (Áustria), além de redator da revista *Filosofia e Teologia*.

(eventuais) limites e valorizar as (eventuais) potencialidades.

I.

Primeira postura: a *negação*. Raramente esta postura é abertamente filosófica. Em linhas gerais, a filosofia se propõe – ou ao menos deveria se propor – a entender e interpretar, não a negar ou rejeitar. Obviamente, como veremos a seguir, a interrogação filosófica sobre a técnica pode assumir várias formas. Listemos algumas: O que é a técnica? A dimensão técnica é constitutiva do humano ser-no-mundo (do homem enquanto *in-der-Welt-sein*, usando as palavras de Martin Heidegger²), ou aquilo que hoje chamamos de “técnica” é somente a desmedida expansão do que sempre caracterizou a humanidade: a pesquisa e a preparação de instrumentos idôneos para satisfazer as necessidades e os desejos? Pode, ainda, esta filosofia tornar-se unidade de medida da técnica ou ela é medida pela técnica? As interrogações da filosofia não parecem estar sempre atrasadas em relação às respostas da técnica? A pergunta filosófica “Por que sofremos?” não perde o brilho, por assim dizer, frente à técnica *que faz de tudo* para eliminá-la das nossas vidas? Mas o problema do sofrimento pode ser somente um problema técnico? Não se deveria, ao contrário, reconhecer que a técnica sem a filosofia é cega? Mas qual filosofia? Ou seja: qual dos muitos e diferentes jogos que sob o nome “filosofia”, são jogados hoje? E como é entendida a relação entre ciência e técnica? A técnica é mera aplicação da ciência ou devemos admitir que na técnica a ciência encontra e revela a sua essência? A ciência é essencialmente técnica? Frente a estas e a outras dúvidas similares, a rejeição à técnica parece seguramente um gesto estéril e veleidoso. Antes de tudo, nos seus *efeitos práticos*. O que é que se rejeita, afinal? Toda a técnica? A técnica na sua extensão ou somente em algumas exasperadas manifestações?

2 A referência é obviamente analítica existencial e elaborada in M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 2001 [primeira edição 1927].

E quais seriam? E, sobretudo, qual modelo de vida se contrapõe à vida “técnica” deste modo rejeitada? Não devemos cogitar um modo para torná-la efetiva, esta vida “não técnica”? Mas assim não corremos o risco de procurar uma resposta técnica ao problema da vida não técnica? Aquele gesto de rejeição parece estéril e veleidoso também no seu aspecto teórico. Talvez a técnica seja rejeitada pela sua não verdade. Mas em que sentido a técnica pode ser declarada não verdade? A *técnica existe*, queiramos ou não. Teoricamente podemos entendê-la como algo inevitável ou como um evento mais ou menos fortuito. Podemos nos perguntar se a nossa vida seria esvaziada ou potencializada por ela. Podemos procurar as raízes ontológicas ou as causas históricas. Podemos reconhecer que nem tudo pode ser traduzido in “techinês”: “natureza”, como “homem”, pode ser dito de várias maneiras. Podemos contestar a pretensão de que a técnica seja a medida de todas as coisas, daquilo que é quando é, daquilo que não é quando não é, observando que a técnica é, sim, medida, mas daquilo que já está tecnicamente reduzido. Podemos fazer isto e tantas outras coisas com a técnica. Mas não podemos apagá-la. A técnica, reiteramos, existe. Na terminologia heideggeriana, poderemos dizer que a técnica esconde, mas também revela³. Uma rejeição à técnica significaria considerá-la obscurecimento. Não deve então surpreender que a rejeição seja raramente uma postura filosófica. E, mesmo assim, a técnica é também objeto de uma rejeição que, mesmo não sendo abertamente filosófica, retira da filosofia – ou de algumas interpretações e diagnósticos filosóficos da técnica – algumas sugestões intensas. Na realidade, temos mais a ver com uma orientação finamente elaborada, com um *sentimento* difuso que reveste não a técnica como tal, mas as suas mais clamorosas manifestações, ou seja, aquelas manifestações (pensemos, por exemplo, nas biotecnologias) que parecem perturbar o nosso dia a dia seguro.

Em relação àquilo que a técnica faz e, sobretudo, àquilo que a nossa pré-compreensão do mundo pode

3 Ver, por exemplo, Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., § 44.

fazer, os nossos esquemas conceituais parecem impotentes.

Não temos mais unidades de medida e critérios de avaliação. Por isto não sabemos mais o que fazer e nos sentimos literalmente despatriados (= sem pátria), sem orientação: *o impossível parece, ou melhor, tornou-se possível*. Não surpreende que tudo isto seja percebido como uma ameaça à qual, na maioria das vezes, se reage com a negação acompanhada da saudade, muitas vezes hostil, daquele tempo onde o impossível era preservado na sua impossibilidade. A questão é que esta rejeição nos deixa impotentes frente à técnica, nos impede de pensá-la. Neste sentido, a rejeição à técnica contribui inconscientemente à sua afirmação.

II.

Segunda postura: a *exaltação*. A técnica é exaltada quando é identificada como um impulso afirmativo no qual o homem não clama mais por uma ordem (que se presume) metafisicamente garantida nem procura nesta o seu (presumível) "lugar natural", mas projeta e constrói progressivamente – "pedra sobre pedra", usando as palavras de Rudolf Carnap⁴ – si mesmo e o próprio mundo, natural e social. Aqui o limite não é somente um limite *de fato e não de direito*: aquilo que não se pode fazer agora se poderá mais cedo ou mais tarde. Em relação ao sofrimento, por exemplo, a questão-chave não é mais – ou não deve mais ser – "Por que o sofrimento?", mas "Como podemos eliminá-lo, ou ao menos controlá-lo e diminuí-lo?" Esperar em uma resposta metafísica, ou seja, em uma resposta que nos revele finalmente o sentido, a razão ou a verdade do sofrimento, é somente um sinal de rendição. O sofrimento não é ociosamente decifrado no seu sentido ou reconduzido às suas raízes ontológicas, mas tecnicamente enfrentado e progressivamente excluído da nossa existência. À

⁴ R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Felix Meiner, Hamburg 1961, prefácio da primeira edição [1928].

base metafísica ou à interrogação hermenêutica deve subentrar a operatividade da técnica. Nesta perspectiva a metafísica, devemos entender, é somente uma solução ilusória. Reiteramos: à consolação deve suceder a construção, o inevitavelmente aprovado, o possível tecnicamente realizado. Existe um princípio, tautológico na sua formulação, que parece orientar esta exaltação da técnica: *aquilo que se pode se pode*. Trata-se de um princípio que recebe frequentemente, no contexto aqui considerado, uma conotação ética, perdendo assim a sua aparência tautológica: *aquilo que se pode se deve*. A passagem da primeira à segunda formulação é possível, pois a técnica é assumida, mais ou menos explicitamente, como a própria essência do homem, por isto obstaculizar o seu desdobramento equivale a mortificar aquilo que de mais humano existe no homem. Deste modo, a técnica descobre a resposta àquela pergunta: aquilo que se pode tecnicamente se deve também, eticamente? Que parecia interpelá-la de fora; por assim dizer, de um outro "lugar" não técnico. Na livre expansão da técnica esta é a resposta – o homem realiza a sua plena humanidade. Mas esta resposta nos satisfaz? A questão que aqui se impõe é quase óbvia. É assim tão fácil livrar-se da sensação (chamando-a assim) de que, em meio ao que se pode, existe muito que não se deve? Uma resposta possível seria que aquela pergunta não é relativa à técnica, a qual não estabelece fins nem impõe valores, mas predispõe meios que são medidos pela sua eficácia. A sua operatividade, enfim, não se estende aos fins ou aos valores em si.

É claro que de dois ou mais fins em concomitância pode-se estabelecer tecnicamente qual seja o mais oportuno a realizar. Mas se trata de uma avaliação técnica onde está sempre presente a expressão "se... então...". Uma resposta semelhante é problemática. Se com ela se deseja sustentar que a técnica não é sujeita a uma avaliação ética porque a mesma, não decidindo sobre os fins e os valores, não interfere de modo algum na ética, se evoca novamente aquele embaraçante "outro lugar" não técnico do qual nos considerávamos libertados. Se,

ao contrário, se queira sugerir que os vários fins e valores na realidade são por sua vez somente meios para aquele fim derradeiro que é o pleno desdobramento da técnica, deve-se, ao que parece, concluir que todo fim e valor são indiferentes para a técnica que, mesmo eticamente, se basta. Mas qual diferença existe entre esta conclusão e a afirmação que, a técnica, usando as palavras de Friedrich Nietzsche, "está além do bem e do mal"?

III.

Terceira postura: a subavaliação. Os problemas da técnica são problemas, de fato, técnicos, porque a técnica é na sua essência instrumental. É este o ponto essencial daquela postura que chamamos de subavaliação. Quem a assume crê que aquela técnica seja uma questão filosoficamente secundária ou derivada. No fundo, existe bem pouco a se perguntar sobre a técnica, bem pouco em relação ao quanto a filosofia já, há muito tempo, observou na essência do meio, ou seja, sobre a instrumentalidade do instrumento. Fazer da técnica uma questão essencial e constitutiva da nossa *Zivilisation* significa subestimar um fenômeno, certamente imponente quantitativamente, mas filosoficamente arquivado. Significa também coisificar de forma equivocada, a técnica. As técnicas tornam-se *A Técnica* com letra maiúscula, um estranho sujeito titular de ações que culpamos ou celebramos, bajulamos ou tememos. E assim, quando se opõem à superestimação e à bajulação, a pergunta sobre a técnica perde a importância filosófica. Certo, temos muito ainda a indagar nas várias ciências humanas, da sociologia à psicologia. Sem dúvida as várias tecnologias produziram e continuam produzindo mudanças sociais e modificações individuais que são atentamente examinadas e explicadas. Trata-se, em todo caso, de mudanças e modificações muito diferentes porque estão ligadas às diversas tecnologias e aos seus diferentes âmbitos de ação, mas que exatamente por isto não podem ser reconduzidas à (ou até mesmo deduzidas da)

Técnica. Mesmo que à vezes o objetivo polêmico seja mais caricatural que real, é necessário admitir que esta desconfiança em relação à Técnica tenha boas razões para existir. Sem dúvida, algumas vezes a invasão tecnológica da nossa época foi rapidamente trocada pela sua essência. E mesmo que exista algo como "a essência" de uma época – ou até mesmo que exista algo como a "nossa época" –, não se pode deixar de discutir filosoficamente. Todavia, admitido tudo isto, é necessário reconhecer que a técnica não pode ser colocada de lado enquanto problema filosófico e ser simplesmente considerada uma extensão quantitativamente assombrosa da natural tecnicidade humana. Max Weber identificou isto muito bem na sua conferência de 1917 *Wissenschaft als Beruf*. Ele observa que a progressiva "racionalização intelectualista" do mundo "induzida pela ciência e pela técnica orientada cientificamente" não leva de fato a "um progressivo conhecimento geral das condições de vida nas quais estamos inseridos". Por exemplo, "uma pessoa que faz uma viagem com um bonde elétrico não tem a mínima cognição – a não ser que seja um físico – de como ele se movimenta. E nem precisa saber. Para ela é suficiente poder 'contar' com o movimento do veículo para poder conseqüentemente regular os seus movimentos [...]. Em confronto, o selvagem tem um conhecimento, sem dúvida, maior dos seus instrumentos". Ou ainda, "pensemos em quando gastamos dinheiro. É quase certo que os economistas 'dariam uma resposta diferente a cada pergunta: como é possível que se possa comprar algo – muito ou pouco – com o dinheiro?" O selvagem, ao contrário, sabe bem onde procurar a sua alimentação diária e quais são os organismos que lhe servem para este fim". O que Max Weber defende é explícito. Repetimos com as suas palavras: "A progressiva intelectualização e racionalização não comporta [...] um progressivo conhecimento geral das condições de vida nas quais estamos inseridos". Não é ali que deve ser procurado o seu significado, se não quisermos subestimar radicalmente aquilo em que o homem se transformou. A progressiva intelectualização significa "algo diverso: a

consciência ou a confiança de que o homem, basta querer, pode sempre se dar conta, em linha de princípio, que não tem à sua frente nenhuma força misteriosa ou imprevisível e, que pode dominar – em linha de máxima – todas as coisas através do cálculo. Isto significa: desencantamento em relação ao mundo (*Entzauberung der Welt*). O homem não deve mais usar magias para dominar ou cativar os espíritos como fazia o selvagem, para o qual estes poderes têm valor. A isto, fazem frente os meios técnicos e a razão calculadora. Eis o que significa a "intelectualização em si mesma"⁵. É exatamente por isto que se apresenta aquela pergunta que, como diz Max Weber, não é facultativa, mas *deve ser* levantada: "Pode-se atribuir ao 'progresso' um significado reconhecível além dos resultados técnicos [...] para que a ciência é necessária na vida da humanidade? Qual é o seu valor?"⁶. A resposta de Max Weber é conhecida: de um lado, ele não hesita em reconhecer que através da ciência não se pode demonstrar um dos seus pressupostos básicos: "que o resultado do trabalho científico é importante, ou seja, é digno de ser conhecido". Este pressuposto somente pode ser explicado do ponto de vista do seu significado primordial, que deverá ser entendido ou não conforme a posição pessoal primordial em relação à vida⁷. Por outro lado, ele aponta na *clareza* o resultado mais precioso da ciência. Mas qual é a questão que somente a ciência pode esclarecer? Max Weber escreve: "Temos condições de esclarecer esta questão: em relação ao problema de valor [...] do ponto de vista prático, diferentes posições podem ser tomadas. Conforme a posição tomada, devem-se aplicar os meios que a experiência científica aconselha para a sua realização prática. Ora, estes podem ser por si só meios que vocês imaginavam ter que negar. Eis, então, que é necessário

5 Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in *Max Weber Gesamtausgabe*, sob a responsabilidade de W. J. Mommsen. W. Schluchter, B. Morgenbrod, Mohr, Tübingen 1992, Band XVII, p. 71-111 (citação da tradução italiana contida em Max Weber, "Scienza come vocazione" e outros textos de ética e ciência social, sob a responsabilidade de P. L. Di Giorni, Franco Angeli, Milano 1996, p.54-55).

6 Ibidem, p. 56 (o grifo é meu).

7 Ibidem, p. 59-60.

escolher entre o fim e os meios inevitáveis. O fim 'justifica' ou não os meios? O professor (como homem de ciência) poderá somente mostrar a necessidade desta escolha, mas não poderá fazer nada mais, se quiser continuar a ser um professor [=homem de ciência] e não um demagogo? Ser claro significa enfim, reconhecer que os valores não podem ser cientificamente baseados, ou seja, as diversas escalas de valor se encontram no mundo em uma luta insolúvel"⁸. Parece um ato de modéstia, aquele de Max Weber. Todavia, não podemos negligenciar o que afirmamos aqui (não implicitamente). O que a ciência não pode fundamentar (o valor) não pode ser fundamentado por mais nada ou ninguém. Podemos concordar, porém não se trata, em hipótese alguma, de modéstia.

IV.

Quarta postura: a *ontologização*. Se a segunda postura contrapõe a metafísica à técnica, aqui vemos a técnica como o complemento da metafísica. A técnica é o segredo da metafísica, E, por isto, é veleidoso procurar juntar a técnica à metafísica, porque a metafísica é a técnica ainda não explicada na sua potência. É uma questão muito importante e caracteriza algumas importantes experiências filosóficas do século XX e por isto merece uma atenta consideração. "Na filosofia italiana, por exemplo, esta posição está no centro da abordagem filosófica de Emanuel Severino"⁹. Para Severino, a metafísica ocidental é marcada por aquilo que ele chama de "nihilismo". Por um lado, a metafísica considera o ser como a máxima oposição ao nada, ao não ser (ser significa para a mesma nada ser); por outro, admitindo a evidência da transformação, o Ocidente surge e cresce na convicção de que o ser nada é. A transformação é

8 Ibidem, p. 64.

9 Ver, por exemplo, E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Paideia, Brescia 1972. Obviamente, Martin Heidegger é um exemplo notório e paradigmático do que chamamos de "ontologização".

entendida como o ser que veio do nada e volta para o nada. Mas se uma entidade não é nada, afirmar que a mesmo não existe mais (no sentido de voltar ao nada) ou que ainda não é (no sentido de: ainda se encontra no nada), equivale a afirmar que é, mas não é; que não é nada, mas que é nada.

Esta convicção está estabelecida, conforme Severino, no inconsciente do Ocidente. Não se pode sair desta contradição tornando algumas entidades eternas, ou seja, subtraindo-lhes a transformação. O Deus hebreu-cristão, por exemplo, ou seja, a entidade eterna por excelência do Ocidente, reitera, enquanto criador, o essencial niilista: a criação é de fato pensada (de forma niilista) como *creatio ex nihilo*. Severino interpreta a história do Ocidente como progressiva liberação de todo imutável, ou seja, de toda entidade que, querendo subtrair-se da oscilação entre o ser e o nada, no fim admite mais uma vez que o ser é essencialmente pensado como idêntico ao nada. Nesta progressiva queda dos imutáveis, o Ocidente encontra a sua coerência (obviamente, em relação ao niilismo que o domina), denunciando a vaidade de cada tentativa de refugiar-se em um imutável qualquer, seja Deus, a vida humana, o objetivo do desfrutar, a felicidade individual etc. Neste sentido, a *técnica no seu progressivo desdobramento é a coerência extrema da metafísica ocidental*, e cada tentativa metafísica de resistência é incoerente em relação ao niilismo que desde as origens domina o Ocidente. Deste modo, se descobre na técnica, como já observado, o segredo da metafísica. A técnica não se coloca contra a metafísica porque desde sempre está no centro da metafísica. Neste sentido, o Ocidente é técnico desde sempre e em todas as manifestações, mesmo que por muito tempo inconsciente. Entre as consequências da postura de Severino, duas são importantes e especialmente problemáticas. A primeira é que a técnica se baseia na evidência da transformação, mas a transformação é uma fé.

Ao fundo da técnica está a fé: a fé na qual as entidades oscilam entre o ser e o nada; a segunda é que

todo projeto de vida não marcado pela técnica permanece, enquanto projeto, na técnica. Enfim: "O que fazer?" é essencialmente uma pergunta técnica mesmo quando se pergunta o que fazer com a própria técnica. Uma postura deste tipo é tão radical que deveria antes de tudo ser confrontada e discutida na sua radicalidade. Não se pode evitar a impressão de que esta ontologização da técnica nos deixa inertes também teoricamente¹⁰ perante a técnica: se tudo é técnica, o que é técnica?

V.

Quinta postura: a estranheza.¹¹ Trata-se de uma postura que pode ser ilustrada fazendo-se referência a Ludwig Wittgenstein, o qual, em um esboço de prefácio de 1930, declarava sentir-se estranho em relação àquela civilização técnico-científica que "é caracterizada pela palavra 'progresso'. O progresso é, na sua forma, não uma das propriedades, aquela de progredir. Esta é tipicamente construtiva".¹² Vamos considerar a partir desta questão a primeira grande obra de Wittgenstein: o *Tractatus logico-philosophicus*. Segundo o *Tractatus*, a primeira grande obra sobre a ética diz respeito ao chamado "o sentido da vida" ou "o sentido do mundo". O "problema da vida"¹³ ou, no plural, "os nossos problemas vitais"¹⁴ são relativos àquele sentido, à sua ausência e à busca; o temor de que não exista ou a esperança de encontrá-lo. Assim sendo, se o problema da vida é o problema do seu sentido, não pode ser considerado problema científico. "Os problemas a serem resolvidos aqui [= quando está em jogo o sen-

10 Importância similar tem, dentro de certos limites, o caso de Heidegger.

11 Esta questão 5 retoma, com algumas modificações, algumas considerações contidas no meu ensaio *Ética, método filosófico e nonsense nel "Tractatus logico-philosophicus" di Ludwig Wittgenstein*, em vias de publicação (Universidad de Valencia).

12 L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977, p. 25.

13 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, in Id., *Werkausgabe*, Band I, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1984, prop. 6.521a [primeira edição 1922].

14 Ibidem, prop. 6.52.

tido da vida] não são problemas da ciência natural"¹⁵. O problema da vida, já citado, não é um problema que possa ser resolvido através de um saber mais amplo sobre o mundo, por exemplo, através de um amplo conhecimento da história dos homens ou da sua constituição biológica ou ainda da sua estrutura psicológica. O sentido da vida não é algo que se possa descobrir como uma nova estrela ou uma partícula subatômica; além disto, não é algo que se possa construir como se constrói uma ponte que atravessa um rio ou uma nave espacial que alcança Marte. Como Wittgenstein observa, os fatos, descobertos ou construídos, "fazem parte, todos, do problema [da vida], não da sua resolução"¹⁶. Uma outra famosa e complexa proposição do *Tractatus* esclarece muito bem esta postura: "A imortalidade temporal da alma do homem, ou seja, a sobrevivência eterna, mesmo após a morte, não é garantida. E, quando a supomos, não se consegue de fato aquilo que, através da suposição, foi sempre buscado. Talvez tenha surgido um enigma, por isto eu sobrevivo eternamente? Esta vida eterna não é, talvez, tão enigmática quanto a presente? A resolução do enigma da vida no espaço e no tempo [= o aparecimento do seu sentido] está fora do espaço e do tempo"¹⁷. A pergunta é a seguinte: se a eventual prova da eternidade, no sentido da "infinita duração no tempo", da alma do homem pode revolver o enigma da vida, revelando-nos o seu próprio sentido. A resposta de Wittgenstein é de que, em relação ao enigma, a vida eterna é tão enigmática quanto a vida presente. Uma vida que se prolonga in(de)finidamente no tempo não fará nada mais do que acumular fatos e mais fatos; mas, como observamos há pouco, os fatos pertencem sempre e somente ao problema, nunca à sua resolução. A questão é que estas considerações valem também para quem, abandonando qualquer doutrina metafísica, se propusesse, confiando na técnica e nos seus avanços, de fazer com que seja cada vez mais longa, in(de)finidamente longa, a vida do homem nesta terra e marcada, cada vez menos, pela doença e pela de-

15 Ibidem, prop. 6.4321b.

16 Ibidem, prop. 6.4321.

17 Ibidem, prop. 6.4312a.

cadência física. Em relação ao enigma da vida, o projeto técnico e a doutrina metafísica se encontram no mesmo plano. Porque uma vida, que poderia durar muito mais do que as atuais expectativas de vida, deveria ter mais sentido do que a nossa vida presente? Suponhamos que a pergunta sobre o sentido da vida pudesse ser formulada deste modo: "Por que vivemos?". Uma vida que durasse mais tempo do que a presente talvez seja uma resposta, mesmo que parcial, à nossa interrogação? Talvez nos aproximasse um pouco mais do seu sentido? Pensemos em uma humanidade futura para a qual a técnica permita uma vida com uma duração inimaginável para nós. O que, naquela duração, calaria a pergunta sobre o sentido da vida? Somente – deveria se dizer – um tipo de obtusidade. Talvez aquela pergunta calasse, mas somente porque o homem já estaria cansado de, após tantos anos, de se fazer a mesma pergunta. Não é difícil concordar com Wittgenstein sobre o fato de que aquilo que conta para a resolução do problema da vida não é a sua duração, maior ou menor. A resolução daquele problema deve, evidentemente, ser relativa a algo diferente da mera duração, mesmo que fosse uma duração infinita. Poderíamos, por exemplo, supor que uma vida da qual fosse finalmente banido o sofrimento teria finalmente sentido? De fato, no curso da história humana uma condição semelhante foi, aos poucos, atribuída a uma época remota ou projetada em um futuro utópico ou confiada aos projetos e às obras do homem. Mas também neste caso Wittgenstein lançaria as mesmas perguntas. Por exemplo, não seria estranho imaginar um homem que, frente a uma vida in(de)finidamente longa e sem sofrimento, continuasse a se questionar sobre o sentido da vida? Para Wittgenstein, não existe *nada* – uma condição; uma posse, um estado – que seja o sentido da vida. Isto que acontece – ou seja, isto que a ciência descobre e a técnica produz – não pode nos dar e nem tirar o sentido da vida. Segundo este significado preciso, o sentido de mundo é declarado por Wittgenstein como "fora do mundo"¹⁸. E é por isto que a vida que tem um sentido, aquela vida que Wittgenstein

18 Ibidem, prop. 6.41ad.

em *Tagebücher* 1914-1916 chama de "feliz", "em harmonia com o mundo", "boa", "justa" ¹⁹, não pode ser a vida que denigre o mundo quando aquilo que deseja ou projeta não se realiza ou o celebra quando este satisfaz os seus projetos e desejos.

Concluimos então que, segundo Wittgenstein, em harmonia com o mundo (feliz, boa, justa) é somente aquela vida que passivamente acolhe tudo o que acontece, seja ameaçador ou seguro, adverso ou benévolo? Esta é a ética de *Tratados, uma ética da passividade*? E, por outro lado, devemos supor que desarmonia (infeliz, ruim, injusta, feia) é a vida que se opõe ativamente ao que acontece, que age para fazer com que o que acontece seja diferente de "como acontece"? A técnica é, então, o indício de uma desarmonia com o mundo? Esta é entendida como a tentativa desesperada de suprir tecnicamente a falta de sentido do mundo? Não creio que as respostas de Wittgenstein a estas perguntas seriam positivas. Talvez possamos dizer que para Wittgenstein não existe nenhuma via técnica para o sentido, exatamente porque nada no mundo se identifica com o seu sentido. A partir de qualquer coisa que nos fosse mostrada como o sentido, poderíamos, assim mesmo, nos perguntar que sentido tem. "Não seria por isto – pergunta-se no *Tractatus* – que os homens que, após longos períodos de dúvidas, conseguiram entender o sentido da vida não souberam depois explicá-lo?"²⁰.

19 Wittgenstein, *Tagebücher* 1914-1916, in Id., *Werkausgabe*, Band I, cit., anotações de 8/7/16 e 30/7/16.

20 Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., prop. 6.521b.

CIBERCENTAUROS SOBRE A POSSÍVEL HIBRIDIZAÇÃO ENTRE HOMENS E MÁQUINAS

Luiz Alberto Oliveira¹

Introdução

Para os antigos gregos, um dos mais graves crimes que se poderia cometer era a transgressão da hospitalidade: um hóspede trair a quem o abriga, voltar-se contra quem o protege. Diz a lenda que Íxion incorreu duplamente nessa transgressão, uma vez contra os homens, outra vez contra os próprios deuses. Quando se casou, segundo o costume devia entregar um dote a seu sogro, em cujo palácio ele e a noiva estavam instalados. Mas esqueceu-se de cumprir o prometido, e quando o sogro cobrou a dívida Íxion escureceu-se de ira e o assassinou. De imediato, todo o *demos* se levantou contra ele, mas curiosamente Zeus se compadeceu do homicida e o levou ao próprio Olimpo, onde foi convidado a sentar-se à mesa e compartilhar do banquete dos deuses. Não obstante essa inesperada generosidade do Senhor do Raio, Íxion de novo atentou contra a hospitalidade: ousou dirigir um olhar concupiscente para ninguém menos que Hera (que os romanos chamariam de Juno), irmã mais velha e esposa de Zeus, soberana suprema do Olimpo, modelo paradigmático da matrona, da senhora do lar, e com palavras carregadas de desejo tentou convencê-la a satisfazer sua luxúria. Perturbada pelo convite

1 Físico, pesquisador da Coordenação de Cosmologia, Relatividade e Astrofísica do Centro Brasileiro de Pesquisas Físicas – CBPF/MCT, Rio de Janeiro.