

O normal e o virtual como situação hermenêutica: reflexões pós-pandemia

IRENE BORGES-DUARTE¹

Isto não é normal! Com semelhante exclamação começam muitos dos nossos juízos de realidade. Denotam o encontro com o estranho, a propósito de um acontecimento, uma situação ou um comportamento que não se ajusta ao esperado, mesmo se quem, desse modo, manifesta a sua opinião nada tem, propriamente, a esperar. Há nessa exclamação uma *surpresa* ante o que se constata e uma *avaliação* do que se percebe. O juízo é, pois, duplo: de realidade e de valor. Supõe, mas transcende, o estrato cognitivo, saltando imediatamente ao interpretativo. *A questão que assim se desenha é, portanto, fundamentalmente hermenêutica*, relegando a base de objectividade a um nível primário, sobre o qual se ergue e desenvolve o patamar interpretativo, marcado pelas expectativas de sentido e pela modalidade de abertura afectiva da situação hermenêutica de quem julga. A questão do sentido reúne o individual e o colectivo num olhar único, que parte das sedimentações culturais e se dirige ao horizonte delimitado pelas perspectivas que delas surgem. Heidegger desenhou a complexidade desta projecção de sentido já em 1922, no *Natorp-Bericht*², ao fazer a análise do que chamou a «situação hermenêutica», sempre determinante da nossa percepção do mundo, em que somos e estamos. É partindo desta base que me proponho aqui, brevemente, reflectir sobre o sentido de falar, num contexto existencial, sobre o que chamamos «normal».

A ideia do «normal» parece nascer, porém, no contexto da saúde, do que está «segundo a natureza», o *kata physin* dos gregos. É normal o que é são, o

1. Professora emérita na Universidade de Évora e co-coordenadora do grupo de Fenomenologia e Cultura do PRAXIS. Foi presidente da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica. É membro da direcção da Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos.

2. Veja-se Heidegger, 2005: «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)».

que está conforme ao estado de saúde corporal, na sua regularidade mediana, no seu meio termo ou equilíbrio natural. Do descritivo, contudo, passa-se facilmente ao normativo, trazendo a decisão normativa tacitamente a primeiro plano e convertendo o não normal ou anômalo em «anormal» ou patológico. Canguilhem, no seu estudo precursor de 1943, detecta nesta polaridade e na «valoração inconsciente», que lhe é inerente, o que chama uma actividade valorativa imanente à própria vida, na sua auto-afirmação, muito embora não haja, na verdade, algo «normal ou patológico em si mesmo», mas apenas a constatação de possíveis normas vitais ou biológicas alternativas, como é o caso do fenómeno das mutações. Assim, para Canguilhem (2009: 45), «o homem normal é o homem normativo, capaz de estabelecer novas normas, inclusive orgânicas. Uma norma vital única sente-se como privação e não como algo positivo.» Neste sentido, Ritter (1984: 922), comentando Canguilhem, considera com razão que esta defesa antropológica da normalidade é, na verdade, um «*playdoyer* por um pluralismo do normal», que, acima de tudo e em correspondência, expressa tolerância pelas suas mais diversas formas, quer antigas quer novas. Neste sentido, uma noção normativa do «normal» é, certamente, inconsistente.

Juntando os dois vectores — hermenêutico e epistemológico — desembocamos no que será o meu ponto de partida, nesta meditação: a condição humana na sua manifesta ambiguidade ontológica, cultural e individualmente lançada na construção de um mundo comum, normalizado mas necessariamente mutante, em que, porém, o desejo de imunidade se converte em expectativa simbólica de um futuro em segurança asséptica, incompatível com a sua mesma facticidade. Neste terreno instável, em que a noção hipotética de uma «natureza humana» se desfigura, só o assumir do virtual, como condição, pode salvar e saudar a possibilidade do a-vir, na sua estranheza, alheia a qualquer idealização do normal. O virtual implica a imaginação e, entre as suas múltiplas formas, abre-se ao que desponta com força como digital, isto é, à fuga para o que se tem vindo a chamar transumano — ou melhor, para a aceitação do eminentemente não «natural» da condição humana. Essa potencial «salvação» não se dá, porém, a não ser pela experiência da dor, da perda, do luto. Algo para que a realidade de uma pandemia pode chamar a atenção, sem a qual a gente

(séria e normal) não sairia do seu estado adormecido de «normalidade» pretensamente asséptica. Mas só o despertar não basta. É necessário o assumir sereno da condição indigente do sempre já, de antemão, virtual, no habitar deste mundo — que desejamos estável, seguro e naturalmente à nossa disposição.

A abordagem que aqui se propõe, inspirada na fenomenologia hermenêutica heideggeriana, (1) parte da facticidade do brote pandémico, em que estivemos imersos, e da ruptura da normalidade dela derivada, no quadro epocal da civilização tecnológica à escala planetária, para (2) procurar desenhar a possibilidade de uma mudança da situação hermenêutica e, portanto, de um projecto de existência em risco, encontrando (3) na descoberta da sua dimensão virtual um ponto de fuga, capaz de abrir-se a outra(s) forma(s) de viver.

A pandemia como *epochê*

Tem havido ao longo da história graves epidemias e pandemias. Não basta o critério territorial da localização ou expansão geográfica para distinguir estes dois conceitos. Ambos têm características *biológicas* — que não interessam para o que aqui me proponho pensar — e contextos *civilizacionais*, determinantes não só da sua permeabilidade conceptual, como também das características da abordagem técnica (médica e assistencial), de que são objecto, e do comportamento social das populações e instituições abrangidas, repercutindo na existência individual e colectiva, influenciando nas formas de vida quotidiana.

Porque é que uma epidemia se transforma (ou não) em pandemia? Ou quando?

O espaço-tempo da peste negra, que assolou a Europa no século XIV, foi amplo, devastador e claramente indicativo de como uma epidemia, surgida numa parte do mundo, se transforma em pandemia, ao viajar pelas rotas comerciais terrestres e marítimas de então. Da Ásia à Europa, em ida e volta: as vias de encontro entre mundos comunicantes entre si, tornam-se canais de infecção, que contaminam invasiva e anonimamente os espaços culturais que atravessam. No entanto, os custos desse intercâmbio não chegam a ser propriamente assumidos, para além do remanente ideológico ligado à designação

«praga», no contexto religioso de expiação de uma culpa colectiva. Confinamentos pontuais, em perímetros delimitados, permitiram preservar algumas comunidades do contágio promíscuo. Mas por quanto tempo? E quais as consequências desse isolamento temporário? A documentação histórica só muito limitadamente nos permite avaliar o alcance destes acontecimentos e dos procedimentos para os enfrentar. A história, porém, repete-se. Mas não da mesma forma.

Uma epidemia converte-se em pandemia, por *razões biológicas*, derivadas da fonte infecciosa e do seu grau de potencial de contágio, mas também por *razões civilizacionais*, dependendo da modalidade cultural, mais aberta ou mais fechada, das diversas comunidades, e da forma efectiva de exercício da administração do processo, do ponto de vista técnico e político. A emergência sanitária, derivada de factores «naturais», converte-se numa emergência social e existencial, que afecta todas as classes e etnias. Mas nem por isso pode reduzir-se a um fenómeno exclusivamente antropológico, pois só repercute no mundo humano na medida em que este absorve e dissemina um fundo ecossistémico, que liga os humanos aos não-humanos, e uma região da terra a outra, talvez longínqua. *É um fenómeno total.*

Na contemporaneidade, este fenómeno totalitário tem as características do que se deu em chamar *globalização*: já não são as rotas da seda, mas as do grande capital, que marcam o carácter pandémico de quase qualquer doença infecciosa potencialmente grave. O comércio é *massivo*: de mercadorias de todo o tipo e das próprias massas consumidoras, enquanto amálgama humana, seja nos recintos urbanos, seja em formato turístico, em deslocações por todo o planeta, ou em grandes aglomerações, como é o caso de espectáculos gigantescos, por exemplo. O contágio é, pois, o que corresponde a esta civilização: *massivo*. A resposta terá, pois, de ter as mesmas características, num circuito de *feedback* interminável. A época da tecnologia — que Heidegger designou como *Ge-Stell*³ — responderá de forma sistémica com as armas de que está apetrechada: a aplicação da ciência alcançada, capaz de rápida resposta, ao serviço da resolução imediata (o mais imediata possível) da finalidade óbvia mais

3. Para análise do carácter de paradigma cultural definido com este conceito, veja-se Borges-Duarte, 2022.

importante: o controlo do perigo iminente⁴. *A civilização tecnológica fiscaliza e controla*: actua dentro do sistema, preservando o sistema e a sua imunidade do que lhe é estranho, mediante a higienização dos espaços públicos e a imposição ideológica de uma lógica do medo/culpabilização para autocontrolo de disrupções emergentes. Qualquer alteração da assepsia é perseguida e atacada até à recuperação do equilíbrio asséptico precedente.

Muitos filósofos se têm manifestado a este propósito, em diferentes formas de intervenção pública, durante o primeiro ano de pandemia, denunciando o esquema impositivo que lhe é inerente. Agamben (2020), por exemplo, alertou repetidamente para a utilidade política de «estados de pânico colectivo», susceptíveis de instrumentalização, podendo a pandemia servir de pretexto para governar em estado de excepção, populações reduzidas à «vida nua». Byung-Chul Han, por outro lado, insistiu na diferente forma de tratamento da situação pelas administrações no Ocidente e no Oriente, contrastando as tradições democrática ou autoritária, ao decretarem medidas excepcionais para fazer face à emergência. Mas a avaliação possível destas acções governamentais depende de factores que são eles mesmos dependentes desses sistemas e da informação que neles e deles circula, não sendo, por isso, suficientemente descritiva da situação, nem pelo excesso nem pela escassez de dados, nem pela sua unilateralidade⁵. Žižek (2020: 29), por tudo isso, denunciou na pandemia as características da «tempestade perfeita» na Europa e registou o perigo de que, ante a barbárie, ganhe peso a tendência a voltar ao regime de «vigiar e punir», descrito por Foucault. Todas estas referências procedem de 2020. Dois anos antes de as tropas russas invadirem a Ucrânia. Sloterdijk, pela mesma altura, também se

4. A atenção fáctica, de carácter assistencial, ao estado sanitário da população completa, necessariamente, esta medida preventiva global, fazendo face aos sucessos e à forma como se apresentam, no seu impacto imediato. O cuidado, assim orientado, implica o acondicionamento técnico de instalações e funções assistenciais de vária ordem, quer de tipo sanitário, quer de gestão das consequências sociais da epidemia, nomeadamente o alto grau de mortalidade. Estas medidas, no entanto, inclusive no que repercute no ambiente emocional assim gerado, não excedem os limites objectivos do controlo, apenas se dando dentro do seu enquadramento, enquanto explicitação de vectores a atender especificamente. Do ponto de vista fenomenológico, trata-se aqui da descrição de um processo formal e não da consideração existencial óntica, implicada na prática da solicitude, à maneira de cada um, em cada situação concreta.

5. São abundantes e redundantes as referências a este ponto nos artigos e entrevistas concedidas pelo autor, neste contexto. Veja-se, por exemplo, Han, 2020.

pronunciou sobre a situação pandémica, preconizando a necessidade de voltar à ideia básica da «comunidade», capaz de superar a aspiração à independência de estados-nação mediante uma «declaração geral de dependência universal», na procura de uma «co-imunidade», enquanto escudo protector, a ambos lados de todas as fronteiras⁶. Penso que, apesar da racionalidade da sua proposta e da sua recusa em vê-la como utópica, os factos não estão a dar-lhe razão. A ocasião de uma guerra, em pleno curso de uma pandemia, interpõe os objectivos estratégicos na lógica comunitária, evidenciando uma racionalidade de fundo, que não aponta para a unidade mas para o aproveitamento da situação enquanto possibilidade de ruptura.

Em qualquer caso, a pandemia que vivemos constituiu um *momento epocal* em que o mundo é abalado no seu cerne, enquanto existência histórica: é uma situação-limite, em muitos sentidos, e é ocasião de pensamento, de rompimento (individual e colectivamente) com a rotina da normalidade. É sobre esse carácter de *oportunidade epocal, no que tem de crise e de augúrio*, que creio importante reflectir mais a fundo.

Da pandemia à pós-pandemia: a situação hermenêutica e a sua mudança

Crise implica cisão, talho ou separação de partes. Não implica estilhaços, como os que se dispersam como resultado de uma explosão, ou como os escombros de um edifício que derruiu. De uma explosão ou de uma derrocada não pode surgir coisa nenhuma, porque nada resta de minimamente inteiro e em pé. Da cisão, em contrapartida, pode nascer uma de-cisão.

A pandemia cindiu a existência em partes, sem as fragmentar. Antes uniu, de um lado, os afectados, do outro os não afectados; ou, para prolongar o exemplo, a população e a administração pública, nos seus diversos estamentos inter-relacionados; os infectados e os cuidadores (médicos ou enfermeiros ou terapeutas); os estados e as instituições supranacionais. A crise sanitária urge:

6. Veja-se, mais adiante, Sloterdijk, 2020.

essa urgência é uma exigência de decisão, de decisões de diverso tipo. Não são apenas medidas profiláticas, pois o que está em causa requer um enquadramento capaz de assegurar a reorganização da normalidade e a sua manutenção estável. Não se trata, pois, apenas de tratar dos vivos e enterrar os mortos, mas de criar condições para a possibilidade da existência num mundo compartilhado, posto em xeque pela situação crítica. Do ponto de vista da vida pública, trata-se, portanto, de assegurar que possa continuar tudo como antes: voltar, de novo, ao *normal*. Mas do ponto de vista da vida privada, a de cada um na singularidade da sua existência, de que se trata? Da pandemia à pós-pandemia, que passou? Que não passou? Há talvez algo que não é, propriamente, coisa de passar ou não passar? É neste ponto que me parece interessante introduzir brevemente a perspectiva fenomenológica da análise da situação hermenêutica.

No seu esquema mais simples, que Heidegger explicitou no já referido *Natorp-Bericht*⁷, a situação de cada um ao compreender e interpretar a realidade ou mundo em que é e está, deve ser posta a descoberto nos seus três elementos fundamentais: o seu ponto de vista (*Blickstand*), a perspectiva que dele parte (*Blickrichtung*) e o horizonte abrangido pelo olhar (*Blickweite*). Qualquer ser humano, seja qual for o seu grau de informação e a esfera da sua acção, olha a partir de um ponto fixo, em que assenta a sua vida e em que se sente naturalmente confortável. Esse é o seu *ponto de vista* (*Blickstand*), o lugar físico mas também cultural, onde está *normalmente* e de onde lança o seu olhar para o que lhe vem pela frente. Esse ponto estável, em que se ergue, é o que ele mesmo não vê: a marca da sua cultura, das suas convicções, das potencialidades da sua língua, da sua pertença a um corpo social, a uma época, etc. Tudo isso se erige no observador, quando observa, sem que ele próprio atenda a isso. Aquilo a que atende é apenas o que tem em frente, aquilo que se lhe abre ao ser olhado, vindo ao seu encontro. Mas, ao olhar, ele não vê tudo o que está aí em frente. Olha nesta ou naquela direcção (*Blickrichtung*) ou *perspectiva*, e só vê o que está nessa linha de visão. Podem ser várias, claro. É todo um *horizonte* (*Sichtweite*) o que ganha visibilidade na amplitude do olhado. É nesse intervalo que se

7. Remeto, brevemente, à minha tradução desta passagem do *Natorp-Bericht* em Borges-Duarte *et al.*, 1999: 152-153.

move a compreensão e que esta se desenvolve interpretativamente (Heidegger, 2005: 346-348). Para além das linhas que delimitam o horizonte, nada mais é visto, nada mais chega a aparecer fenomenologicamente. Toda a interpretação se move apenas no quadro do que pode ser entendido, a partir do ponto de vista e na(s) perspectiva(s) assim aberta(s). Até que algo perturbe a comodidade da posição de partida e faça saltar o observador a outra posição, obrigando-o a uma mudança de situação hermenêutica⁸.

O ponto de partida é, pois, sempre, o da normalidade: aquela conjuntura que para alguém, em algum ponto do globo, num determinado momento histórico, para o grupo humano a que se pertence, é familiar, habitual. Acontecimentos disruptores dessa situação de comodidade correspondem ao que, não sendo normal, é repellido valorativamente. Uma doença é algo pontualmente anormal, mas não alheio às possibilidades vitais. Uma epidemia é uma ameaça à imunidade individual e de grupo, mas é ciclicamente previsível e susceptível de ser combatida pelos meios *ad usum*, no seio da sociedade civil. Uma pandemia, porém, é o saltar a uma escala que transcende completamente o habitual, quer pela sua extensão, quer pela intensidade e perigosidade e, portanto, pelo grau de ameaça que supõe, que excede o expectável. A perspectiva em que é descoberta não é, pois, comparável à de uma infecção «regular» e sazonal, que também viaja pelo globo, mas dentro das margens de futurização que a programação social já tem previstas. O que marca aqui a anormalidade não é, portanto, a mera extensão e velocidade de propagação da doença, mas o seu ferir as expectativas de continuidade da vida normal, o seu pôr em xeque a própria estrutura convivencial do mundo civil. É a *confiança no a-vir* que é abalada e, por conseguinte, é o *horizonte de esperança que é desfeito*, quer na sua dimensão colectiva, quer na mais próxima da interacção de casal ou da família. O medo interfere, abre uma perspectiva *sem horizonte*. Manifesta-se quer a nível individual, potencialmente acentuado em casos psicologicamente mais vulneráveis, quer em formato de grupo, potencialmente acentuado pela intervenção normativa das entidades gestoras da crise.

8. Retomo aqui, abreviadamente, a análise deste processo hermenêutico e fenomenológico desenvolvida em Borges-Duarte, 2020: 82-101.

Ao processo efectivo — técnico-científico e organizacional — da gestão da pandemia, junta-se, pois, o processo a que vou chamar «hermenêutico», que julga e interpreta os factos segundo o padrão afectivo e emotivo da confiança/ /desconfiança que a situação vivida representa para os indivíduos e para a sociedade humana em geral⁹. Ambos os cursos são interdependentes e variáveis, oscilando a percepção da realidade desde os graus mais suaves de aceitação tácita das normas reguladoras, impostas autoritariamente, à sua mais explícita rejeição, seja por omissão ou por oposição militante. A expectativa de volta à normalidade neutra é, em qualquer dos casos, a regra: voltar ao que era antes — *tò ti ein éinai, quod quid erat esse. A regra de ouro da metafísica é de carácter hermenêutico*: procura a continuidade do ser na garantia de que o de antes estará também no a-vir.

Mas, neste sentido, algo mudou, alguma vez? Pode algo mudar, se se deseja que tudo continue igual? E se algo puder, efectivamente, mudar: em que âmbito — público ou privado, colectivo ou individual — poderá dar-se essa mudança? Não será a mudança como o que Platão dizia do tempo? — que é a imagem móvel da eternidade imóvel. Ou como o que o Príncipe de Lampedusa preconizava ao seu afilhado: é preciso que tudo mude para que tudo continue igual. A minha conclusão é, porém, mais complexa.

O novo: a descoberta da condição virtual do humano —
abertura ao não-natural, ao estranho

Penso que a novidade que pode surgir da actual situação, no seu trânsito do brote pandémico à sua possível superação numa fase pós-pandémica, ainda em devir, é basicamente de tipo hermenêutico e, só por isso, existencialmente relevante.

9. O carácter estruturante da afectividade (*Befindlichkeit*) enquanto abertura da compreensão, na sua co-originariedade, é, em *Ser e Tempo*, um dos vectores essenciais na definição do «ser em (um mundo)» e, portanto, intrínseco à dinâmica ontológica do cuidado. Manifesta-se de muitas maneiras, de que a angústia é a de maior acuidade enquanto alerta, quer a nível ontológico puro, quer na sua possível repercussão óptica (como ansiedade). Veja-se Borges-Duarte, 2021.

Não é a reposição de uma normalidade de mínimos que interessa considerar, nem sequer a ultrapassagem técnica da situação crítica o que pode trazer algo de novo, mas a *experiência de vida em xeque*, da perda experimentada da possibilidade de ser, sem mais, aquilo que habitualmente somos, no *como* do seu manifestar-se — é o sentir-se desapossado do que tínhamos como nosso, do que éramos, sem o saber ver. Nessa experiência, que não é específica da situação pandémica, o que nos arrasa não é meramente a perda de algo concreto, nem sequer a de alguém querido, ou de aqueles que estão profissionalmente à nossa guarda, e que não conseguimos salvar, deixando-nos inseguros da nossa capacidade de responder habilmente ao momento que nos tocou viver. *É tudo isso ao mesmo tempo*. E é mais: *é perder o solo* em que damos os nossos passos, encaminhando-nos para ir a algum lugar, seja qual for. Toda a vida se torna um intervalo, um espaço-tempo de circulação acelerada: um *não-lugar*, à maneira do definido por Marc Augé¹⁰. Em Heidegger, com a sua especial radicalidade, essa experiência é a da autêntica angústia: o sopro perdido da vida, o alento/*élan* que foge de nós no instante da suprema inquietude. É uma *experiência do limite*, que perdura na dor, no prolongado pesar, no luto pelos que não resistiram ao embate e pela forma de vida, que é a de cada um, e que já não poderá nunca mais ser como era antes. Pode ser, por isso, um despertar. Penoso. O sofrimento é a dimensão hermenêutica da dor, que pode preparar a mudança de uma situação para outra, construindo a ponte ou, até, a plataforma para o salto.

Penso, contudo, que a esta dimensão existencial há que acrescentar uma segunda, dela decorrente, mas mais específica da actual situação epocal: a descoberta de uma forma de estar, que já estava aí mas que, agora, ganha figura como algo novo: a presença *virtual* do outro na vida de cada um. A falta obrigou a ter consciência da importância da presença: transformou a ausência (física) em possível presença, trazendo o *carácter virtual de toda a relação* numa forma intermédia de presença «virtual». Não me refiro, pois, meramente, ao

10. «Os não-lugares são tanto as instalações necessárias à circulação acelerada das pessoas e dos bens (vias rápidas, nós de acesso, aeroportos) como os próprios meios de transporte ou os centros comerciais, ou ainda os centros de trânsito prolongado onde são arrebanhados os refugiados do planeta.» (Augé, 2005: 33)

que o estar em rede habilita como interacção *online*, hoje estendida do campo do trabalho ao do diálogo amistoso, e do público das redes sociais ao privado da conversa entre familiares ou amigos separados pelo confinamento. Refiro-me ao que é já de sempre «virtual»: a *abertura do espaço de encontro, enquanto projecto de mundo comum*. O recurso *online*, que a tecnologia do nosso mundo de *Ge-Stell* tornou facticamente utilizável, não vem senão actualizar, de uma nova maneira, o carácter projectivo inerente ao exercício do pôr-em-comum pelo pensar do encontro simbólico entre humanos. A criação logarítmica desse espaço de encontro «virtual» não desmente, apenas enriquece, o que já era antes de ser de esse modo concreto. O contexto de ruptura da normalidade pela pandemia e pelas medidas normativas que ela motivou para evitação do espaço público, como o isolamento ou confinamento, não só não elidiu o «público», como potenciou que mesmo o espaço de intimidade procurasse outros caminhos de realização, para o que Tisseron¹¹, na senda de Lacan (2006), já havia utilizado o nome «extimidade». Lacan, na verdade, considerava essa dimensão do eu, como a presença inconsciente e impronunciável do outro, num sujeito impossivelmente uno. Embora o contexto de análise seja diferente, não sendo de desenvolver aqui, também chama ao cerne da questão a virtualidade imanente do vínculo ao estranho *em cada um de nós*, implicando um fazer-lhe sítio, abrindo um espaço híbrido entre o íntimo e o Outro propriamente dito¹².

Penso que algo se ganhou, pois, no acontecimento da visibilização (de certo modo técnica) da *experiência do «virtual» como inerente à condição humana*. Não à natureza — a menos que a definamos como naturalmente mutante, como um vírus —, mas à ex-istência, ao ser sempre já ex-posto e aberto ao que se apresenta no aí-do-ser, que somos. O que implica uma inevitável contaminação, em ambos os sentidos, um consentimento da permeabilidade,

11. Tisseron (2002) chama «extimidade» ao processo pelo qual os fragmentos do eu mais íntimo se expõem ao olhar de outrem «para serem validados», isto é, pelo desejo de se reencontrar consigo mesmo através do olhar dos outros, numa reafirmação de auto-estima. A popularidade e o *modus operandi* das redes sociais expressa bem esta necessidade.

12. Para Lacan (2006: 249), é «êxtimo» o lugar do objecto «a», na sua função de prazer, de que o sujeito o investe, e em que se conjuga o íntimo com a exterioridade radical. Surge, assim, o que chama uma «estrutura de borda» ou margem fronteiriça, que em vez de separar une, constituindo um lugar virtual, resultado de uma hibridação inconsciente.

tão capaz de ser fecundo, quanto de ser mortal. O vivo, neste sentido, não é aséptico, não é neutro, só é vivo porque não impede o encontro com o outro, estranho porque novo, no advir que pode trazer o começo de uma nova história.

Se sondamos, de novo, brevemente, os *Maitres-Penseurs* já citados, são sobretudo Byung-Chul Han e Sloterdijk que sublinham a necessária mudança do *paradigma imunológico*, registado por Foucault. Na *Sociedade do Cansaço*, Han (2010), detectava o seu abandono, que as medidas antipandémicas vêm agora dificultar:

O paradigma imunológico não é compatível com o processo de globalização. A alteridade, motor da reacção imunológica, impediria o processo de abolição de fronteiras. O mundo organizado por categorias imunológicas possui uma topologia própria. É um mundo informado por fronteiras, passagens, limiares, vedações, fossos, muralhas, barreiras que dificultam o processo de troca e de intercâmbio universal. A promiscuidade geral, que hoje em dia informa todos os sectores da sociedade, e a ausência de uma efectiva alteridade imunológica formam uma relação recíproca de causa e efeito. (Han, 2014: 12)

Sloterdijk, numa entrevista de 2020¹³, em vez de falar de promiscuidade, acentua a «frivolidade» característica do padrão consumista, assinalando que, no actual contexto:

o vínculo entre a atmosfera frívola e o consumismo foi cortado. Todo o mundo espera agora que esse vínculo volte a ser reconectado, mas vai ser difícil. Depois de uma disrupção tão grande, o retorno aos padrões de frivolidade não será fácil. [...] O problema é a atmosfera frívola, e que não aprendamos nada de novo com esta pandemia. Se olharmos para a história das sociedades modernas, elas estiveram impregnadas de surtos relativamente regulares, mas, no passado, as pessoas tendiam a voltar aos seus hábitos comuns de existência. O novo agora é que vemos que, por causa da globalização, a interconectividade das vidas humanas

13. Sloterdijk, Entrevista a *El País* 9/05/2020, acessível em: <https://brasil.elpais.com/ideas/2020-05-09/peter-sloterdijk-o-regresso-a-frivolidade-nao-vai-ser-facil.html>

na Terra é mais forte e precisamos de uma consciência compartilhada da imunidade. A imunidade será a grande questão filosófica e política após a pandemia.

É neste sentido que Sloterdijk preconiza a necessidade de construir social e politicamente o que chama «co-imunidade», que ao mesmo tempo «implica aspectos de solidariedade biológica e de coerência social e jurídica». Penso que estão mais próximas, neste caso, do que eu gostaria de defender, as «Reflexões sobre a Peste», de Agamben, também publicadas em 2020¹⁴. Elas — diz — «não dizem respeito à epidemia, mas ao que podemos compreender das reacções dos homens relativamente a ela», sobre

a facilidade com que uma sociedade inteira aceitou sentir-se contaminada, isolar-se em casa e suspender as suas condições normais de vida, as suas relações de trabalho, de amizade, de amor e até mesmo as suas convicções religiosas e políticas. [...] A hipótese que gostaria de sugerir é que de alguma forma, ainda que inconscientemente, a peste já existia, e que, evidentemente, as condições de vida das pessoas tinham-se tornado tais que foi suficiente um sinal repentino para que estas surgissem pelo que eram — isto é, intoleráveis, como uma peste. E este, de certa maneira, é o único facto positivo que pode ser extraído da actual situação: é possível que, mais tarde, as pessoas se comecem a perguntar se o modo como viviam era o certo. [...] Por isto — quando a emergência, a peste, for declarada terminada, se isso alguma vez acontecer —, não penso que, pelo menos para aqueles que mantiveram o mínimo de lucidez, seja possível voltar a viver como antes. E esta é talvez hoje a coisa mais desesperante — mesmo que, como já foi dito, «só a quem já não tem esperança, foi alguma vez dada a esperança».

Vencer a pandemia não é, propriamente, voltar ao normal, nem é entrar em um «novo» normal. É só continuar a levar adiante a vida, seguindo o padrão em vigor. Hoje: consumista, promíscuo e frívolo, na comodidade neutra e asséptica do não ter de pensar se a forma como se vive está bem ou mal. Mas o

14. Agamben, «Riflessioni sulla Peste». Acessível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-riflessioni-sulla-peste>

impacto de um fenómeno total, como o que vivemos, criou uma oportunidade de pôr em questão essa forma de vida, de se perguntar se vale a pena ser vivida dessa maneira. Mais uma, sim. Mas talvez possa ser para alguns a cisão decisiva, que lhes permita mudar. Decerto, não mudará o sistema. Porém, parafraseando Kant, que alguém chegue à lucidez, é possível; mas todo um colectivo, é muito difícil¹⁵. Só que para aqueles que mantiverem um mínimo de lucidez, já não será possível voltar a viver como antes. Isso significa que o ciclo pode romper-se. Ora, então, a perda tornou-se o ganho.

Concluindo

O nosso caminho fenomenológico procurou detectar os sinais e as evidências do pôr em xeque, pela vivência do ambiente pandémico, da anterior pretensa normalidade: a infundada crença na estabilidade da forma de vida que nos é familiar, a incerta expectativa da sua continuidade como se o «normal» estivesse normativamente garantido, como se nos fosse, como tal, devido. Hermeneuticamente, quer a nível mais marcadamente cognitivo, quer ao da experiência afectiva, que determina a entrada da informação e o seu enquadramento, a situação pandémica significou um choque, um pesar prolongado, uma provação. O isolamento e confinamento, quando foram administrados impositivamente como parte da cura, como aconteceu na maior parte dos países afectados, contribuíram para ultrapassar o caos sanitário e para controlar a expansão do contágio, mas mostraram a vulnerabilidade da liberdade individual e da liberalidade dos sistemas democráticos, indicando o possível afundamento das expectativas de um mundo sem barreiras. A imunidade de grupo

15. Kant, 1974: 98: «É, por conseguinte, fácil em indivíduos particulares estabelecer o esclarecimento [*Aufklärung*] mediante a educação [...] Porém, esclarecer uma época é muito penoso e demorado, pois encontram-se muitos obstáculos exteriores, que em parte proíbem esta educação e em parte dificultam-na.» Kant, em «Que significa orientar-se no pensamento?» [Ak. VIII, 147], refere-se às Luzes, à *Aufklärung* alemã, o movimento cultural do Esclarecimento, que constituiu o momento fundamental do século XVIII europeu. Estas «luzes» são as da razão esclarecida. A lucidez, que buscamos, pode despertar-se emocionalmente, pelo choque de um acontecimento, mas consiste necessariamente numa tomada em propriedade da existência de cada um.

consegue-se no pressuposto da renovação do contrato social, que segura um regime sociopolítico, mas traduz-se existencialmente numa perda da pretensa assepsia do mesmo, da confiança tácita no solo seguro do mundo comum. Neste sentido, a descoberta da necessária abertura à incerteza do que vem ao nosso encontro e da imanência da relação ao que, desse modo, pode chegar-nos constitui uma experiência profunda da condição virtual do ser à maneira humana, habitualmente oculta pelo excesso vertiginoso de positividades. Pode ser esse o diferencial que promova uma mudança da situação hermenêutica.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. «Riflessioni sulla Peste», 2020. Acessível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-riflessioni-sulla-peste>
- AUGÉ, Marc. *Não-lugares*. Lisboa: 90 Graus, 2005.
- BORGES-DUARTE, Irene et al. «A recepção de Heidegger em Portugal. Investigação bibliográfica preliminar». *Philosophica* 13, 1999, 151-167.
- «Dúvida e provação como experiência de crise». In Dutra, E. (org.), *Sofrimento, Existência e Liberdade em Tempos de Crise*. Rio de Janeiro: IFEN, 2020, 79-102.
- «Ge-stell como paradigma epocal do mundo tecnológico. Heidegger e a questão da técnica». In: Braga, J. & Sylla, B. (coords.), *Filosofia da Tecnologia. Introdução ao Pensamento dos Teóricos do Século XX*. Coimbra: Grácio Editor, 2022, 101-120.
- *Cuidado e Afectividade em Heidegger e na Análise Existencial Fenomenológica*. Lisboa/Rio de Janeiro: Documenta/Nau, 2021.
- CANGUILHEM, Georges. *O Normal e o Patológico* [or.:1943]. Rio de Janeiro: Forense, 2006.
- HAN, Byung-Chul. *A Sociedade do Cansaço*. Lisboa: Relógio D'Água, 2014.
- HEIDEGGER, Martin. «Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens». Gesamtausgabe, Bd. 80.2: *Vorträge. Teil 2:1935-1967*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 2020, 1309-1346.
- «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)». Gesamtausgabe Bd. 62: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Anhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 2005, 343-399.
- KANT, Immanuel. «Que significa orientar-se no pensamento? / Was heist sich im Denken orientieren?» [Ak. VIII], *Textos Seletos*. Edição bilingue. Petrópolis: Vozes, 1974, 70-99.
- LACAN, Jacques. *Le Séminaire. Livre XVI: D'un autre à l'autre*. Paris: Seuil, 2006.

- RITTER, Joachim. «Normal, Normalität». *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt: WBg. Bd. 6., 1984, 920-928.
- SLOTERDIJK, Peter. Entrevista a *El País* 9/05/2020, acessível em: <https://brasil.elpais.com/ideas/2020-05-09/peter-sloterdijk-o-regresso-a-frivolidade-nao-vai-ser-facil.html>
- TISSERON, Serge. *L'Intimité surexposée*, Paris: Flammarion, 2002.
- ŽIŽEK, Slavoj. ;*Pandemia! El Covid-19 sacude el mundo*. So on in Spanish, 2020.

FILOSOFIA PRÁTICA

homenagem a José Manuel Santos

organização

ANDRÉ BARATA

ANA LEONOR SANTOS

DOCUMENTA

2024