

# **Heidegger, Transhumanismo e os Limites da Ontologia**

**Paulo Jorge Correia da Graça Costa**

**Dissertação de Mestrado em Filosofia Política**

**Versão corrigida e melhorada após defesa pública**

**Outubro de 2025**

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Filosofia Política, realizada sob a orientação científica do Professor Doutor António Jorge de Castro Caeiro e coorientação da Professora Doutora Marta Sofia Ferreira Faustino.

## **AGRADECIMENTOS**

À minha família pelo amor, aos meus orientadores pelo esforço e paciência, a Deus por tudo possibilitar.

# HEIDEGGER, TRANSHUMANISMO E OS LIMITES DA ONTOLOGIA

Paulo Jorge Correia da Graça Costa

## RESUMO

Nesta dissertação promovemos o diálogo filosófico entre o transhumanismo, que defende o aprimoramento radical das capacidades humanas por meio de avanços tecnológicos, com a ontologia fundamental de Martin Heidegger, que estabelece uma investigação profunda sobre o sentido do ser (*Sein*), as suas estruturas existenciais, bem como a crítica à essência da técnica como modo de desvelamento do mundo.

Com o quadro ontológico de Heidegger, como lente crítica para avaliar as promessas e os perigos do transhumanismo, procuramos contribuir para uma compreensão mais profunda das implicações filosóficas das tecnologias emergentes, tentando construir pontes entre a ontologia existencial fundamental e o pensamento tecnológico futurista, oferecendo uma perspectiva sobre o futuro da existência humana num mundo cada vez mais tecnológico.

**PALAVRAS-CHAVE:** Heidegger, transhumanismo, ontologia, técnica, *Dasein*, pós-humanismo, existencialismo, ética.

# HEIDEGGER, TRANSHUMANISM, AND THE LIMITS OF ONTOLOGY

Paulo Jorge Correia da Graça Costa

## ABSTRACT

In this dissertation we propose a philosophical dialogue between transhumanism, which advocates for the radical enhancement of human capabilities through technological advancements, and Martin Heidegger's fundamental ontology, which establishes a profound inquiry into the meaning of being (*Sein*), its existential structures, as well as the critique of the essence of technology as a mode of revealing the world.

Using Heidegger's ontological framework as a critical lens to evaluate the promises and perils of transhumanism, we aim to contribute to a deeper understanding of the philosophical implications of emerging technologies. By seeking to build bridges between fundamental existential ontology and futuristic technological thought, this work offers a perspective on the future of human existence in an increasingly technological world.

**KEYWORDS:** Heidegger, transhumanism, ontology, technology, *Dasein*, post-humanism, existentialism, ethics.

## Índice

Introdução .....	1
Capítulo I - O Transhumanismo .....	7
I.1. Temas centrais .....	7
I.2. Alguma história .....	16
I.3. A Filosofia .....	20
I.4. Ética e Riscos .....	23
Capítulo II - Heidegger, o Ser e o (Des)ocultamento Tecnológico .....	30
II.1. Questão do ser .....	30
II.2. O ente à mão e o ente simplesmente dado .....	36
II.3. A questão da morte, do ser-para-a-morte e da temporalidade.....	39
II.4. A questão da técnica.....	44
Capítulo III - Heidegger em Diálogo com o Transhumanismo .....	49
III.1. Um convite para repensar o papel da técnica e o futuro .....	49
III.2. Diálogo sobre a questão do ser, da sua finitude e do seu esquecimento.....	52
III.3. Diálogo sobre a morte, o ser-para-a-morte e o seu desaparecimento .....	58
III.4. Diálogo sobre a técnica como cuidado e a relação com o mundo .....	64
Conclusão .....	67
Bibliografia.....	71

## Introdução

O mostrengo que está no fim do mar  
Na noite de breu ergueu-se a voar;  
À roda da nau voou três vezes,  
Voou três vezes a chiar,  
E disse: «Quem é que ousou entrar  
Nas minhas cavernas que não desvendo,  
Meus tetos negros do fim do mundo?»  
(...)

(Início do poema, O Mostrengo, de Fernando Pessoa)

É seguro afirmar que a humanidade está confrontada com uma inevitável mudança de paradigmas. O que foi construído, nos diversos aspetos históricos, filosóficos, culturais, económicos, políticos e até biológicos está atualmente em rápida e radical transformação. Esta fratura civilizacional, à beira da qual nos equilibramos, ainda periclitantes e indecisos, será a maior que alguma vez se colocou à humanidade.

Pode-se argumentar, com fundamento, que grandes mudanças ocorreram no passado: o desenvolvimento da agricultura, a domesticação de plantas e animais, a urbanização, a utilização de ferramentas de forma transformativa do mundo, a invenção da imprensa, o nascimento e evolução do pensamento filosófico e científico, o surgimento da revolução industrial, e das tecnologias da informação (Bostrom, 2014, Cap.1). Mas nenhuma destas mudanças se compara com a que agora se avizinha. A tecnologia, em particular a inteligência artificial, a nanotecnologia, a biotecnologia, a robótica, e as neurociências, está a evoluir a um ritmo exponencial (Kurzweil, 2018, Cap.2). Esta evolução levanta profundas questões filosóficas sobre a natureza do ser humano, o seu lugar no mundo, bem como uma progressiva e profunda perda de sentido e de dignidade (Habermas, 2003, Cap.VII).

A grande descoberta da modernidade foi entender que o homem, aceitava sem hesitar, trocar sentido por poder. Antes da era moderna, a maioria das culturas acreditava que os seres humanos faziam parte de um grande plano cósmico, engendrado por deuses poderosos ou pelas leis da natureza. Esse plano era produtor de sentido, mas também limitava as possibilidades da humanidade: os humanos não podiam viver para sempre,

evitar todas as doenças ou ter o controlo total das circunstâncias. Ao aceitarem essas limitações, as pessoas da era pré-moderna acreditavam que, ainda assim, as suas vidas tinham um propósito. Quando algo catastrófico acontecia, como uma guerra, uma epidemia ou uma seca, isso era aceite como fazendo parte de um plano maior, criado pelos deuses ou pela natureza; e acontecia por uma razão. No fim, tudo seria escatologicamente compreensível.

Por outro lado, a cultura moderna rejeita essa ideia de um plano cósmico. Hoje, não acreditamos que somos atores num grande drama universal. Para a ciência, o universo é um processo sem propósito, cheio de eventos aleatórios, sem significado (Harari, 2020, Cap.7). Todas as alterações na relação do homem com o meio e consigo próprio visam, assim, dar-lhe poder, fornecendo-lhe ferramentas e capacidades para controlar o seu futuro, construir o seu próprio plano pessoal. Suas são as decisões filosófica, ética<sup>1</sup>, política e social; está nas suas mãos o leme da mudança. Ainda que o vento seja imprevisível, o navio tem um piloto que, de forma firme ou por aproximações sucessivas, possibilita a determinação da direção pretendida. Claro que a relação do homem com o mundo se alterou em cada um destes saltos civilizacionais que acima referimos mas, defendemos nós, não a sua estruturação fundamental, isto é, o modo como o homem se encontra a si mesmo dentro da mudança e com as ferramentas dessa mudança: a seus olhos autor e sujeito da história, no âmago, idêntico, fundamentalmente inalterado, firme na sua estruturação ontológica.

E o domínio do homem foi, progressivamente, imperando sobre o mundo, fundando aquilo que podemos referir como o Antropoceno, tornando-se aquele no mais importante agente transformador do planeta, num fenómeno sem precedentes desde o surgimento da vida na terra, mudando completamente as regras do jogo, conseguindo transformar o ecossistema global de maneira radical, de forma nunca antes observada. O seu impacto no planeta já se equipara a eventos como as eras glaciais ou os movimentos das placas tectónicas. O homem mudou as regras fundamentais que governam a vida desde o surgimento dos primeiros organismos. Todos os seres vivos conhecidos, evoluíram seguindo os princípios imutáveis da seleção natural, todos são compostos pelos mesmos elementos fundamentais, a vida sempre permaneceu no domínio do orgânico.

---

<sup>1</sup> Ao longo do texto, a utilização do termo ética, é quase sempre realizado no seu sentido mais imediato, como regras de conduta, valores sociais e comportamentais. Não nos referimos à ética no seu contexto filosófico, como disciplina fundamental, o que estaria para além dos objetivos desta tese.



Hoje, porém, a humanidade está à beira de substituir a seleção natural pelo design inteligente e de expandir a vida do reino orgânico para o inorgânico, substituir o biológico pelo tecnológico (Harari, 2020, Cap.2).

O Antropoceno transformou o mundo de uma forma sem precedentes: a velocidade da evolução tecnológica e o próprio objeto dessa evolução aceleraram e mudaram radicalmente. Novas descobertas e suas aplicações multiplicam-se a um ritmo exponencial. O homem torna-se, ele próprio, objeto da sua tecnologia, virando-se sobre si mesmo com o mesmo espírito com que se virou para o mundo, com vontade de controle e capacidade acrescida de modificação dos objetos desse mundo, entre os quais agora se inclui. A própria ideia de que o homem se torna objeto da sua tecnologia é um conceito complexo e multifacetado. Por um lado, a tecnologia tem o potencial de melhorar a vida humana de maneiras inimagináveis, desde a cura de doenças até à melhoria da eficiência e da produtividade. Por outro lado, há preocupações legítimas sobre como a tecnologia pode ser usada para manipular, controlar ou até mesmo prejudicar o homem.

Lembre-mos que a tecnologia é quase sempre indiferente às realidades fundamentais que preocupam verdadeiramente os humanos (Leonhard, 2016, Cap.2). Se antes, as questões de estar no mundo, em relação com os entes que nele existem, da forma como o próprio homem se distingue daqueles; o que significa ser e que interrogação é esta que, sendo universal, permanece obscura (Heidegger, 2005, §1, p.27) – que nos parece afastada do pensamento científico-tecnológico, sempre autónomo na sua inevitabilidade – tornaram-se subitamente questões decisivas, fundamentais para um conjunto de escolhas políticas, morais e sociais que se colocarão já na presente década.

De súbito, as aplicações tecnológicas permitem modificar o devir do homem: a forma como biologicamente evoluirá, o modo como pensa e os próprios mecanismos do pensamento, o espaço das suas capacidades cognitivas, a capacidade de procurar a felicidade, a sua longevidade, saúde e transformação do próprio corpo para além da biologia. Teremos ao nosso dispor psicofarmacologia e engenharia genética para criar conexões cada vez mais empáticas com os outros, aumentando assim a capacidade de vinculação social, de experiência estética e espiritual (Huberman, 2021, Cap. “The Transhumanist Movement”). A tecnologia adentrará o ser humano, ampliando-lhe as capacidades e permitindo-lhe fazer coisas que seriam impossíveis de outra forma, tornando-a cada vez mais integrada na sua vida. Avanços na inteligência artificial, tornaram possíveis cenários de crescimento económico de tal magnitude, só possíveis de

ser comparados com aqueles que aconteceram no passado, durante a revolução agrícola e industrial (Bostrom, 2014, Cap.1).

Será precisamente, neste ponto de mudança radical, que o tema do transhumanismo surge como inevitável. Demasiadamente novo e futurista para o senso comum, mesmo nos meios académicos é estudado com parcimónia e cautela inicial. Sem aprofundarmos nesta introdução aquilo que se desenvolverá adiante, podemos para contextualizar este estudo, definir o transhumanismo como um movimento filosófico que defende o uso da tecnologia para superar as limitações biológicas humanas e melhorar radicalmente as capacidades físicas, cognitivas, emocionais e, até mesmo, éticas. Os transhumanistas veem na tecnologia a possibilidade de transcender a condição humana e alcançar um estado “pós-humano” (Fukuyama, 2002, Cap.1, 6). Esta visão, segundo alguns autores, levanta sérias preocupações éticas, sociais e políticas. Por exemplo, a manipulação genética da natureza humana pode minar a autonomia e a igualdade que estão na base da democracia liberal, aprofundando os riscos de uma fundamental desigualdade, de uma sociedade dividida entre humanos “naturais” e “melhorados” (Habermas, 2003, p.78; Fukuyama, 2002, Cap.1-6).

Podemos afirmar que, numa primeira análise, algumas das propostas do transhumanismo mais moderado poderão ser observadas como benéficas para a raça humana. Se parece benévolo e eticamente aceitável, por exemplo, substituir uma zona do cérebro danificada pela doença de Alzheimer, colocando no seu lugar um dispositivo digital que replica as funcionalidades cerebrais perdidas, será mais difícil compreender o aumento da força física e a extensão dos sentidos, através de próteses diversas, para produzir o soldado ideal, ou a pretensão de alcançar a juventude permanente e a vida eterna. Por outro lado, as questões filosóficas colocadas pelo avanço tecnológico são de uma complexidade sem precedentes e estão à nossa frente, patentes e inevitáveis. Elas exigem um repensar profundo das categorias éticas, políticas e filosóficas que aceitamos. O que significa ser humano num mundo de inteligências artificiais superinteligentes e de ciborgues? Que direitos e deveres terão estes novos tipos de entidades? Como preservar valores como a liberdade, a igualdade e a dignidade humana?

Porque a rapidez e a profundidade das mudanças tecnológicas em curso ultrapassam a nossa capacidade de as compreender e assimilar, a filosofia, que tradicionalmente se move a um ritmo mais lento e reflexivo, vê-se confrontada com a necessidade de acompanhar e pensar estas transformações em tempo acelerado. Isto exige

não apenas uma atualização dos seus métodos e conceitos, mas também uma maior abertura ao diálogo com outras disciplinas, como as ciências ligadas ao desenvolvimento tecnológico, a economia e a política. Mais do que nunca a filosofia será necessária como um espaço de reflexão crítica e de questionamento dos pressupostos e implicações das novas tecnologias.

Outro desafio é desenvolver novos quadros éticos e políticos capazes de lidar com as questões levantadas pelo transhumanismo e pela perspectiva de uma “pós-humanidade” que se perspectiva num futuro não muito distante. As nossas noções tradicionais de pessoa, identidade, responsabilidade, direitos e deveres foram moldadas por e para a condição humana tal como a conhecemos. Mas o que acontece quando esta condição é radicalmente alterada ou ultrapassada? Precisamos de repensar estes conceitos e, eventualmente, de criar outros novos (Fukuyama, 2002, Cap.6).

Da necessidade de repensar filosoficamente o futuro em construção, pareceu-nos fazer sentido referir neste estudo, as ideias de Martin Heidegger sobre a alienação e a despersonalização causadas pela tecnologia. Adverte-nos ele para o desaparecimento do (des)ocultamento do mundo, papel que a técnica moderna deixou de realizar, o que implica, segundo o referido autor, o desaparecimento do próprio Ser. A tecnologia moderna, instrumental e possessiva conforme a construímos no presente e a projetamos no futuro, empobrecerá radicalmente o homem na sua capacidade de relação e compreensão do mundo. Nesse sentido, a aparente inevitabilidade da evolução tecnológica, como o transhumanismo a refere e a partir da qual se fundamenta, parece ir no sentido que Heidegger prognosticava, conduzindo na prática, a uma progressão da espécie humana por caminhos radicalmente desconhecidos, levando-nos à necessidade de pensar questões fundamentais sobre a natureza da realidade e do nosso lugar nela. A tecnologia não é apenas uma ferramenta que usamos, que nos dá poder sobre as circunstâncias, que transforma o mundo à nossa volta, mas algo que nos transforma a nós próprios, na nossa radical interioridade. Ela altera a nossa percepção, cognição, as nossas relações, e os nossos valores. Neste sentido a tecnologia, mais do que nunca, tem uma dimensão ontológica: ela cria novas formas de ser e de estar no mundo<sup>2</sup>. Estamos em crer que compreender e orientar esta dimensão ontológica da tecnologia é uma das tarefas mais urgentes e desafiantes da filosofia contemporânea.

---

<sup>2</sup> Para o tema de Heidegger e a técnica, ver Cap.II.4 desta tese.

Podemos afirmar que estamos, claramente, no limiar de uma nova era, que exigirá uma outra e adequada filosofia. Os avanços tecnológicos em curso, prometem ou ameaçam, dependendo da perspectiva, transformar radicalmente a condição humana. Isto levanta questões éticas, políticas e metafísicas sem precedentes, que a filosofia terá de enfrentar com criatividade e responsabilidade. Mais do que nunca, precisamos de pensar o futuro, antecipar os desafios e as oportunidades, preservar e atualizar a sabedoria acumulada ao longo de milénios (não apenas o saber), no que se refere ao que significa ser humano. Só assim poderemos navegar com sucesso esta transição para uma nova era, garantindo que o progresso tecnológico seja acompanhado por um progresso ético e espiritual.

Afirmamos neste estudo, que a ontologia de Heidegger, em diálogo com outras formas de conhecimento e criatividade humana, terá um papel crucial a desempenhar nesta jornada, permitindo uma crítica ao reducionismo tecnocientífico, questionando conceitos fundamentais, aprofundando questões éticas e apontando riscos. As consequências da ontologia heideggeriana aplicada ao projeto transhumanista devem ser ponderadas, já que o transhumanismo, ao buscar superar a condição humana através da tecnologia, corre o risco de destruir justamente o que Heidegger considerava a essência do humano. Reconhecemos que o caminho é incerto e perigoso, mas também estimulante e cheio de possibilidades. Cabe-nos a todos, como pensadores e como cidadãos, contribuir ativamente nas decisões e na construção do futuro. O objetivo desta tese é, pois, participar nesse debate, tentar contribuir para a construção de um pensamento filosófico ativo, adaptado às circunstâncias em acelerada mudança, que caracterizam o tempo presente.

A tese obedecerá à seguinte estrutura: Definiremos em capítulo próprio, o fundamental do pensamento filosófico transhumanista (capítulo I), dando destaque às questões referentes à modificação física e psicológica do ser humano, com recurso à tecnociência, bem como aspetos de contextualização técnica (inevitáveis), sociais e filosóficos. Num capítulo seguinte (capítulo II), focar-nos-emos na filosofia de Heidegger, muito em particular no seu pensamento referente à tecnologia, bem como aos fundamentos ontológicos do Ser, aspeto fundamental do pensamento do autor, necessário para a boa compreensão dos aspetos referentes à tecnologia. No capítulo III colocaremos em diálogo ambos os pensamentos, conforme explicitados nos capítulos anteriores. No capítulo final, lançaremos as bases para um novo entendimento do transhumanismo que encontrará no diálogo com a filosofia de Heidegger um necessário fundamento,

permitindo antecipar sumariamente (maior ambição não nos é possível no âmbito desta tese), uma filosofia transhumanista que reconheça limites ontológicos, filosóficos e éticos, que permitam ao transhumanismo manter vínculos com o humanismo, tornando-se, talvez, uma superação/evolução na continuidade, e não uma rutura radical, num caminho sem controle para o desligamento de tudo o que definiu, ao longo de milénios, o devir da humanidade<sup>3</sup>.

## Capítulo I - O Transhumanismo

### I.1. Temas centrais

O Transhumanismo, vulgarmente abreviado por H+, é um movimento filosófico, intelectual, cultural e político, transdisciplinar, que defende a utilização da ciência e da tecnologia para melhorar as capacidades físicas e cognitivas dos seres humanos e, eventualmente, superar as limitações humanas fundamentais, como o envelhecimento, a doença e a morte, evitando o sofrimento que daí advém.

Este movimento visa transformar a condição humana através de tecnologias avançadas, promovendo uma evolução dirigida e consciente da espécie humana. Acredita na primazia da solução tecnológica, junção da inteligência artificial, genética,

---

<sup>3</sup> Todas as traduções para português, dos textos originais em inglês, são da nossa inteira responsabilidade. Para as referências de e-books, porque a paginação poderá não corresponder à da edição em papel, variando com a definição do tipo de letra, espaçamento entre linhas adotadas aquando da leitura, ou variações devidas ao próprio dispositivo de leitura, optámos por utilizar, de acordo com a norma APA (7ª edição), a referência do número do capítulo, ou o respetivo título, quando estes não se encontrem numerados. Reconhecemos que ler Heidegger no original alemão, seria a escolha preferencial de acesso aos textos. Contudo essa leitura não nos é possível por desconhecimento da língua alemã, tão-pouco com a profundidade necessária para ler Heidegger em toda a sua complexidade filológica, pelo que nos decidimos pela tradução portuguesa de Márcia Sá Cavalcante Schuback (baseada diretamente no original alemão) devido ao seu rigor terminológico e amplo reconhecimento nos estudos heideggerianos em língua portuguesa. Considerando que o foco desta pesquisa não é a análise comparativa de traduções das obras de Heidegger, mas a interpretação de determinados conceitos-chave do referido autor, em contextos específicos deste estudo, entendemos que a versão em português oferece suficiente precisão filosófica, evitando mediações desnecessárias através de uma terceira língua como, por exemplo, o inglês, o que poderia acrescentar camadas interpretativas não pertinentes para os nossos objetivos.

biotecnologia, nanotecnologia, robótica, dispositivos e infraestruturas digitais diversas, para radicalmente modificar a vida humana e do planeta, como a conhecemos. Em contraste com outras perspectivas filosóficas e éticas, que adotam uma relação crítica, cautelosa ou mesmo evitativa das novas tecnologias, a visão transhumanista é guiada por uma antecipação evolutiva otimista, aberta a uma abordagem mais proativa no que respeita à política tecnológica.

Em linhas gerais, esta perspectiva visa proporcionar a possibilidade de desfrutar de uma existência mais duradoura e saudável, aprimorar as capacidades cognitivas e mnésicas, enriquecer as vivências afetivas, intensificar a percepção subjetiva de bem-estar e, de um modo geral, obter um domínio mais amplo sobre o nosso percurso de vida. Este reconhecimento das potencialidades humanas surge como uma alternativa positiva aos habituais imperativos que nos advertem contra a tentação de nos igualarmos a Deus, de interferirmos com a natureza, de adulterarmos a essência humana ou de incorrerem no pecado da húbris (Bostrom, 2004, pp.3-4).

A expectativa libertadora e radicalmente otimista que o transhumanismo tem do futuro, promove por parte de alguns transhumanistas a adoção de medidas ativas para aumentar a probabilidade de sobreviverem o suficiente para se tornarem pós-humanos escolhendo, por exemplo, um estilo de vida saudável ou criando condições para serem preservados por métodos criogénicos, aquando da sua morte, na expectativa de serem posteriormente trazidos à vida, quando essa capacidade estiver nas possibilidades tecnológicas da humanidade.

Conceitos novos e estruturantes foram cunhados pelo movimento transhumanista, como o de Singularidade, definido por Ray Kurzweil, cientista fundador do movimento, como sendo o momento em que a humanidade entrará num novo período histórico, no qual a fusão entre homem e tecnologia serão indissociáveis, promovendo um potencial de desenvolvimento humano quase infinito. Afirma ele:

A Singularidade representará o culminar da fusão do nosso pensamento e existência biológica com a nossa tecnologia, resultando num mundo que ainda é humano, mas que transcende as nossas raízes biológicas. Não haverá distinção, após a Singularidade, entre humano e máquina ou entre realidade física e virtual. Se te perguntas o que permanecerá inequivocamente humano

num mundo assim, é simplesmente esta qualidade: a nossa é a espécie que, por natureza, procura estender o seu alcance físico e mental para além das limitações atuais. (Kurzweil, 2018, Cap.1)

Para o referido autor, a junção da singularidade com os avanços da tecnologia médica, possibilitará a conquista da imortalidade, tornando-se a humanidade uma espécie superior, diferente de todas as que conhecemos no planeta. Essa alteração fundamental da espécie humana será mais abrangente se notarmos que o transhumanismo não se limita apenas a uma elaboração filosófica sobre o conhecimento tecnológico, mas refere-se também a âmbitos tão variados como sejam o económico, o social, o institucional, ou o cultural. O transhumanismo considera a natureza humana como um processo em constante progressão que podemos e devemos conduzir e remodelar de maneiras desejáveis, não sendo, portanto, um essencialismo. Afirma que a humanidade atual, conforme a conhecemos nas dimensões acima, não precisa de ser o ponto final da evolução, nem corresponderá à possibilidade última dos seres humanos. Assim:

Os transhumanistas esperam que, através do uso responsável da ciência, tecnologia e outros meios racionais, eventualmente consigamos tornar-nos pós-humanos, seres com capacidades muito maiores do que os seres humanos atuais têm. (Bostrom, 2004, pp.3-4)

Em última instância, o objetivo primordial do transhumanismo é ampliar as possibilidades para o florescimento humano e para a realização plena do seu potencial como espécie. Pressupõe que as possibilidades da humanidade não se completaram nem atingiram a sua completa realização. Logo na sua declaração fundamental<sup>4</sup>, advoga-se a aplicação direta da medicina e da tecnologia para superar algumas das limitações biológicas fundamentais da espécie humana, já que os defensores do transhumanismo acreditam que temos o potencial e a responsabilidade de moldar ativamente o nosso futuro evolutivo, em vez de deixar esse processo ao sabor do acaso da seleção natural.

---

<sup>4</sup> <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-declaration>. Consultado em 04/05/2025.

Esta proposta radical do transhumanismo, e a correspondente abertura à construção ativa de um melhor futuro para a humanidade, explorando possibilidades que vão para além das limitações biológicas, parece corresponder em Heidegger, numa primeira análise à abertura do ser para o mundo, para as suas possibilidades futuras, numa procura de autenticidade, que envolve reconhecer a finitude, viver de acordo com as próprias possibilidades, assumindo a responsabilidade pelas suas escolhas. Aquilo que no transhumanismo é a proposta de uma transformação ativa do ser humano, não apenas no nível biológico, mas também no cognitivo e emocional, pode ser visto como uma busca por uma nova forma de autenticidade, onde a humanidade assume o controle de sua própria evolução.

Facilmente se reconhece que ambos enfatizam a importância de assumir o controle da própria existência. Para Heidegger, isso significa aceitar a finitude; para o transhumanismo, significa transcender as limitações biológicas. Contudo, se em Heidegger o caminho no sentido do futuro se faz no espaço da continuidade do ser, no transhumanismo conduzirá a uma realização pós-humana, que poderá corresponder a uma ruptura ontológica irrecuperável (adiante voltaremos a estas ideias fundamentais). Essa abertura a possibilidades posteriores àquelas correspondentes ao ponto evolutivo em que nos encontramos, determinará um percurso tecnológico evolutivo que eventualmente, conduzirá a um destino pós-humanista. Verifique-se a seguinte citação:

Não há razão para pensar que o modo de ser humano está mais livre de limitações impostas pela nossa natureza biológica do que os modos de outros animais. Da mesma forma que os chimpanzés não têm a capacidade cognitiva para entender como é ser humano – as ambições que temos, as nossas filosofias, as complexidades da sociedade humana ou as subtilezas das nossas relações uns com os outros – também nós, humanos, podemos não ter a capacidade de formar uma compreensão intuitiva realista de como seria ser um humano radicalmente melhorado (um “pós-humano”) e dos pensamentos, preocupações, aspirações e relações sociais que tais humanos possam ter. O nosso próprio modo de ser atual, portanto, abrange apenas uma pequena subparte do que é possível ou permitido pelas restrições físicas do universo. Não é descabido supor que existem partes deste espaço maior



que representam formas extremamente valiosas de viver, relacionar-se, sentir e pensar. (Bostrom, 2005, pp.4-5)

Não sendo objetivo desta tese o estudo do pós-humanismo e da sua diferenciação do transhumanismo, necessitamos explicar, de forma sucinta, que existem algumas diferenças fundamentais. Para o transhumanismo o foco está na transformação do ser humano através da tecnologia, enquanto que o pós-humanismo é mais amplo, questionando a centralidade do ser humano no universo e propondo uma visão que transcende o humanismo tradicional.

O pós-humanismo explora a ideia de que a humanidade pode evoluir para além da sua forma atual, não apenas através da tecnologia, mas também através de mudanças culturais e sociais. O pós-humanismo sublinha o modo como as tecnologias, as ciências e as mudanças culturais estão a redefinir o que significa ser humano, mas também as implicações éticas, sociais e filosóficas dessas transformações. Além disso, o pós-humanismo inclui uma crítica ao antropocentrismo e uma abertura para considerar outras formas de vida e inteligência, sejam elas artificiais ou não-humanas. Desafia as noções tradicionais de identidade, corpo e consciência, e muitas vezes está associado a uma crítica das hierarquias e dualidades impostas pelo humanismo clássico (Maia, 2017).

Do que ficou dito, conclui-se que o transhumanismo poderá ser considerado como um caminho para o pós-humanismo, estado em que os seres humanos, se terão redefinido fundamentalmente, evoluindo para além das suas limitações humanas e biológicas atuais, ainda que este ponto de chegada, já não humano, mas pós-humano, possa não ser obrigatório para todo o pensamento transhumanista (More & Vita-More, 2013). Esta diferenciação acentua-se quando constatamos que o pós-humanismo representa uma perspetiva intelectual voltada para os problemas sociais, procurando superar os defeitos do humanismo, mas evitando os possíveis exageros do transhumanismo ou, pelo menos, de algumas das suas vertentes, defendendo, ainda, a eliminação da ideia prejudicial que coloca o ser humano no centro da criação, supostamente autorizado pela vontade divina ou pelas próprias leis humanas a explorar a natureza em seu benefício, com tudo o que ela contém<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Entrevista a José Manuel de Cozár, <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/593693-antropoceno-transumanismo-e-pos-humanismo-entrevista-com-jose-manuel-de-cozar>. Consultado em 04/05/2024.

Fora do humanismo, o pós-humanismo descarta-se do homem, superando neste ardil, os dilemas e contradições não ultrapassáveis no espaço do transhumanismo, que pretende guardar o homem, mas alterando-o para seu próprio benefício. Contudo, afirmamos nós como tema fundamental desta tese, não ser possível preservar este fundamento humano, a partir de determinado momento, no processo de alteração do homem defendido pelo transhumanista, ou seja, o transhumanismo conduzirá inevitavelmente a um pós-humanismo, ainda por definir.

Devemos salientar, que a evolução do pensamento pós-humanista não é sinónima da evolução da tecnologia, nem se encontra exclusivamente restrita às investigações filosóficas sobre tecnologia. Certamente, a mudança tecnológica tornou-se um componente central das previsões contemporâneas sobre a pós-humanidade. No entanto, as possibilidades transformadoras da humanidade pela tecnologia são manifestações específicas e historicamente contingentes das ideias pós-humanas. Estas ideias estão profundamente enraizadas em afirmações sobre conceitos como o devir, a alteridade, as transgressões de limites e a posição da humanidade em relação a estes conceitos.

Assim, no transhumanismo, independentemente do seu possível enquadramento num contexto pós-humanista mais amplo, busca-se criar um futuro de superação da própria espécie, no qual todos tenham a oportunidade de viver vidas mais longas, mais saudáveis, mais felizes e mais realizadas. Embora este caminho esteja repleto de desafios formidáveis e incertezas desconcertantes, os transhumanistas acreditam, e afirmam, que vale a pena persegui-lo com determinação, sempre guiados por uma bússola moral inabalável e um compromisso com o bem-estar de toda a humanidade, presente e futura. O transhumanismo, em suma, apresenta-se como uma visão audaciosa que nos convida a abraçar o vasto potencial da ciência e da tecnologia para transformar a condição humana de maneiras profundas e duradouras, sempre com a devida cautela e responsabilidade ética.

Depois desta excursão breve pelos fundamentos do pós-humanismo, reafirmamos que para os propósitos desta tese, não nos interessa tanto o aprofundamento do pós-humanismo como corrente filosófica, mas sim interrogar a questão primeira, que se prende com a indesejável utilização da tecnologia na alienação do ser, conduzindo à impossibilidade de um percurso evolutivo transhumanista produzir, para o homem, um futuro com consistente fundamento ontológico. De algum modo, o transhumanismo parece recuperar alguns dos elementos da metafísica clássica, tão criticados por

Heidegger, segundo o qual, a metafísica tradicional falhou em questionar o sentido do ser, reduzindo-o a um conceito abstrato ou a uma propriedade dos entes. Ao privilegiar o ser e ignorar a temporalidade, a metafísica clássica perdeu de vista a natureza dinâmica e existencial do ser. Heidegger propõe uma nova abordagem, mas isso se discutirá mais adiante. A nossa é, contudo, uma posição de ponderação e de cautela: embora Heidegger e o transhumanismo partam de pressupostos diferentes, há uma articulação positiva possível entre eles, especialmente no que se refere à responsabilidade ética, que abre caminho a uma possibilidade transhumanista para a humanidade.

Um dos conceitos fundamentais do transhumanismo que devemos aprofundar, prende-se com o aprimoramento humano. Refere-se ao uso de tecnologias e métodos científicos para melhorar as capacidades físicas, cognitivas e emocionais dos seres humanos. Com o aprimoramento humano, poderão ser superadas as limitações biológicas e genéticas, impostas pela evolução natural, através do uso de tecnologias como engenharia genética, nanotecnologia, e interfaces cérebro-computador para aumentar as capacidades naturais do homem (Bostrom, 2005). Entre essas capacidades, é dado particular ênfase à cognição e inteligência humanas, que o transhumanismo considera poderem e deverem ser melhoradas. Veja-se Nick Bostrom:

Todos nós já tivemos momentos em que desejamos ser um pouco mais inteligentes. A máquina de pensar, com cerca de três libras e com textura de queijo, que carregamos no nosso crânio pode fazer alguns truques interessantes, mas também tem falhas significativas. (Bostrom, 2005, p.6)

A desejável melhoria cognitiva conduzirá a uma renovada forma de capacitar os indivíduos e a sociedade, permitindo uma melhor tomada de decisões e uma maior criatividade. As nossas reduzidas capacidades intelectuais e cognitivas atuais, poderão estar a cercear o desenvolvimento da filosofia e do conhecimento humano, incapaz de maiores aprofundamentos, ou a limitar de igual modo o conhecimento científico/tecnológico. Confinados à caverna platônica, o melhor que conseguimos é elaborar sobre sombras, suficientemente simplificadas para serem compreendidas pelos nossos cérebros. O entendimento daquilo que poderá ser um mundo transhumano, e o conjunto de preocupações desse mundo, poder-nos-á ser inacessível, por pura falta de poder cerebral (Kurzweil, 2018, Cap.2, 6, 7).

Uma das grandes apostas dos transhumanistas contemporâneos para a melhoria das futuras gerações humanas é a manipulação do código genético e, com isso, uma interferência no curso da evolução. Segundo eles, até agora, a evolução tem sido apenas um grande conjunto de tentativas e erros, de improvisações que ocorreram ao longo de milhares de anos. O projeto dos transhumanistas é direcioná-la de forma mais eficiente, controlando mutações desnecessárias, poupando muitos milhares de anos ao processo evolutivo natural.

Outro dos principais objetivos do transhumanismo, refere-se à longevidade e imortalidade humanas. Pretende-se estender significativamente a expectativa de vida dos homens, superando os problemas do envelhecimento, sejam eles problemas médicos, culturais ou sociais e, em última análise, alcançar a imortalidade através de avanços tecnológicos (Kurzweil, 2018, Cap.6). No transhumanismo, a imortalidade não é vista apenas como a sobrevivência do corpo físico mas, sobretudo, como a continuidade da consciência e identidade pessoal, independentemente do suporte físico. Desse modo, no que se refere à imortalidade, o transhumanismo considera dois aspectos fundamentais: o primeiro refere-se à imortalidade física da estrutura biológica que está na base da vida humana. A imortalidade do corpo, cérebro e correspondente função mental suportada por essa estrutura biológica, ainda que aumentada e/ou reparada por componentes não biológicos (próteses, órgãos sintéticos e acrescentos tecnológicos capazes de suprir funções fisiológicas perdidas). O segundo aspecto refere-se à imortalidade do eu, identificado como a função cognitiva, tendo como base o arquivo mental que, como qualquer conjunto de dados, ou software, pode ser transportado para sistemas informáticos não-biológicos, migrado através de múltiplos substratos computacionais. Esse arquivo mental será cuidadosamente mantido, sempre sujeito a migrações para tecnologias mais recentes, salvaguardado por cópias de segurança (vulgo *backups*), criando uma nova categoria de humanos baseados em software e perpetuados em infraestruturas informáticas. Nas palavras de Kurzweil:

Atualmente, quando o nosso hardware humano falha, o software das nossas vidas — o nosso “arquivo mental” pessoal — morre com ele. Entretanto, isso não vai continuar a ser o caso quando tivermos os meios para arquivar e restaurar os milhares de milhões de bytes de informação representados pelo padrão a que chamamos cérebro (junto com o resto do sistema nervoso,

sistema endócrino e outras estruturas englobadas pelo nosso arquivo mental). Nesse ponto, a longevidade do arquivo mental não vai depender da viabilidade contínua de qualquer meio determinado de hardware (por exemplo, a sobrevivência de cérebro e corpo biológicos). (Kurzweil, 2018, p.29)

Na perspectiva do transhumanismo, para além da continuidade da função cerebral, retirar o ser humano da sua estrutura biológica colocando-o numa estrutura não biológica possibilitará o aumento da performance cognitiva. A própria busca pela ampliação da longevidade humana, através da engenharia genética, robótica, nanotecnologia, não serão mais do que um caminho para alcançar a invulnerabilidade e a imortalidade que, na expectativa transhumanista, serão alcançadas até ao final do século XXI. Até agora, a mortalidade era consequência da inevitável curta longevidade do nosso corpo (o hardware). Quando ele falhava, sobrevinha a morte. Este era o destino dos nossos antepassados; o hardware deteriorava-se gradual e inevitavelmente antes de se desintegrar. À medida que atravessamos a fronteira para nos instanciarmos em plataformas computacionais, a nossa identidade será baseada no nosso ficheiro mental, produzido quando nos libertarmos do corpo na morte biológica, sempre preservado entre plataformas, progredindo em contextos de vida supra biológica, perpetuando-se eternamente. Seremos software, não hardware (Kurzweil, 2000, Cap. “The New Mortality”).

Outra frente de evolução transhumanista é a da Inteligência Artificial (IA). Segundo Nick Bostrom, a IA será um pilar central, funcionando como uma ferramenta potencial para ultrapassar as limitações biológicas humanas e alcançar uma condição “pós-humana”. Impulsionará progressos tecnológicos sem precedentes, possibilitando a resolução de problemas complexos, a cura de doenças e a gestão de recursos diversos, realizações superiormente conseguidas por entidades superinteligentes, bem como a procura da expansão de possíveis ambientes futuros para a vida pós-humana, incluindo a colonização espacial e a criação de mundos virtuais, ou o desenho de novas organizações sociais, económicas e políticas (Bostrom, 2014). Para algum pensamento transhumanista a IA, mais do que uma ferramenta – muito em particular a sua versão genérica de âmbito alargado (IAG) – é uma das tecnologias centrais que, quando fundida com o homem, representará um passo determinante na evolução da espécie humana (veja-se o que acima

se disse sobre o conceito de singularidade). Conduzirá à existência de uma nova espécie, criada pelo homem, com um tipo alargado de inteligência, dissemelhante daquela a que nos habituámos. Embora esta espécie possa ter pontos de contacto com a humana pré-singularidade, estará certamente muito além dela, num ponto evolutivo que simplesmente não conseguiremos compreender, estará fora do nosso alcance cognitivo (Barrat, 2013). Neste aspeto da IA, estamos hoje face a um aceleração de descobertas e atingimentos inimagináveis, que trarão para o presente imediato a necessidade de ponderar a concretização do que apenas parecia elaboração especulativa, no pensamento transhumanista.

## **I.2. Alguma história**

O transhumanismo tem raízes profundas na história do pensamento humano. O desejo humano de superação pessoal, de adquirir novas capacidades é tão antigo quanto a própria espécie. Sempre procurámos expandir os limites da nossa existência, seja biológica, social, geográfica ou mentalmente. Existe uma tendência humana de procurar sempre, uma forma de contornar os obstáculos e limitações à vida e felicidade humanas.

Já Pico della Mirandola, citado no *Transhumanism Reader*, na obra “Discurso sobre a Dignidade do Homem”, afirmava, no séc. XV, sobre o homem e a sua criação por Deus que, a natureza de todos os outros seres é limitada e constrangida dentro dos limites das leis prescritas por Deus, mas o homem tinha sido criado sem limites, de acordo com o seu próprio livre-arbítrio, determinando para si mesmo os limites da sua natureza, feito imortal, com liberdade de escolha e com honra, como criador e modelador de si mesmo (More & Vita-More, 2013, Cap.2).

Ideais precursores do transhumanismo, podem ser observados na metafísica aristotélica no estudo filosófico da natureza do ser ou da realidade, e também no Iluminismo, no que respeita as ideias de progresso e aperfeiçoamento humano (More & Vita-More, 2013, Cap.3.X.). Também, de forma indireta, na *Origem das Espécies* (1859), na qual Darwin defende a progressividade da evolução, mostrando que a versão atual da humanidade não será a final do processo evolutivo, mas sim uma fase intermédia, apontando o caminho de progressiva evolução. No século XX, pensadores como Julian Huxley começaram a articular visões mais claras sobre a melhoria humana através da ciência e tecnologia, sendo a Huxley, biólogo e defensor do humanismo evolutivo, a quem

se atribui a formulação inicial do conceito de transhumanismo. No seu ensaio *Transhumanism* (1957), Huxley argumenta que a humanidade se encontra “à beira de uma nova fase evolutiva”, na qual terá a capacidade de “transcender-se a si própria”, não através da religião, mas sim através da aplicação consciente da ciência. A espécie humana pode, se assim o desejar, transcender-se a si mesma – não apenas esporadicamente, um indivíduo aqui de uma maneira, outro indivíduo ali de outra maneira, mas na sua totalidade, como humanidade. Precisamos, afirma, de um nome para esta nova crença. Talvez transhumanismo sirva: o homem permanecendo homem, mas transcendendo-se, ao realizar novas possibilidades da sua natureza humana e para ela (More & Vita-More, 2013, Cap.1.II.).

O transhumanismo, na forma como o conhecemos atualmente, começou a ganhar forma na parte final do século XX. Os proponentes da extensão da vida tiveram um papel crucial e constante neste progresso. Embora nem todos os que apoiavam o prolongamento máximo da vida humana tivessem ideias bem definidas além desse objetivo específico, muitos reconheciam que os avanços tecnológicos capazes de oferecer vidas mais longas e saudáveis também poderiam permitir-nos transformar-nos como indivíduos e como espécie. A primeira filosofia transhumanista totalmente desenvolvida foi definida pelos *Princípios de Extropia*<sup>6</sup>, cuja primeira versão foi publicada em 1990. O conceito de “extropia” foi usado para encapsular os valores e objetivos centrais do transhumanismo. Não era um termo técnico oposto à entropia, mas uma metáfora, definida como “a extensão da inteligência, ordem funcional, vitalidade, capacidade e impulso para a melhoria de um sistema vivo ou organizacional” (More & Vita-More, 2013, Cap.1).

Este foco na ciência, estreita o âmbito do conceito transhumanista, em relação ao seu primeiro uso por Huxley mas, na realidade, a palavra transhumanismo pode ser encontrada noutros contextos, incluindo o religioso, muito em particular nas suas vertentes gnósticas e soterialógicas, onde a salvação é alcançada na superação das limitações humanas terrenas, na plenitude do encontro com Deus. Veja-se, por exemplo, o apóstolo Paulo, no texto bíblico:

---

<sup>6</sup> Extropy Institute (2025). *Prologue: What is the Purpose of the Principles of Extropy?* <https://www.extropy.org/About.htm>. Consultado em 04/05/2025.

Eis que vos dou a conhecer um mistério: nem todos morreremos, mas todos seremos transformados, num instante, num abrir e fechar de olhos, ao som da trombeta final, sim a trombeta tocará, e os mortos ressuscitarão incorruptíveis, e nós seremos transformados.

Com efeito, é necessário que este ser corruptível revista a incorruptibilidade, e que este ser mortal revista a imortalidade.

Quando, pois, este ser corruptível tiver revestido a incorruptibilidade, e este ser mortal tiver revestido a imortalidade, então cumprir-se-á a palavra da escritura: A morte foi absorvida na vitória. Morte, onde está a tua vitória? Morte, onde está o teu aguilhão?<sup>7</sup>

(1 Coríntios, 15, 51-55)

Ainda na esfera religiosa, entre outros, o filósofo cristão ortodoxo Nikolai Fedorov também é apresentado por More e Vita-More, como um precursor do transhumanismo, pelas suas crenças na imortalidade física, ressurreição dos mortos e na colonização do espaço (More & Vita-More, 2013, Cap.1.II.).

Alguns autores, entre os quais se destaca o conhecido metahumanista Stefan Sorgner, colocam a filosofia de Nietzsche na origem do pensamento transhumanista. Para ele o conceito nietzschiano de “sobrehumano”, tem notoriamente semelhanças com o conceito de pós-humano, encontrado no transhumanismo. Alega esse autor que no centro do pensamento de Nietzsche está a sua preocupação com o futuro e o aprimoramento do ser humano e como isso pode ser promovido. Este ponto de vista, contudo, não é partilhado por todos os transhumanistas, muito em particular Nick Bostrom, que considera apenas como superficial a semelhança entre os dois pensamentos (Shussler & Balistreri, 2024, p.10).

Nos anos 1980 e 1990, o termo “transhumanismo”, na sua vertente de enfase tecnológico, que é aquela que nos interessa para este texto, começou a ganhar popularidade, na sociedade e no meio universitário. Max More e outros pensadores formalizaram o movimento, estabelecendo princípios e objetivos claros, como a

---

<sup>7</sup> Bíblia de Jerusalém (2002). Edições Paulus.



superação das limitações humanas através da tecnologia, firmando-se no avanço da biotecnologia, inteligência artificial e outras tecnologias emergentes.

Há que salientar que o transhumanismo não é um movimento monolítico, estruturado em torno de um pensamento filosófico único; existem várias correntes e abordagens dentro do movimento, como sejam o Extropianismo (ver acima), o Singularitarianismo (preocupado com a chegada da singularidade tecnológica, um ponto no futuro onde a inteligência artificial superará a inteligência humana), ou o Biohacking (referente à modificação do corpo humano através de intervenções biológicas e tecnológicas).

De algum modo podemos afirmar, com Moore e Vita-More, que nos últimos anos se tornou comum em certos círculos, especialmente entre pós-modernistas e pós-estruturalistas, criticar as ideias do Iluminismo, alegando que são antiquadas, centradas no ser humano ou ingénuas. O transhumanismo continua a apoiar o cerne das ideias e ideais iluministas, como a racionalidade e o método científico, os direitos individuais, a possibilidade e o desejo de progresso, a superação da superstição e do autoritarismo, e a procura por novas formas de governo (governança), enquanto as revisita e aprimora com base em novos conhecimentos. Afirma Vita-More:

A busca por fundamentos absolutos para a razão, por exemplo, foi substituída por uma forma de racionalismo crítico mais sofisticada, incerta e autocrítica. O conceito de um eu simples e unificado foi substituído por um eu muito mais complexo e intrigante, revelado pelas neurociências. (More & Vita-More, 2013, Cap. “II. History”)

Nos últimos anos, surgiram várias organizações que se concentram especificamente em questões transhumanistas particulares, como a extensão da vida, a inteligência artificial ou as implicações legais das “tecnologias convergentes” (tecnologias nano-bio-info-neuro). Como exemplo podemos referir o muito conceituado Instituto para a Ética e Tecnologias Emergentes, um grupo de reflexão sem fins lucrativos, fundado em 2004 com o objetivo de promover o uso ético da tecnologia para expandir as capacidades humanas (Bostrom, 2005, p.16).

Por outro lado, nas últimas duas décadas, o meio académico tomou a iniciativa e começou a analisar várias “questões transhumanistas”, tanto normativas quanto positivas. As contribuições são múltiplas e entre elas destacaremos, sobretudo, o surgimento de trabalhos na área da história, moral filosófica, ética e ética médica, muito em particular no espaço da bioética<sup>8</sup>.

### **I.3. A Filosofia**

Escrever sobre a filosofia do transhumanismo implica referir um conjunto alargado de perspectivas, já que o seu crescimento atual se desenvolveu em múltiplas frentes. Acrescentando às definições que anteriormente referimos, de acordo com o FAQ Transhumanista, o transhumanismo é:

O movimento intelectual e cultural que afirma a possibilidade e a desejabilidade de melhorar fundamentalmente a condição humana através da razão aplicada, especialmente através do desenvolvimento e da disponibilização ampla de tecnologias para eliminar o envelhecimento e aumentar significativamente as capacidades intelectuais, físicas e psicológicas humanas. (Bostrom, 2003, p.4)

Ou ainda, segundo a mesma fonte:

O estudo das ramificações, promessas e potenciais perigos das tecnologias que nos permitirão superar limitações humanas fundamentais, e o estudo relacionado das questões éticas envolvidas no desenvolvimento e uso de tais tecnologias. (Bostrom, 2003, p.4)

Desse modo o transhumanismo poderá ser olhado como uma filosofia de vida, um movimento intelectual e cultural, e uma área de estudo. Pode ser colocado na companhia

---

<sup>8</sup> Destacamos da bibliografia: More, M., & Vita-More, N. (2013). *The transhumanist reader*. Wiley-Blackwell, e Kurzweil, R. (2000). *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*. Penguin Group.

de cosmovisões complexas, como o humanismo secular e o confucionismo, com implicações práticas que não têm por base qualquer crença sobrenatural ou transcendente. O transhumanismo poderá ser descrito pelo termo “eupraxsôfia”, cunhado pelo humanista secular Paul Kurtz, como um tipo de filosofia de vida não religiosa que rejeita a fé, a adoração e o sobrenatural, enfatizando, em vez disso, uma abordagem significativa e ética de viver, informada pela razão, ciência, progresso e o valor da existência na nossa vida atual (More & Vita-More, 2013, Cap.1).

A filosofia do transhumanismo tem raízes no pensamento humanista secular mas é mais radical na medida em que promove não apenas os meios tradicionais de melhorar a natureza humana, como a educação e o refinamento cultural, mas também a aplicação direta da tecnologia para superar alguns dos nossos limites biológicos básicos. Uma forma simplificada de entender a filosofia do transhumanismo é considerar a palavra como a soma de “trans” e de “humanismo”. O “trans-humanismo” destaca as raízes da sua filosofia no humanismo iluminista, mas vai para além dele. Daqui surge a ênfase no progresso (na sua possibilidade, desejabilidade, mas não inevitabilidade), na responsabilidade pessoal de criar futuros melhores, sem recurso a forças sobrenaturais, confiando na razão, tecnologia, método científico e criatividade humana (More & Vita-More, 2013, Cap.1).

Assim, o transhumanismo pretende ir além do humanismo, tanto nos meios quanto nos fins. Enquanto o humanismo se foca no refinamento educacional e cultural para melhorar a natureza humana, os transhumanistas pretendem aplicar a tecnologia para superar os limites impostos pela nossa herança biológica e genética. Para os transhumanistas, a natureza humana não é um fim em si mesmo. Longe de ser perfeita, não deve exigir a nossa exclusiva lealdade. É apenas um ponto num caminho evolutivo, pelo que podemos aprender a remodelar a nossa natureza de formas que consideramos desejáveis. Ao aplicar a tecnologia a nós mesmos de forma ponderada, cuidadosa e ousada, algum transhumanismo pretende conseguir transformar o homem em algo que já não é precisamente humano, dizemos nós, “apenas humano”, mas sim pós-humano (More & Vita-More, 2013, Cap.1).

Neste sentido, ser pós-humano significa ultrapassar as limitações que definem os aspetos menos desejáveis da condição humana, tais como sofrer doenças, ou envelhecimento e morte inevitáveis, mas não obrigatoriamente, remover o homem, de forma radical, de todos os aspetos da sua humanidade. Pretende-se conseguir dar ao

homem capacidades físicas maiores, liberdade de forma (liberdade morfológica), capacidades cognitivas superiores e emoções mais refinadas (maior capacidade de sentir alegria, menos raiva), bem como outras mudanças conforme a preferência individual, na construção de si mesmo.

Como filosofia, o transhumanismo não promove tecnologias específicas, mas algumas são especialmente relevantes para os seus objetivos. Falamos, entre outras, de tecnologias da informação, ciência e engenharia da computação, ciência cognitiva e neurociências, pesquisa de interface neural-computador, ciência dos materiais, inteligência artificial, ciências e tecnologias envolvidas na medicina regenerativa e extensão da vida, engenharia genética e nanotecnologia, numa visão interdisciplinar, integrando ciências físicas e sociais. Conforme o simpósio *Converging Technologies for Improving Human Performance*, realizado em 2001 na Fundação Nacional de Ciência dos Estados Unidos, este conjunto articulado de saberes científicos, tem sido agrupado numa combinação sinérgica dos quatro grandes domínios da ciência e tecnologia, denominada “convergência tecnológica” NBIC: nanotecnologia (N); biotecnologia, biomedicina e engenharia genética (B); tecnologias da informação, onde se incluem avanços da computação e da comunicação (I); ciência cognitiva e neurociência (C). Este conjunto alargado de saberes, serão aqueles que mais capacidade terão de influenciar e determinar o desenvolvimento das competências humanas, nos aspetos sociais, na qualidade de vida e na produtividade económica.

Esta filosofia é caracterizada por um otimismo tecnológico, que vê a ciência e a tecnologia como ferramentas capacitadas e poderosas para resolver problemas humanos e melhorar a qualidade de vida. Os transhumanistas acreditam que é possível alcançar um futuro onde os seres humanos possam viver vidas mais longas, saudáveis e plenas, através de avanços tecnológicos. Apesar disso, o transhumanismo não acredita, de forma inocente e ingénua, na inevitabilidade do progresso nem num futuro sem riscos, perigos e desvantagens. Reconhecem que, as mesmas tecnologias que podem melhorar a natureza humana, também podem ser usadas de formas que, intencionalmente ou não, causem danos diretos ou minem subtilmente as nossas vidas. Logo, a preocupação transhumanista com a racionalidade e o reconhecimento da incerteza, implica identificar e mitigar proactivamente riscos e minimizar custos (More & Vita-More, 2013, Cap.39).

Apesar das dificuldades, nas palavras de Nick Bostrom, um dos fundadores do movimento transhumanista, na sua carta aos humanos, *Letter from Utopia*, observa-se a

determinação férrea do transhumanismo em ultrapassar os obstáculos que se colocam à existência humana:

O teu corpo é uma armadilha mortal. Esta máquina, a menos que emperre primeiro ou colida, certamente enferrujará em breve. Terás sorte se chegares a sete décadas. Isso não é suficiente para começar de forma séria, muito menos para completar a jornada. O caminho para a maturidade da alma leva mais tempo. Ora, até mesmo a vida de uma árvore leva mais tempo!

A morte não é uma, mas uma multidão de assassinos. Não os vês? Eles estão a vir de todos os ângulos. Observa as causas de morte precoce – infecção, violência, desnutrição, insuficiência cardíaca, cancro. Treina a tua maior arma no envelhecimento e dispara. Deves tomar o controlo dos processos bioquímicos no teu corpo para vencer, pouco a pouco, a doença e a senescência. Com o tempo, descobrirás maneiras de mover a tua mente para meios mais duráveis. Depois, continua a melhorar o sistema, para que os riscos de morte e doença continuem a recuar. Qualquer morte antes da morte térmica do universo é prematura se a tua vida é boa. (Bostrom, 2020, p.3)

#### **I.4. Ética e Riscos**

O transhumanismo apresenta-se como um movimento multifacetado que abrange uma ampla gama de ideias e tecnologias, todas com o objetivo de melhorar a condição humana. Como já referido, através da utilização da ciência e da tecnologia, os transhumanistas acreditam que é possível superar as limitações humanas fundamentais e criar um futuro onde os seres humanos possam viver vidas mais longas, saudáveis e plenas. Esta é a sua visão otimista, benévola e esperançosa para a espécie humana, bem como benéfica para o futuro do planeta. No entanto, o transhumanismo também reconhece a necessidade de uma abordagem prudente e eticamente fundamentada, a essas tecnologias poderosíssimas. É imprescindível que o desenvolvimento e a aplicação destas sejam norteados por valores como a compaixão, a equidade e o respeito pela autonomia individual. Devem ser estabelecidas salvaguardas robustas para prevenir o mau uso ou a monopolização dessas tecnologias por interesses egoístas, nefastos, ou com agendas perigosamente escondidas do conhecimento público.

Em abono das fontes transhumanistas que utilizámos como fundamento deste texto, é importante ressaltar que o transhumanismo não pressupõe, de forma cega e dogmática, uma visão ingénuo da tecnologia e do mundo. Reconhece-se que, se por um lado as capacidades tecnológicas vindouras encerram um enorme potencial para aplicações benéficas, por outro também podem ser empregadas de maneira abusiva, acarretando danos incalculáveis, incluindo até mesmo a possibilidade extrema da extinção da vida inteligente. Outros desfechos potencialmente negativos abrangem o agravamento das desigualdades sociais ou a erosão gradual de valores difíceis de quantificar, mas que nos são extremamente caros, e que tendemos a negligenciar na nossa busca diária por ganhos materiais, tais como relacionamentos humanos significativos e a diversidade ecológica. Estes riscos devem ser tratados com a mais absoluta seriedade, conforme reconhecem prontamente os transhumanistas mais ponderados (Bostrom, 2005). Afirmam que a ética desempenha um papel crucial no movimento transhumanista, uma vez que as tecnologias e ideias propostas, levantam questões morais e sociais complexas. Reconhecem, igualmente, os potenciais perigos associados ao uso irrestrito e pouco cauteloso das tecnologias e enfatizam a necessidade de abordar atentamente essas questões. Os aspetos éticos para o movimento transhumanista colocam-se de forma muito relevante, no que se refere à questão da segurança e riscos das tecnologias utilizadas, muito em particular a engenharia genética e a inteligência artificial, no tocante às questões de equidade e acesso, havendo forte hipótese de aumentar a desigualdade social, caso o acesso equitativo às tecnologias não seja garantido.

Neste aspeto, torna-se relevante o pensamento de Nick Bostrom, muito em particular na obra *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies* (Bostrom, 2014). Exploram-se os desafios da superinteligência, argumentando que a sua criação representa um momento crucial na história da humanidade, com potencial para resultados extremamente positivos ou catastróficos. Defende-se a necessidade de um alinhamento de valores entre humanos e IA para garantir um futuro auspicioso para a humanidade, assumindo-se claramente uma autonomia inevitável dos seres cibernéticos, resultado da aplicação da inteligência artificial à robótica ou a ambientes virtuais habitados.

Com o seu usual otimismo tecnológico, Kurzweil defende que a singularidade – o momento em que a IA ultrapassará a inteligência humana – não é apenas inevitável, mas também altamente desejável. Argumenta que a fusão entre humanos e tecnologia levará a uma era de progresso sem precedentes, com a erradicação da pobreza, doenças e até

mesmo da morte, reconhecendo-se a necessidade de uma ética sólida para guiar este processo (Kurzweil, 2018). Assim, o tema da morte, afirmamos nós, é muitíssimo relevante no enquadramento do transhumanismo, no seu diálogo com a filosofia e a ética. Tecnologias que prolongam a vida ou alteram a experiência de morte levantam questões sobre o significado da vida e a dignidade no seu fim, ou até qual o papel da morte na estruturação ontológica fundamental do humano, aspeto que desenvolveremos adiante.

Também as modificações e melhoramentos corporais e mentais levantam questões sobre a identidade pessoal e a autonomia, já que podem claramente afetar a perceção de si mesmo, bem como a capacidade de tomada de decisão de forma livre e autónoma. O transhumanismo defende o direito dos indivíduos a modificar os seus corpos e mentes como desejarem, um conceito conhecido como liberdade morfológica (More & Vita-More, 2013, Cap.5), mas essa modificação poderá ser usada a seu desfavor, como forma de uniformização social, ou de controlo por novos autoritarismos políticos, que nela encontrem ferramentas de instrumentalização do homem. Afirmamo-lo na senda do pensamento de Francis Fukuyama que, não sendo suspeito de alinhamento com o movimento transhumanista, merece ser referido neste âmbito, já que os seus contributos para o pensamento ético do transhumanismo são muito relevantes.

Na obra *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, Fukuyama argumenta que a busca desenfreada pelo melhoramento humano pode levar à erosão da dignidade humana e à criação de uma sociedade profundamente desigual. Defende a necessidade de uma regulamentação rigorosa das tecnologias emergentes para evitar consequências sociais negativas. Os países devem regular o desenvolvimento e o uso da tecnologia de forma política, estabelecendo instituições que discriminem entre os avanços tecnológicos que promovem o florescimento humano e aqueles que representam uma ameaça à dignidade e ao bem-estar humanos. Estas instituições reguladoras devem, em primeiro lugar, ser capacitadas para aplicar estas discriminações a nível nacional e, em última instância, devem alargar o seu alcance a nível internacional (Fukuyama, 2002).

Facilmente se compreende que não são despiciendos, neste âmbito do melhoramento humano, os temas da corporeidade, ou do espaço de aparecimento do ser como ente material, sendo muito relevante o modo como o transhumanismo irá lidar com estas questões. Adiante verificaremos que a filosofia de Heidegger, muito tem a dizer sobre estes aspetos, alguns já patentes ou antecipáveis em meados do século XX.

Mais se refere que as mudanças tecnológicas podem alterar profundamente as normas sociais e culturais. O cuidado ético ajudará a prever e gerir esses impactos, promovendo uma transição que respeite a diversidade cultural e social, já que o caminho de evolução da espécie humana não cessará. Nesse sentido, Yuval Noah Harari, investiga o impacto das tecnologias emergentes, incluindo a IA e a biotecnologia, na evolução da humanidade. O autor argumenta que o transhumanismo representa uma nova etapa na história, com o potencial de transformar o *Homo sapiens* em *Homo Deus*, uma espécie com capacidades divinas, questionando se seremos capazes de lidar com as consequências éticas e sociais desta transformação. Interroga como poderão os humanos continuar a sua relação com o mundo e simultaneamente conferir-lhe sentido. Como a biotecnologia e a inteligência artificial ameaçam o humanismo, quem poderá ocupar o lugar da humanidade e qual o novo pensamento filosófico que poderá substituir o humanismo?

Reconhecer que os humanos têm livre arbítrio não é um juízo ético – tem a pretensão de descrever factualmente o mundo. Apesar do transhumanismo pretender ampliar a liberdade humana, ele expõe o livre arbítrio como uma ilusão frágil. Quando a tecnologia invadir os aspetos cognitivos e emocionais do homem, qual o espaço da sua influências nas decisões humanas. Será isto o estágio final do determinismo, no qual a derradeira ilusão de liberdade é substituída por um controlo técnico explícito? A contradição entre o livre arbítrio e a ciência atual parece ser o elefante no laboratório que muitos preferem ignorar enquanto espreitam pelos microscópios e aparelhos de ressonância magnética (Harari, 2020, Cap.8).

Pelo que se disse, sem dúvida o movimento transhumanista está inevitavelmente confrontado com a necessidade imperiosa de integrar considerações (e ações) éticas nas suas práticas sociais e políticas, de forma a garantir que o avanço tecnológico beneficie a humanidade de forma equitativa, justa e responsável. Tal necessidade está claramente expressa na Declaração Transhumanista de 1998. Este documento, posteriormente acrescentado ao longo dos anos, assinado por vários pensadores transhumanistas, define os princípios éticos básicos do movimento, em particular a defesa da liberdade cognitiva, o direito ao melhoramento humano e a responsabilidade individual e social na aplicação das tecnologias transhumanistas. Esta ponderação ética na construção do futuro da humanidade, que terá necessariamente uma forte dependência da evolução tecnológica, expressa-se de forma clara no seguinte texto de Shannon Vallor:



Por estas razões, uma teoria contemporânea de ética – isto é, uma teoria sobre o que constitui uma boa vida para os seres humanos – deve incluir uma concepção explícita de como viver bem com as tecnologias, especialmente aquelas que ainda estão a emergir e que ainda não se tornaram características integradas e estabelecidas do ambiente humano. A robótica e a inteligência artificial, as novas redes sociais e tecnologias de comunicação, a vigilância digital e as tecnologias de melhoria biomédica estão entre as inovações emergentes que irão mudar radicalmente os tipos de vida que os humanos poderão escolher no século XXI e além. Como podemos escolher sabiamente entre as opções aparentemente infinitas que as tecnologias emergentes oferecem? As escolhas que fazemos moldarão o futuro dos nossos filhos, das nossas sociedades, da nossa espécie e de outros que partilham o nosso planeta, de formas nunca antes possíveis. Estamos preparados para escolher bem? (Vallor, 2016, p.3)

Pretendendo enquadrar uma possível resposta à questão anterior, o transhumanismo afirma que precisamos aprender a pensar sobre “questões de grande escala” sem recorrer a pensamentos ilusórios ou misticismo. Questões de grande escala, incluindo aquelas sobre o nosso lugar no mundo e o destino a longo prazo da vida inteligente, devem ser abordadas de forma sóbria e desinteressada, usando a razão crítica e as melhores evidências científicas disponíveis. As respostas obtidas desse modo, podem afetar os resultados que devemos esperar do nosso próprio desenvolvimento tecnológico e, portanto – indiretamente – as políticas que fará sentido desenvolver<sup>9</sup>.

Por outro lado, de forma mais crítica, algum pensamento vê o movimento como uma tentativa de criar uma elite tecnológica, auto suficiente e arrogante, ela própria constituindo-se como uma ameaça à natureza humana, à sociedade e à organização política que consegue manobrar a seu favor, em complexos jogos de poder. O transhumanismo tornou-se, de facto, muitíssimo influente entre as elites que governam a tecnologia na atualidade, em particular em *Silicon Vale*, bem como nos meios intelectuais e empresariais, próximas do poder político, no mundo ocidental. No entanto, alguns transhumanistas argumentam que o seu objetivo é melhorar a condição humana

---

<sup>9</sup> Bostrom, N. (2025). *A history of transhumanism thought*. <https://nickbostrom.com/papers/a-history-of-transhumanist-thought/>. Consultado em 04/05/2025.

para todos, não apenas para uma minoria privilegiada. Enfatizam e pressionam dentro do movimento, para que a melhoria tecnológica seja acompanhada por uma reflexão ética e social cuidadosa, ainda que o transhumanismo seja acusado, até por aqueles que o advogam, de ter uma filosofia insuficiente, com definições que tentam ser inclusivas, para encorajar o maior número possível de pessoas a, de forma simplista, se identificarem com a ideologia<sup>10</sup>.

O que seguramente podemos afirmar, é que o transhumanismo está a tornar-se parte da atual cultura dominante, à medida que um número crescente de cientistas, filósofos com formação científica e pensadores sociais começa a considerar seriamente as múltiplas possibilidades do pensamento que aquele sistematiza. Crescentes grupos de transhumanistas, com diferente estilo e foco, juntamente com numerosos grupos de discussão em diversos países, reúnem-se para pensar o movimento, sob a égide da *World Transhumanist Association*, uma organização democrática e sem fins lucrativos (Bostrom, 2003). No entanto, como os próprios reconhecem, este movimento enfrenta desafios significativos, que devem ser abordados para garantir que os benefícios das tecnologias de melhoria sejam amplamente distribuídos e utilizados de forma responsável.

Responsabilidade parece ser um conceito chave, inevitável nesta problemática, recorrentemente trazido à colação por alguns pensadores. Entre eles destaca-se Hans Jonas (aluno de Heidegger na Universidade de Marburg) que, apesar de defender uma abordagem fenomenológica da realidade, sublinhando a relevância da racionalidade como fundamento da liberdade salienta, precisamente, a importância da responsabilidade. Uma vez que o transhumanismo, pressupõe o surgimento de uma nova era da espécie humana, defende o referido autor a necessidade de um novo princípio ético capaz de refrear os novos poderes tecnológicos a fim de garantir a existência e a integridade da vida de forma genuína e autêntica (Jonas, 2006).

Senão o conseguirmos fazer, justificaremos o veredito fatalista de Francis Fukuyama, já citado anteriormente neste estudo, que recentemente classificou o transhumanismo como “a ideia mais perigosa do mundo”<sup>11</sup>. Para Fukuyama, a principal

---

<sup>10</sup> Humanity Plus (2025) *Transhumanism. What it is. What it is not* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=sdjMoykqxys>. Consultado em 04/05/2025.

<sup>11</sup> Fukuyama, F. (2025). *Transhumanism. Foreign Affairs*. <https://foreignpolicy.com/?s=Fukuyama/>. Consultado em 04/05/2025.

preocupação não é a subtil subversão dos “significados”, mas sim a possibilidade de violência e opressão. Ele argumenta que a democracia liberal depende do fato de que todos os seres humanos compartilham um indefinido “Fator X”, que fundamenta a sua dignidade e direitos iguais. Fukuyama, citado por Bostrom, teme que o uso de tecnologias de aprimoramento possa destruir esse Fator X<sup>12</sup>.

Críticas e apelos ao cuidado ético, também são feitas a partir da perspectiva religiosa, independentemente de credos específicos. Comumente, as principais críticas ao movimento transhumanista pelo pensamento religioso moderno, incluem preocupações éticas, filosóficas e teológicas. Alguns críticos religiosos argumentam que o transhumanismo pode desvalorizar a dignidade humana ao tentar modificar ou aperfeiçoar a natureza humana através da tecnologia, uma vez que acreditam que a dignidade humana é inerente e não deve ser alterada. Para pensadores como Fukuyama, o transhumanismo pode mesmo ser visto como uma ideologia com traços religiosos, onde a tecnologia assume um papel quase messiânico de salvação e transcendência, substituindo-se a algum pensamento religioso, nesses aspetos fundamentais.

Reconhece-se no transhumanismo que, se por um lado a procura de superação dos limites biológicos, sejam eles fisiológicos ou cognitivos, sociais, culturais ou cosmológicos, poderá ser vista com otimismo benévolo e esperançoso, por outro pode ser considerada por alguma crítica, como estando para além dos limites do homem, no terreno da *hubris*, arrogância da qual a humanidade se arrependerá no futuro. O que, contudo, não poderemos negar, é que o futuro colocará nas nossas mãos decisões às quais não conseguiremos fugir.

Na sequência da inevitabilidade da mudança, no livro *The Future of Humanity*, Nick Bostrom examina quatro possíveis futuros, um dos quais de pendor transhumanista, que o autor espera que seja o nosso. São eles, a saber: 1) extinção da espécie humana, devida aos inúmeros riscos naturais, cósmicos e tecnológicos, em concordância com as estatísticas que mostram que 99% das espécies terrestres estão hoje desaparecidas. 2) colapso recorrente (“*recurrent colapse*”), ou seja, uma sucessão de colapsos catastróficos da civilização humana, seguidos de recuperações. 3) estase (“estancamento”) ou interrupção da evolução biológica, técnica e social, resultando num estado de estagnação e equilíbrio mantido indefinidamente, este talvez o cenário mais improvável, já que, à

---

<sup>12</sup> Bostrom, N. (2025). *A history of transhumanism thought*. <https://nickbostrom.com/papers/a-history-of-transhumanist-thought/>. Consultado em 04/05/2025.

medida que avançamos no futuro, surgirão possivelmente causas não antecipadas de instabilidade ou desestabilização internas e externas da espécie humana. 4) evolução trans-pós-humana, por autoaperfeiçoamento-aumento-transformação “*ad infinitum*”, evolução que pode ser concebida com ou sem rutura radical com o estado atual da humanidade. Esta última hipótese favorecida pelo transhumanismo, torna-se mais provável à medida que avançamos no futuro, sob a condição de que não surja primeiramente a extinção (a primeira hipótese)<sup>13</sup>.

Aconteça ou não o futuro antecipado pelo transhumanismo, é nossa opinião que a ponderação ética evitará que se abandone, de forma cega, as conquistas alcançadas pelo humanismo, articulando-as com o atingimento transhumanista. É necessário integrá-las e não isolá-las, evitando protegemo-nos defensivamente em relação aos progressos tecnocientíficos. Direitos humanos, solidariedade, igualdade e justiça são valores que devem ser preservados, mas sem os imunizar contra as abordagens tecnocientíficas, interditando possibilidades de progresso produzidas pela evolução tecnológica.

## **Capítulo II - Heidegger, o Ser e o (Des)ocultamento Tecnológico**

Não é objetivo desta tese, o estudo alargado da filosofia de Heidegger, tão pouco abordar a vasta produção filosófica em áreas como a ontologia e a fenomenologia. Para o objetivo que nos propomos, focar-nos-emos apenas nalguns elementos que nos parecem essenciais, no diálogo com o transhumanismo que intentaremos, em particular nos aspetos fundamentais que moldam a compreensão ontológica da existência humana, da sua relação com o mundo e com a tecnologia, que correspondem aos que o transhumanismo parece interrogar. São esses elementos essenciais, os que a seguir destacaremos.

### **II.1. Questão do ser**

Em *Ser e Tempo*, Heidegger começa por afirmar que a questão do ser é a mais universal e a mais vazia das questões filosóficas, tendo sido consistentemente negligenciada pela filosofia ocidental. Necessita ser reexaminada e reavaliada de forma explícita, pois a compreensão tradicional do ser fora baseada em pressupostos e conceitos

---

<sup>13</sup> Bostrom, N. (2025). *A history of transhumanism thought*. <https://nickbostrom.com/papers/a-history-of-transhumanist-thought/>. Consultado em 04/05/2025.

que já não são válidos. Heidegger analisa a estrutura formal da questão do ser, identificando três elementos fundamentais: 1) o que é questionado (o conceito do ser); 2) o que é perguntado (o sentido do ser); 3) o que é buscado (a compreensão do ser) (Heidegger, 2005, §1, p.29, §2, pp.31-34).

Propõe uma análise fenomenológica do ser, centrada na experiência humana, o que obriga a falar do ser, sempre referindo cada uma das suas singularizações. O método fenomenológico da investigação, que é baseado na análise da experiência consciente, afirma-se como essencial para compreender o sentido do ser, e necessário para superar as concepções tradicionais. Define o conceito de fenómeno como aquilo que se mostra em si mesmo, o objeto da investigação fenomenológica, necessário para compreender o sentido do ser (Heidegger, 2005, §7, pp.56-61). Será assim, primeiramente uma questão histórica, sempre referida a factos concretos, já que não conseguimos separar o ser da sua ocorrência. A investigação do ser, encaminha-nos para a interpretação especial de um ente determinado, a interpretação da sua temporalidade, e a explicação do tempo como horizonte transcendental da questão do ser. Desse modo:

A questão sobre o sentido do ser é a mais universal e a mais vazia; entretanto, ela abriga igualmente a possibilidade de sua mais aguda singularização em cada pre-sença. É necessário um fio condutor concreto a fim de se obter o conceito fundamental de “ser” e de se delinear a conceituação ontológica por ele exigida, bem como suas derivações necessárias. A universalidade do conceito de ser não contradiz a “especialidade” da investigação, qual seja, a de encaminhar-se, seguindo a interpretação especial de um ente determinado, a pre-sença. (Heidegger, 2005, §8, p.70)

Esta noção do ser como possuindo uma história, remete-nos inevitavelmente para uma relação com o mundo, definindo-se mundo, como o conjunto das coisas simplesmente dadas. O ser é sempre um ser-no-mundo, não apenas como uma propriedade que o ente às vezes apresenta e outras vezes não, mas sim uma estrutura essencial que lhe pertence ontologicamente. Esse ser, é mormente caracterizado, como acima se referiu, pela sua capacidade de questionar o seu próprio ser.

Quem faz a pergunta, colocando essa questão, somos nós mesmos, como *Dasein*<sup>14</sup>. O *Dasein*, ente que nós mesmos somos, tem a possibilidade de pôr essa questão. Quando a fazemos, se estabelece uma relação circular entre quem questiona e o questionado, entre quem interroga, o ente que somos e o ser interrogado. (Nunes, 2010, p.8)

Devido ao método adotado, que vem da fenomenologia de Husserl, reinterpretada em estreita ligação com a hermenêutica, permite-se que o fenómeno do ser se revele, como aquilo que se mostra por si mesmo quando libertado dos seus véus. O que assim se revela é o ser do ente em foco, já que na fenomenologia reinterpretada, a intencionalidade deixa de ser, como era para Husserl, a característica fundamental da consciência, passando a ser a orientação para o ser compreendido, ou seja, para o ser pré-descoberto, do qual a consciência é o ponto de abertura (Nunes, 2010, p.8).

Este aspeto é extremamente importante para se compreender a incompletude do desafio transhumanista. Ao se sobrepor a intencionalidade do homem de sobrepujar as condições biológicas, antropológicas e até epistemológicas da sua condição como humano, encobrimos essa compreensão de si mesmo, aberta pela consciência. A revelação de si mesmo, o “ser do ente em foco” acima referido, parece desaparecer, sob o frenesi da ação de controlo sobre as condições prévias, que se desejam expurgar (adiante aprofundaremos este tema).

Afirma Heidegger que, esta presença do ser, não é simplesmente dada como a dos objetos no mundo, por exemplo a presença de uma pedra. No ser, a presença não se resume a um conjunto de propriedades constitutivas, que lhe definem determinado modo de aparecer, como mesa, pedra, cadeira, mas sim, modos possíveis de ser (Heidegger,

---

<sup>14</sup> A tradução que foi homologada por Heidegger é para francês “être le là”. Para português verte-se para “ser o aí”. (Cf.: Barash, J.A. & Jollivet, S. (2013), *Dictionnaire Martin Heidegger: Vocabulaire polyphonique de sa pensée*. <https://www.actu-philosophia.com/martin-heidegger-apports-a-la-philosophie-partie/>. Consultado em 04/05/2025). Esta tradução não é consensual pelo que, quando possível, manteremos o termo *Dasein* sem tradução, alinhando-nos com Heidegger que via a tradução como uma interpretação ontológica e não meramente uma transposição de palavras. Evitaremos também utilizar a tradução de *Dasein* para “presença” ou “pre-sença”, que apenas manteremos nas citações literais das obras de Heidegger, com tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback, que utilizamos como bibliografia.

2005, §9, pp.77-78). Antes a devemos caracterizar como ocupação, um modo de ser-no-mundo que se define pela preocupação com o mundo (Heidegger, 2005, §12, p.95).

De notar que o mundo não é algo externo, que se junta ao *Dasein* como se fossem dois entes separados. Em vez disso, o mundo faz parte da estrutura do modo de ser do *Dasein*. O “ser-junto” ao mundo, não é simplesmente uma justaposição de coisas que ocorrem juntas. Não há uma simples justaposição entre o *Dasein* e o mundo. A relação entre o *Dasein* e o mundo é essencial e não acidental. O *Dasein* é descrito como um “ser-lançado” no mundo, o que significa que não pode escapar dele. Logo poderemos concluir que não é possível encontrar o ser humano fora do mundo, pois o mundo não tem a constituição de uma “coisa” ou “res”. O mundo é parte integrante da existência do *Dasein* e não pode ser entendido como algo separado ou externo (Pedrosa, 2021, Cap. “O ser-no-mundo”).

Heidegger discute, ainda, a relação entre o “ser-no-mundo” e o conhecimento do mundo, argumentando que o conhecimento não é uma “relação de sujeito e objeto”, mas sim um modo de ser do *Dasein* enquanto “ser-no-mundo”. Critica a visão tradicional, de que o conhecimento é um processo que ocorre dentro da “esfera interna” do sujeito, e que o objeto é algo externo que precisa ser alcançado. Em vez disso, defende que o conhecimento é um modo de “ser-no-mundo” que se funda no “já-ser-junto-ao-mundo”. O *Dasein* não sai de uma esfera interna para conhecer o mundo, mas sim já está sempre “fora”, junto ao ente que vem ao seu encontro, no mundo já descoberto (Heidegger, 2005, §13, p.101).

Antecipando uma difícil harmonização entre Heidegger e o transhumanismo, esta noção de mundo indelévelmente ligada ao ser, leva-nos a questionar a inconseqüência com que o transhumanismo considera este desligamento entre ambos. Que mundo será acessível, quando os modos de acesso do homem a esse mesmo mundo forem radicalmente modificados, com extensões dos sentidos na realidade aumentada, ou com o *upload* da função mental para realidades artificialmente construídos pela tecnologia? Que conhecimento será possível sobre um mundo desconstruído nos seus parâmetros anteriores, e recriado como objeto desligado dos entes?

Devemos salientar, ainda, que o ser é sempre a sua possibilidade em construção, um “poder-ser”, e não apenas uma determinada possibilidade previamente dada. Desse modo Heidegger afirma que o *Dasein* se consegue compreender em seu ser, como ser

com um devir, como uma possibilidade, uma apropriação de si mesmo. Veja-se a seguinte citação:

A pre-sença se constitui pelo caráter de ser minha, segundo este ou aquele modo de ser. De alguma maneira, sempre já se decidiu de que modo a presença é sempre minha. O ente, em cujo ser, isto é, sendo, está em jogo o próprio ser, relaciona-se e comporta-se com o seu ser, como a sua possibilidade mais própria. A pre-sença é sempre sua possibilidade. Ela não “tem” a possibilidade apenas como uma propriedade simplesmente dada. E é porque a pre-sença é sempre essencialmente sua possibilidade que ela pode, em seu ser, isto é, sendo, “escolher-se”, ganhar-se ou perder-se ou ainda nunca ganhar-se ou só ganhar-se “aparentemente”. A pre-sença só pode perder-se ou ainda não se ter ganho porque, segundo seu modo de ser, ela é uma possibilidade própria, ou seja, é chamada a apropriar-se de si mesma. (Heidegger, 2005, § 9, p.78)

Afirmamos nós, de acordo com o que ficou dito anteriormente, que o ser no mundo, é um fenômeno que se manifesta como unidade, não desligado, em constante dinâmica de autoconstrução ser  $\Leftrightarrow$  mundo (a mundanidade). Sem mundo nada seria; sem ser, o mundo não apareceria. Observe-se o seguinte:

“Mundanidade” é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo. Este, nós o conhecemos como uma determinação existencial da pre-sença. Assim, a mundanidade já é em si mesma um existencial. Quando investigamos ontologicamente o “mundo”, não abandonamos, de forma alguma, o campo temático da analítica da presença. Do ponto de vista ontológico, “mundo” não é determinação de um ente que a pre-sença em sua essência não é. “Mundo” é um caráter da própria pre-sença. Isto não exclui o fato de que o caminho de investigação do fenômeno “mundo” deva seguir os entes intramundanos e seu ser. (Heidegger, 2005, §14, p.105)



Há que referir, que Heidegger começa por questionar a ideia de “mundo”, e como ela é compreendida ontologicamente. Afirma que a ontologia tradicional passou por cima do fenómeno do mundo, e que é necessário uma análise mais profunda para compreender a mundanidade do mundo. Interessam-nos sobretudo para este trabalho, os aspetos do mundo como ser dos entes, e como contexto em que, de fato, o homem se encontra, já que é no mundo que este se determina e se constrói. Este processo deve estar na base da análise ontológica do ser. Veja-se:

De acordo com o que foi dito, o ser-no-mundo não é uma “propriedade” que a pre-sença às vezes apresenta e outras não, como se pudesse ser igualmente com ela ou sem ela. O homem não “é” no sentido de ser e, além disso, ter uma relação com o mundo, o qual por vezes lhe viesse a ser acrescentado. A pre-sença nunca é “primeiro” um ente, por assim dizer, livre de ser-em que, algumas vezes, tem gana de assumir uma “relação” com o mundo. Esse assumir relações com o mundo só é possível porque a pre-sença, sendo-no-mundo, é como é. (Heidegger, 2005, §12, p.95)

Da nossa leitura da ontologia de Heidegger, parece-nos que este faz, claramente, uma crítica ao dualismo sujeito-mundo. O ser não entra no mundo, ele já está imerso nele, como condição existencial fundamental. O mundo não é algo que o homem possa deixar; ele é o seu mundo; não é uma coleção de objetos, mas uma rede de significados, que precede a experiência concreta. É o horizonte de compreensão, que permite aos entes, serem o que são. O transhumanismo, ao considerar a transferência da consciência para sistemas cibernéticos (como o *mind uploading* ou a realidade virtual imersiva) criará, julgamos nós, uma inevitável dissociação entre o *Dasein* e a sua mundanidade.

Um ser suspenso numa simulação cibernética, desenraizado do seu contexto histórico, corporal e intersubjetivo, não será mais *Dasein* no sentido heideggeriano. Será uma abstração que perde o que define o ser: a sua facticidade (a inserção num mundo concreto) e a sua abertura ao sentido. Uma abstração sem mundo real, inserida numa simulação cibernética, transportada para uma suspensão cognitiva criada por sistemas de inteligência artificial, onde os entes se manifestam desenraizados da sua mundanidade, na qual qualquer devir estará condicionado às linhas de código que determinam o seu contexto. Interrogamo-nos sobre o que sobrar do homem, depois desta alteração da

mundanidade. Questionamo-nos se um ser dessubstancializado ainda pode ser considerado humano ou se se torna uma abstração vazia, num mundo construído por algoritmos, controlado por sistemas cibernéticos, no qual a liberdade humana, o projetar-se em possibilidades, está claramente impossibilitado.

## II.2. O ente à mão e o ente simplesmente dado

Heidegger introduz a distinção entre *Zuhandenheit* (situação de estar ou ser à mão) e *Vorhandenheit* (pura perantidade, ou realidade objetiva perante). Esta distinção é fundamental para a análise da relação do ser humano com o mundo, a questão do operacional ou do à mão e, posteriormente, para a sua reflexão sobre a técnica.

Aprofundando os conceitos acima referidos, temos que, o “ente à mão” refere-se aos objetos que são usados no cotidiano e que ganham significado a partir de sua função prática. Esses objetos não são percebidos como coisas isoladas, mas como ferramentas que fazem parte de uma atividade. Por exemplo, um martelo é um “ente à mão” quando o uso para pregar um prego. Não é percebido estritamente como um objeto em si, mas como uma extensão da minha ação de pregar. Este caráter do “ente à mão” compreende-se melhor, quando sabemos que, em Heidegger, a nossa relação primeira com o mundo não é teórica ou contemplativa, mas prática. Relacionamo-nos com os objetos através do uso e, nesse uso, atribuímos-lhes significado. É precisamente a relação de uso com o ente martelo, que lhe permite ser aquilo que é. Completando com as palavras do próprio Heidegger:

O ente que assim vem ao encontro é visualizado pré-tematicamente por um “conhecimento” que, sendo fenomenológico, aspira primordialmente ao ser e, partindo dessa tematização do ser, tematiza igualmente o ente em causa. Essa interpretação fenomenológica não é, pois, um conhecimento de propriedades entitativas dos entes mas uma determinação da estrutura de seu ser. Enquanto investigação do ser, ela realiza, porém, de maneira explícita e autônoma, a compreensão do ser que, desde sempre, está presente e se “aviva” em todo modo de lidar com o ente. O ente fenomenologicamente pré-temático, ou seja, o usado, o que se acha em produção, torna-se acessível ao transferirmo-nos para tais ocupações. (Heidegger, 2005, §15, p.108)

Por outro lado, o “ente simplesmente dado” refere-se aos objetos que são percebidos como coisas isoladas, sem relação com um contexto prático, vistos como meramente presentes, disponíveis para observação ou análise. Se o martelo referido no exemplo anterior, se encontrar partido, sem possibilidade de ser utilizado, será então percebido como um “ente simplesmente dado”, composto de madeira e metal. Perderá a sua função prática, tornando-se um objeto meramente observável.

Ao se lidar com o instrumento no uso, a ocupação subordina-se ao ser para, constitutivo do respetivo instrumento; quanto menos se olhar de fora a coisa martelo, mais se sabe usá-lo, mais originário se torna o relacionamento com ele e mais desentranhado é o modo em que se dá ao encontro naquilo que ele é, ou seja, como instrumento. O próprio martelar é que descobre o “manuseio” específico do martelo. Designamos o ente que vem ao encontro na ocupação, com o termo *instrumento* (Heidegger, 2005, §15, p.110).

Esta diferenciação entre ente-à-mão e ente-simplesmente-dado, torna-se particularmente relevante, quando articulada com a crítica heideggeriana à metafísica tradicional, já por nós anteriormente referida, para a qual todos os objetos se apresentam como “entes simplesmente dados” ignorando-se, assim, a sua relação prática com o mundo, criando-se um fosso entre observador e objeto, em que este perde a possibilidade de sentido.

Por outro lado, na filosofia grega, o conceito de “*technē*” (τέχνη), refere-se ao saber-fazer, à habilidade prática de criar e manipular objetos. Trata-se de produção e ação, identificação dos meios com vista aos fins. Heidegger retorna a este conceito para mostrar como a técnica está enraizada na relação prática e dinâmica do ser humano com o mundo, com o qual se articula e lhe confere sentido (Heidegger, 2008, p.17). Neste aspeto, o transhumanismo parece se alinhar com Heidegger, já que pretende utilizar a tecnologia como forma de alterar a relação do homem com as suas limitações naturais, conforme aquele as encontra no mundo. Superando as limitações biológicas, o transhumanismo está intrinsecamente ligado à ideia de “*technē*”, pois recorre à aplicação prática do conhecimento científico, nos seus diversos aspetos, para transformar a condição humana e o seu devir.

Na realidade, o conceito de “ente à mão”, característico dos instrumentos, prepara o terreno para a crítica de Heidegger à técnica moderna. Enquanto o “ente à mão” representa uma relação prática e significativa com os objetos, utilizando a sua instrumentalidade criativa, com a finalidade de produzir a obra (em Heidegger isto revela-se de forma fundamental, na arte), a técnica moderna representa uma rutura, onde essa relação é substituída por uma visão reducionista, que não descobre nos seres instrumentais do mundo, capacidade de produção de sentido na obra que, desse modo, se torna não significativa. Veja-se como Heidegger define esse significado, que se perde na técnica moderna:

A obra a ser produzida para que (Wozu) se usa, por exemplo, o martelo, a plaina, a agulha, possui, por sua vez, o modo de ser do instrumento. O sapato a ser produzido destina-se a ser calçado (é um instrumento), o relógio confeccionado destina-se à leitura do tempo. A obra que se dá ao encontro, sobretudo, no modo de lidar da ocupação — que está sendo trabalhada — deixa e faz vir também ao encontro, na possibilidade de emprego constitutiva de sua essência, para que (Wozu) ela foi produzida. Por sua vez, a obra encomendada só é, com base em seu uso e na totalidade referencial dos entes, descoberta no uso. (Heidegger, 2005, §15, p.111)

No transhumanismo, a obra produzida, confunde-se com o utilizador da técnica, ou até com o próprio processo instrumental. Enquanto um artesão vê a sua ferramenta como uma extensão da sua habilidade e criatividade, a técnica moderna vê a ferramenta como um recurso a ser otimizado e controlado, possibilitando uma recursividade que torna o artesão em objeto modificado pelo uso do próprio instrumento, e esvazia as ferramentas da sua capacidade de produção de sentido; estas deixam de remeter para uma relação entre o ser e o mundo, passando a ser, achamos nós, uma dobra estéril do ser sobre si mesmo. Estaremos a usar as ferramentas, não para nos relacionarmos com o mundo, mas para nos relacionarmos connosco próprios, alterando o modo fundamentalmente criativo da técnica, segundo Heidegger a concebia. Estamos face a uma “*technē*” que confunde a habilidade com o habilidoso, que resenha o homem como objeto, numa espiral infinita que o descaracteriza ontologicamente.

Reconhecemos que muitos dos desenvolvimentos da técnica, em particular aqueles da medicina, que se destinam a melhorar a condição humana: diagnósticos, medicamentos, vacinas, próteses, etc, são resultado da aplicação técnica, virada para o homem como objeto, modificando-o de algum modo. A linha a partir da qual se descaracteriza o humano, do ponto de vista ontológico, é difícil de traçar e não a saberíamos determinar com precisão. A questão que levantamos, tem a ver com o tipo de exercício tecnológico, a sua finalidade e o resultado produzido. Criar uma vacina ou medicamento, evitando uma doença e prolongando a vida, parece razoável. Retirar o homem à morte, através de uma estratégia exaustiva de substituição de órgãos, ou continuação/replicação da sua função mental, em suportes cibernéticos, já levanta preocupações de ordem ética e ontológica, no que se refere à preservação da abertura ao ser, que define o humano.

Talvez a linha esteja, afinal, não no quanto se altera o homem, mas no como essa alteração afeta a relação deste com a sua finitude, e a sua mortalidade (abaixo desenvolveremos estes conceitos). Assim, não nos parece necessária cautela com tecnologias que preservam ou restauram a condição humana, permitindo que o *Dasein* continue a se relacionar com o ser de modo autêntico, dentro de sua finitude, mas já nos preocupariam as que buscam superar o humano, transformando-o em algo que nega sua essência finita, como projeto ontológico.

### **II.3. A questão da morte, do ser-para-a-morte e da temporalidade**

Para resumir o que até aqui se disse, consideramos que a filosofia de Heidegger, marcada pela sua ontologia fundamental exposta em *Ser e Tempo*, revolucionou a compreensão da existência humana. Como vimos, no cerne desta ontologia encontra-se o conceito de *Dasein*, o único ente para quem o Ser é uma questão. Este *Dasein* não é simplesmente um ser que habita um mundo exterior, mas um “ser-no-mundo”, cuja existência é caracterizada pela temporalidade, pela espacialidade e, crucialmente, pela finitude. É nesta finitude, explicitada na sua forma mais radical pela inevitabilidade da morte, que reside o conceito de “ser-para-a-morte”, e a sua relação com a angústia<sup>15</sup>, a

---

<sup>15</sup> O conceito de angústia em Heidegger, é complexo e surge em diversos contextos da sua obra. Tentaremos nos limitar a uma utilização específica e clara, contextual ao que pretendermos significar.

autenticidade e a temporalidade, demonstrando como a confrontação com a finitude possibilita uma existência genuína.

Assim se vê que a questão da temporalidade do ser torna-se essencial: o ser necessita de tempo para se construir e deve contar com ele. É essa temporalidade do *Dasein*, que constrói a própria contagem do tempo. Assim, o tempo do mundo é um conceito que se refere ao tempo como é entendido na vida cotidiana, como um fluxo contínuo de “agoras”, que se sucedem um após o outro, numa sequência sem fim, recorrente e irreversível. O tempo do mundo é o tempo que é compartilhado por todos, é o tempo que é comum, que é usado para medir a duração das coisas e dos eventos. O tempo do mundo é também chamado de tempo-agora, que mais tarde se torna tempo público, pois é considerado como um tempo que é independente da subjetividade e da consciência individual. É o tempo que é medido por relógios e calendários, e é o tempo que é usado para organizar a vida cotidiana (Heidegger, 2005, §80, pp.234-235).

No entanto, o tempo do mundo não é apenas um conceito objetivo, também está relacionado com a compreensão existencial do *Dasein*. Este existe como cuidado (*Sorge*), como preocupação existencial e ontológica, que se funda na temporalidade, sendo esta mesma temporalidade, a condição de possibilidade do cuidado. A temporalidade é a estrutura que permite ao *Dasein* existir no mundo; é aquilo que lhe permite ter um tempo<sup>16</sup>. Senão vejamos:

Mas o tempo do mundo também é “mais subjetivo” do que qualquer sujeito possível porque, no sentido bem entendido de cura como ser do si mesmo que de fato existe, ele também possibilita esse ser. “O tempo” não é e nunca está simplesmente dado no “sujeito”, nem no “objeto” e nem tampouco “dentro” ou “fora”. O tempo “é” “anterior” a toda subjetividade e objetividade porque constitui a própria possibilidade desse “anterior”. (Heidegger, 2005, §80, p.231)

---

<sup>16</sup> Heidegger distingue entre modos autênticos e inautênticos de existir. O "cuidado" autêntico envolve o reconhecimento e a aceitação da própria finitude e das responsabilidades pessoais. Em contraste, o "cuidado" inautêntico ocorre quando o *Dasein* se perde nas preocupações cotidianas e nas expectativas dos outros, negligenciando a sua própria existência.

Dito isto se compreende que só a morte, como situação limite, possibilita a total apreensão do ser. Só nesse acontecimento cessa o devir do ser, se imobiliza o movimento do poder-ser, no sentido de concretização final do que estiver pendente nele. O *Dasein* é um “ser-para-o-fim”, o que significa que a consciência da morte é uma parte intrínseca da existência humana. A analítica existencial do “ser-para-a-morte” é algo que o *Dasein* experimenta continuamente, minuto a minuto, enquanto vive. Os projetos e planos do *Dasein* são interrompidos pela morte, que representa a anulação da sua existência. Por essa razão, o *Dasein* teme a morte e sente angústia diante da sua inevitabilidade. Na morte, a existência cessa, mas o ser completa-se, o que coloca o *Dasein* face a um dilema irresolúvel – só na ausência do ser, será alcançável a sua completude e total apreensão (já não por si próprio, mas pelo outro) (Pedrosa, 2021, Cap. “O *Dasein* após sua morte e a morte do outro”).

Desse modo se observa, que a angústia desempenha um papel fundamental na revelação do “ser-para-a-morte”. Diferentemente do medo (temor), que se dirige a um objeto específico, a angústia não tem um objeto determinado. Ela é a experiência do nada do mundo, que não se revela em parte alguma; na realidade é o mundo como um todo que se torna estranho e indiferente. Esta estranheza é resultado de uma indeterminação em que o ser se encontra na angústia, ao se deparar com o nada, em lugar nenhum. “O ser-para a morte é, essencialmente, angústia” (Heidegger, 2005, §53, p.50). Nesta experiência, o *Dasein* é confrontado com a sua própria finitude, com a possibilidade da sua aniquilação. A angústia desvela o “ser-para-a-morte”, mostrando a precariedade e a contingência da existência. Esta revelação, no transhumanismo, em lugar de ser aceite e contemplada como motriz para a construção do ser, é rejeitada no paroxismo angustiado da técnica, que tudo nivela ao retirar a inevitabilidade da morte, ou ao pretender adiá-la *sine die*, colocando o corpo num estado de suspensão criogénica, aguardando uma solução técnica final para a morte.

Esquecemos, assim, que a confrontação com a morte, mediada pela angústia, possibilita a autenticidade, não como uma fuga, mas como assunção da sua inevitabilidade. O *Dasein* autêntico vive na luz da finitude, compreendendo que cada momento é precioso e irreversível. Não se apega às coisas do mundo, mas utiliza-as como meios para realizar as suas possibilidades. Assim, a autenticidade, não é um estado permanente, mas uma tarefa constante, um esforço contínuo para se apropriar da sua

própria finitude. No cotidiano, o *Dasein* tende a dissolver-se na impessoalidade<sup>17</sup> do mundo circundante público, ou seja, o mundo tal como é experienciado no cotidiano, em sua familiaridade (Heidegger, 2005, §27, p.179). Vive uma existência inautêntica, ditada pelas normas e expectativas sociais, alienado da sua própria finitude. A morte torna-se impessoal, coisa dos outros, deste ou daquele, dos desconhecidos, ou até, acrescentamos nós, coisa nenhuma no transhumanismo. Assim:

Esse ou aquele, próximo ou distante, “morre”. Desconhecidos “morrem” dia a dia, hora a hora. “A morte” vem ao encontro como um acontecimento conhecido, que ocorre dentro do mundo. Como tal, ela permanece na não-surpresa característica de tudo aquilo que vem ao encontro na quotidianidade. O impessoal também já assegurou uma interpretação para esse acontecimento. O discurso pronunciado ou, no mais das vezes, “difuso” sobre a morte diz o seguinte: algum dia, por fim, também se morre mas, de imediato, não se é atingido pela morte. (Heidegger, 2005, §51, p.35)

Claramente se observa, que o dado objetivo da morte marca uma delimitação ontológica da totalidade do ser. Contudo, a experiência dessa morte faz-se sempre através da morte do outro, nunca da própria morte, por definição inacessível à própria experiência. “A presença dos outros, com a sua totalidade alcançada na morte, também constitui um não-mais-estar-presente, no sentido de não-mais-estar-no-mundo(...)” (Heidegger, 2005, §47, p.18). Na morte do outro, fazemos a experiência da transformação do ente, enquanto ser, no ser simplesmente dado, ainda que não o reduzamos ao estatuto de coisa. Lembremo-nos dos rituais fúnebres, ou da recordação ativa dos mortos, importante para a construção da cultura humana. Desse modo, o “ser-para-a-morte” também tem implicações éticas. Ao compreender a finitude do outro, o ser compreende a sua própria finitude.

Logo, a ética heideggeriana não se baseia em princípios abstratos, mas na compreensão existencial da finitude e da responsabilidade (acima referimos a questão do

---

<sup>17</sup> Para Heidegger, os termos “o impessoal”, “o se”, ou “o eles”, referem-se a um conceito central que descreve o modo inautêntico de existência do *Dasein*, no qual este dissolve no cotidiano, na massa anônima da sociedade, ficando sujeita ao arbítrio dos outros. (Heidegger, 2005, §27, p.179).



cuidado). A morte é uma possibilidade ontológica inevitável que o *Dasein* tem de assumir. A “sua morte é a possibilidade de poder não mais estar presente” (Heidegger, 2005, §50, p.32). O *Dasein* autêntico antecipa a sua própria morte, não no sentido de um conhecimento teórico, mas existencial. Ele vive a sua vida na luz da finitude, compreendendo que cada momento é precioso e irreversível. A antecipação da morte, enquanto possibilidade mais própria, permite ao *Dasein* libertar-se das preocupações quotidianas e das expectativas do “se”, possibilitando uma existência autêntica. De algum modo, no transhumanismo, ao rejeitar a morte, perdemos este potencial libertador, emancipador, gerador de sentido. Afirmamos que, na infinitude do outro, cairemos na inutilidade de uma relação com ele e com o mundo, estaremos confrontados com a nossa própria infinitude sem objetivos. Nada se possibilitará na construção do ser, já que todas as possibilidades estarão sempre acessíveis, de forma infinita. Por outro lado, ao confrontar-se com a finitude, o *Dasein* compreende a sua liberdade e a sua responsabilidade, como formas de se apropriar da sua própria finitude, de escolher o seu próprio “ser-para-a-morte”. Isto é assim referido por Heidegger:

A liberação antecipadora para a própria morte liberta do perder-se nas possibilidades ocasionais, de tal maneira que permite compreender e escolher em sentido próprio as possibilidades fatuais que se antepõem às insuperáveis. A antecipação abre para a existência como extrema possibilidade a tarefa de sua, propriedade, rompendo assim todo e qualquer enrijecimento da existência já alcançada. (...). Livre para as possibilidades mais próprias, determinadas a partir do fim, ou seja, compreendidas como possibilidades finitas, a pre-sença bane o perigo de, assentada em sua compreensão finita da existência, não reconhecer ou mal-interpretar as possibilidades superáveis da existência dos outros, reconduzindo-as para as suas próprias a fim de endossar sua existência fatural mais própria. (Heidegger, 2005, §53, p.48)

Resumindo o que acima foi dito, nos pontos que desejamos sublinhar: o “ser-para-a-morte” é um conceito fundamental na filosofia de Heidegger. Revela a finitude constitutiva do *Dasein* e possibilita uma existência autêntica. A confrontação com a morte, mediada pela angústia, liberta o *Dasein* das preocupações quotidianas e das

expectativas da impessoalidade mundana, permitindo-lhe assumir as rédeas da sua própria existência. A autenticidade não é uma fuga da morte, mas uma assunção da sua inevitabilidade, uma compreensão de que a finitude é a condição de possibilidade da existência humana. O morrer (chegar ao fim), encerra um modo de ser absolutamente insubstituível para o *Dasein* singular e que, de algum modo, corresponde à sua completude como ser-no-mundo, mesmo que essa completude corresponda a um não-ser inevitável. A morte é a possibilidade mais própria do *Dasein*. O ser para essa possibilidade revela-se de modo radical, reinventando o *Dasein* enquanto singularidade. Para Heidegger, sem a morte, o ser humano (o homem, como modo de ser), seria meramente um ente simplesmente dado, como uma pedra, cadeira, ou mesa, um ente, sem profundidade ontológica. O “ser-para-a-morte” não é um conceito negativo, como o transhumanismo considera, ao se querer libertar da morte, mas um apelo para uma vida autêntica, plena de significado e responsabilidade.

#### **II.4. A questão da técnica**

A partir dos anos quarenta a questão da técnica foi abordada por Heidegger em múltiplos textos. Entre eles o mais conhecido é, sem dúvida, a conferência de 1953, “*A questão da técnica*”, na qual oferece uma análise profunda sobre a natureza da técnica, desafiando a visão convencional como mera descrição instrumental da técnica, e mergulha nas suas implicações ontológicas, revelando como ela molda a nossa compreensão do ser.<sup>18</sup> Será, precisamente sobre este texto, que colocaremos a nossa atenção, já que, pensamos nós, nele se resume muito do pensamento do autor, no que se refere à técnica como sentido do ser, na sua relação com o mundo; como perigosa possibilidade da anulação de um conjunto de valores que norteavam a humanidade no sentido do bem viver, anterior ao advento da modernidade técnico-científica.

Heidegger inicia a conferência, sublinhando a importância de questionar a técnica para estabelecer com ela uma relação livre. Esta relação livre não implica rejeitar a técnica, mas sim compreender a sua essência e o seu impacto na nossa existência. Para

---

<sup>18</sup> Ao longo deste texto, não distinguiremos os conceitos de técnica e tecnologia, que usaremos indiferenciadamente. Heidegger não faz essa distinção, pelo menos na conferência *A questão da Técnica*, pelo que também nós não a faremos. Assim, referir-nos-emos a tecnologia, no contexto do discurso sobre o transhumanismo, onde surge com mais frequência, e a técnica, no contexto da filosofia de Heidegger.

ele, a essência de algo não é apenas o que a coisa é, mas como ela persiste e se manifesta ao longo do tempo. Utiliza o termo alemão “*Wesen*”, que tradicionalmente se traduz como essência, mas que interpreta como fazer ser ou condição de possibilidade ontológica.

Argumenta que a técnica, em si, não é equivalente à sua essência. Ilustra isto com a analogia de uma árvore: a essência de árvore não é uma árvore específica, mas aquilo que permeia todas as árvores. Da mesma forma, a essência da técnica não é algo tecnológico em si. Heidegger critica a visão instrumental e antropológica da técnica, que a define apenas como um meio para um fim e uma atividade humana. Afirma que a definição instrumental da técnica é tão extraordinariamente correta que até se aplica à técnica moderna, mas que esta definição não revela a verdadeira essência da técnica (Heidegger, 2008). Assim, sobre as respostas à pergunta “o que é a técnica?”, afirma:

Pertence à técnica a produção e o uso de ferramentas, aparelhos e máquinas, como a ela pertencem estes produtos e utensílios em si mesmos e as necessidades a que eles servem. O conjunto de tudo isto é a técnica. A própria técnica é também um instrumento, em latim *instrumentum*. (Heidegger, 2008, p.11)

Argumenta que a definição tradicional da técnica como meio para um fim, embora factualmente correta, é superficial. Para ele, a essência da técnica moderna reside no *Gestell* (composição), um modo de desencobrimento/(des)ocultamento (*alétheia*) da realidade, que transforma o mundo em reserva permanente (*Bestand*), em matéria-prima disponível para a exploração e o controle. Não se trata apenas de produzir e utilizar ferramentas, mas de uma forma específica de olhar o mundo, que o reduz a um conjunto de recursos a serem otimizados. A técnica não se limita a transformar o mundo físico, mas molda a nossa percepção e relação com o ser. Pretende-se ir além da visão utilitária da técnica, convidando-nos a um mergulho profundo na sua essência.

Distinguem-se dois tipos de técnica: o tipo anterior à Revolução Industrial, que está em harmonia com a natureza, respeitando os seus ritmos e limites, dependentes da natureza, ela própria, e o tipo moderno, que extrai energia acumulada e a transforma em formas não-sensíveis. A distinção entre a técnica antiga e a moderna é crucial. Enquanto a técnica artesanal pré-industrial trabalhava com a natureza, respeitando os seus ritmos e

limites, a técnica moderna desafia-a, extraindo dela a máxima eficiência. Essa mudança não é meramente quantitativa, mas qualitativa, representando uma nova forma de relação com o ser.

A energia eólica, por exemplo, na técnica pré-industrial, era aproveitada pelos moinhos de vento de forma orgânica, sem alterar a essência do vento. Na modernidade, a central hidroelétrica (barragem), por outro lado, aprisiona o rio, transformando-o em fonte de energia controlável, submetendo-o à vontade humana (Heidegger, 2008, p.20). Reconhecidamente, esta última é a abordagem da técnica, na perspectiva transhumanista. Não há preocupação com o objeto da técnica, mas unicamente o objetivo pretendido é tido em consideração. Ainda que se considerem, teoricamente, as inter-relações que o exercício técnico possa originar, na ação indireta com outros objetos ou circunstâncias, o objetivo último é sempre prioritário, com pouca atenção aos efeitos desse exercício.

Este modo limitado da técnica representar o mundo, é também um problema da crítica da estética, ligada à própria crítica da técnica. A técnica moderna não se harmoniza nem complementa a paisagem, perdendo a característica que aproximava os objetos tecnológicos antigos das obras de arte, elementos fundamentais do desencobrimento da verdade.

A vigência da técnica ameaça o desencobrimento e ameaça-o com a possibilidade de tudo o descobrir desaparecer na disposição de tudo apresentar apenas como disponibilidade. O desencobrimento possibilitado pela técnica moderna, vai unicamente no sentido da exploração. Acentua-se, apenas, a necessidade de controle, da apropriação do que aparece no espaço da exploração (Heidegger, 2008, pp.20-22).

Por outro lado, propõe-se que a técnica ( a essência da técnica) deva ser entendida como uma forma de revelação mais profunda, uma maneira através da qual o mundo se mostra aberto ao sentido, moldando a nossa percepção e interação com a realidade, num modo “a que o homem se sente chamado a acontecer, em modos próprios de desencobrimento” (Heidegger, 2008, p.22). Se questionarmos, pois, passo a passo, o que é propriamente a técnica veremos que não é um simples meio. É essa forma de desencobrimento originário, só igualmente possível na arte. Levando isso em conta, abre-se diante de nós, todo um outro âmbito para a referida essência da técnica:

Será, então, que um desencobrimento concedido de modo mais originário, seria capaz de fazer aparecer, pela primeira vez, a força salvadora no meio do perigo que, na idade da técnica, mais encobre do que mostra? (Heidegger, 2008, p.36)

Recusa-se a visão instrumental da técnica, como um conjunto de ferramentas ou instrumentos ao serviço da humanidade, considerada como um meio neutro pelo qual os seres humanos transformam o mundo. Constata-se que essa visão redutora, à qual Heidegger chama “determinação instrumental e antropológica da técnica”, é dominante na imaginação moderna em detrimento de uma visão que a concebe como uma forma de revelação da verdade (Heidegger, 2008, p.12). Essa revelação radical que a técnica poderia propiciar, reduz-se no conceito de *Gestell*, acima referido, a uma técnica que, não sendo apenas instrumental, unicamente desafia a natureza a fornecer energia e recursos, transformando tudo em “reserva de energia” pronta para uso. Esta exploração dá-se e acontece num múltiplo movimento: a energia escondida na natureza é extraída, o extraído vê-se transformado, o transformado, estocado, o estocado, distribuído, o distribuído, reprocessado. Extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos modos de desencobrimento (Heidegger, 2008, p.20).

No *Gestell*, o mundo é visto como um conjunto de recursos, onde tudo, incluindo os seres humanos, é avaliado pelo seu valor utilitário. Esta visão utilitarista pode levar à desumanização e alienação, pois reduz a complexidade e a riqueza da existência a meros cálculos de eficiência e produtividade. No transhumanismo isso torna-se aparente, sobretudo se considerarmos a ligeireza com a qual se consideram utilizar técnicas aplicadas a dimensões tão radicalmente definidoras do homem, como sejam o património genético, ou os processos cognitivos, que se pretendem melhorar. Na realidade, a crítica de Heidegger não se limita à técnica em si, mas à mentalidade que a sustenta. O *Gestell* não é apenas um conjunto de máquinas, de técnica, mas uma forma de pensar, uma estrutura cognitiva que molda a nossa percepção do mundo, que nos aprisiona numa visão redutora da realidade, onde tudo é avaliado pela sua utilidade e rentabilidade. Assim, o autor adverte que o desaparecimento do (des)ocultamento do mundo, papel que a técnica moderna deixou de realizar, acarreta o desaparecimento do próprio ser. A técnica moderna, violenta e possessiva conforme a construímos no presente e a projetamos no futuro, empobrecerá radicalmente o homem na sua capacidade de relação e compreensão

do mundo: a técnica instrumental, como linguagem, promove uma redução do modo de entender o mundo.

Mais ainda se acrescenta, afirmando que a concepção de Heidegger sobre a essência da técnica, sustenta que ela não é simplesmente um resultado da decisão humana individual ou coletiva, mas algo autónomo. O *Gestell* é entendido, de forma mais abrangente, como uma estrutura cognitiva impessoal ou uma vontade impessoal que incita os seres humanos a provocarem o mundo sistematicamente, apossando-se dele instrumentalmente. Esta forma de revelação que desafia e ordena a natureza surge como uma ameaça, pois pode obscurecer outras formas de revelação mais autênticas como, por exemplo, a arte. Heidegger afirma, citando o poeta Friedrich Hölderlin: “Mas onde há perigo, cresce também aquilo que salva.” (Heidegger, 2008, p.37)<sup>19</sup>. A arte, como forma de revelação poética, pode oferecer uma alternativa à “composição” tecnológica. A arte tem o potencial de nos reconectar com formas de revelação que respeitam e preservam a essência do ser, como uma maneira de trazer à luz a verdade, que a técnica moderna, com a sua tendência para o controle e a eficiência, deixou de conseguir.

Contudo, a salvação que Heidegger vislumbra não reside na rejeição da técnica, mas numa nova compreensão da sua essência. Devemos confrontar a mentalidade tecnicista que nos domina e que nos é proposta no transhumanismo, abrindo espaço para outras formas de revelação do ser. A arte, a poesia, o pensamento meditativo e ponderado, podem colaborar para romper com a lógica instrumental e reencontrar o sentido da existência. A “piedade do pensamento”, como Heidegger a chama, é a disposição para questionar, para buscar a verdade além das aparências, para se abrir para o mistério do ser. Veja-se o seguinte:

Quanto mais nos avizinharmos do perigo, com maior clareza começarão a brilhar os caminhos para o que salva, tanto mais questões haveremos de questionar. Pois questionar é a piedade do pensamento. (Heidegger, 2008, p.38)

---

<sup>19</sup> Segundo tradução de João Barrento, da obra de Hölderlin, F. (2024). *Todos os Poemas*. Assírio & Alvim, “Patmos”, versos 3 e 4 da primeira estrofe.

## Capítulo III - Heidegger em Diálogo com o Transhumanismo

### III.1. Um convite para repensar o papel da técnica e o futuro

Se pedíssemos hoje, muito ao gosto do pensamento transhumanista, a uma ferramenta de inteligência artificial, que nos produzisse uma imagem para ilustrar Heidegger em diálogo com um grupo de transhumanistas, obteríamos, muito provavelmente, um pastiche simplificado, de gosto duvidoso, que passamos a descrever:

Como personagens, temos Martin Heidegger, vestindo roupas clássicas, sentado numa cadeira de madeira rústica, recolhida da sua amada Floresta Negra, com um livro aberto nas mãos, sugerindo *Ser e Tempo*. À sua frente um grupo diversificado de transhumanistas modernos, com roupas futuristas e acessórios tecnológicos, como óculos de realidade aumentada, ou implantes visíveis. Alguns estão sentados em cadeiras ergonômicas, de aspeto futurista, outros em pé, interagindo com hologramas ou dispositivos digitais, um deles segurando um tablet com gráficos de ADN e circuitos integrados, simbolizando, talvez, a busca por aprimoramento genético e tecnológico.

O cenário é de um espaço futurista, mas com elementos naturais. Uma sala com paredes de vidro transparente, mostrando no exterior uma paisagem que combina árvores e montanhas com elementos tecnológicos, tais como edifícios futuristas, drones em sobrevoo e hologramas diversos. No centro da sala está uma árvore frondosa, com raízes profundas, símbolo da conexão entre a natureza, a tradição e a modernidade transhumanista. Os seus ramos estendem-se para o teto, onde podemos vislumbrar, de forma tênue, estampados no vidro da abóbada, hologramas e desenhos de circuitos eletrónicos, representando o futuro transhumanista. Numa mesa, entre os interlocutores, encontramos uma mistura de livros e dispositivos tecnológicos como tablets e robôs miniaturizados. Numa das paredes mais afastadas, uma pintura abstrata, de grande dimensão, representando o *Gestell*, com formas que lembram grades ou redes, mas com rachas longitudinais, sugerindo a possibilidade de transcendência. No chão um tapete com padrões que misturam símbolos antigos e códigos binários, sugerindo a interseção entre saberes ancestrais e tecnologias digitais.

Heidegger fala para os presentes, com gestos calmos e expressivos, enquanto os transhumanistas ouvem com curiosidade e ceticismo. Entre eles um holograma mostra uma figura humana evoluindo para uma forma pós-humana, mas perdendo nitidez em

profundidade, como que representando a indefinição e dúvidas éticas e filosóficas sugeridas por essa evolução, ainda pouco definida nos seus contornos.

Esta imagem, apesar de ingênua, captura um momento de diálogo tenso, entre duas visões de mundo que parecem opostas, mas que se podem complementar. Heidegger representa a necessidade de refletir sobre o sentido do ser e os perigos de uma visão puramente técnica da existência, enquanto os transhumanistas simbolizam a ambição humana de transcender as suas limitações através da tecnologia. A árvore no centro da sala sugere que, mesmo num mundo cada vez mais tecnológico, as raízes filosóficas e naturais continuam essenciais para a compreensão do ser e do mundo.

O diálogo entre Heidegger e o transhumanismo, que procuramos aqui estabelecer, não pretende ser uma crítica, ao estilo ludita<sup>20</sup>, do inevitável uso da tecnologia. Não nos parece possível, nem realista, pressupor que o desenvolvimento e adoção de novas tecnologias deva ser detido, decisão para a qual seria impossível obter consenso. Apesar disso, reconhecemos que alinhamos com algum pensamento hodierno quando, não rejeitando a tecnologia por completo, defendemos a sua utilização consciente e sustentável, procurando o bem-estar humano e a preservação do meio ambiente, de forma ética e equitativa. Deverá este diálogo ser, então, um convite para pensarmos modos de integrar a tecnologia nas nossas vidas, preservando aquilo que é essencialmente humano, mas prosseguindo o avanço tecnológico que observamos no presente.

A relação entre a filosofia de Heidegger, em particular a sua ontologia, o entendimento sobre as questões da técnica, e o pensamento transhumanista, nos seus múltiplos aspetos, é certamente complexa e apresenta obstáculos de difícil harmonização. Não pretendemos, para os ultrapassar, fazer um exercício de concordismo, nivelando conceitos, vergando-os segundo uma cómoda conveniência discursiva, que apenas promoveria a sua redução a um absurdo simplificado. Contudo, julgamos ser produtiva a justaposição de ideias, que ajudarão a ler Heidegger, a partir de um olhar só possível nos dias de hoje, bem como trazer luz sobre algum do pensamento transhumanista, demasiado próximo para permitir uma visão alargada, possibilitando assim, colmatar incompletudes,

---

<sup>20</sup> O movimento ludita foi um movimento social de trabalhadores ingleses, no início do século XIX (1811 e 1816), que se revoltaram contra a introdução de máquinas e tecnologias industriais, que consideravam ameaçar os seus empregos e condições de trabalho. Os luditas ficaram conhecidos por destruir máquinas em fábricas têxteis, em protesto contra a exploração e o desemprego causado pela Revolução Industrial.



inquietações, ou simplificações pragmáticas que poderão, mais tarde, conduzir a consequências não antecipadas.

Ao explorar esses elementos, buscamos enriquecer o debate sobre a compreensão da existência humana e a nossa relação com o mundo num contexto hodierno, cada vez mais influenciado pela tecnologia. A filosofia de Heidegger, com o seu foco na autenticidade e na compreensão do ser, oferece uma lente valiosa para examinar os desafios e as oportunidades da vida moderna. Através deste diálogo, esperamos oferecer uma reflexão crítica sobre como podemos viver de maneira autêntica e significativa, respeitando a essência do que significa ser humano. Esta reflexão surge-nos como necessária, na tentativa de evitar o pensamento por rutura, por cancelamento, tão comum nos dias de hoje, onde tudo parece surgir sempre na sequência de algo que desaparece. Qualquer crítica cultural ou análise reflexiva que se resolva prefixando-se com “pós” ganha imediatamente uma profundidade e elegância apelativa, sugerindo que algo está a acontecer porque algo terminou. Novos mundos surgem, afastando o passado como se este fosse insustentável, firmando-nos para além dele, seguros nessa posteridade, e assim seguramente entendêssemos o presente, e antecipássemos o futuro. Como afirma Peter Sloterdijk:

A carreira do prefixo “pós” sugere que, embora coisas chocantes aconteçam, não temos mais uma conceção de história à nossa disposição que permita ao presente se situar no tempo. Como a impressão geral de que a história não tem um roteiro, está se espalhando, avançamos tateando por um terreno processual de ninguém. As realidades desencadeadas parecem não ser, nem comunicáveis nem previsíveis, muito menos a ideia de subsumi-las sob um esquema histórico-filosófico. E nenhum nome de época específico parece se encaixar no presente; nem mesmo conseguimos distinguir claramente épocas e tendências. Temos a impressão de que a própria matéria da realidade está mudando e se evaporando em algo inimaginável. (Sloterdijk, 2020, Cap.5)

O transhumanismo torna-se pós-humanista e pós-moderno, sem que estas distinções nos preocupem. Heidegger parece não ter nada a comunicar ao mundo de hoje,

para o qual não surge apelativamente, como pós-alguma-coisa. Colocamo-nos adiante, num impulso inapelável, sem reflexão, ainda que seja provável que, ao desenvolver-se, o plano transhumanista de evolução para a humanidade, se veja confrontado com efeitos secundários inesperados. Aquilo que parecia ser superação, nas possibilidades de transformação tecnológica, começará progressivamente a ser minado por um conjunto de efeitos insuspeitados, que produzirão retrocessos, ou obstáculos inultrapassáveis.

O otimismo tecnológico do transhumanismo, herdeiro direto do pensamento moderno, ainda que julgando superá-lo num futuro promissor, encontra-se refém dos seus pressupostos, sendo incapaz de prever as impossibilidades com as quais se deparará. O pensamento transhumanista, para além da modernidade, afirma o poder humano, acima de qualquer realidade transformadora do mundo, orientando-se para celebrar as proezas tecnológicas, exaltar a capacidade e o sucesso dos homens de aceder a formas de poder, que lhe permitam o controle das circunstâncias e do mundo. Será que aceitamos isso, sem debate?

### **III.2. Diálogo sobre a questão do ser, da sua finitude e do seu esquecimento**

O afastamento do pensamento de Heidegger ao transhumanismo, aprofunda-se em questões de natureza ontológica e de compreensão do papel da técnica. Como vimos, para Heidegger a técnica moderna representa uma maneira de estruturar o mundo que redefine o próprio sentido do ser. O transhumanismo, ao defender a fusão entre humano e máquina, leva essa ontologia ao extremo, tratando o corpo e a mente como projetos inacabados, passíveis de reconfiguração constante. Essa visão ressoa o conceito de *Gestell*, pois converte a existência num processo perpétuo de otimização, no qual até a morte é interpretada como um defeito técnico a ser superado.

Como exemplo do que se afirmou, poderemos referir a ideia transhumanista do upload da consciência em sistemas computacionais, ilustrativa da redução da subjetividade humana a dados processáveis, a meros “bits” num qualquer suporte físico, algo que Heidegger classificaria como o culminar do *Bestand* – a consciência como stock de informação, como recurso que pode ser mobilizado e transportado entre dispositivos. Esta arrogância de redução e controlo, está denunciada claramente nas seguintes palavras:

A modernidade, como um composto tecno-político, desequilibrou a antiga e familiar balança entre o poder e a impotência humana. Impulsionada por uma mistura de agressividade e otimismo que molda a história, a modernidade nos promete um mundo em que as coisas acontecem conforme o planejado porque as pessoas são capazes de realizar o que desejam – e, se não forem, são capazes e estão dispostas a aprender. Nos tempos modernos, é a vontade de poder do espírito "tudo é possível" que faz o mundo girar. (Sloterdijk, 2020, Cap.1)

Como afirma Max More procurando abrigar-se de algumas críticas, embora firmemente comprometido em melhorar a condição humana e geralmente otimista sobre essa perspectiva, o transhumanismo não pressupõe qualquer crença na inevitabilidade do progresso, ou num futuro livre de perigos e desvantagens. As mesmas tecnologias que podem transformar a natureza humana para melhor também poderão ser usadas de maneiras que, intencionalmente ou não, causem danos diretos ou minem sutilmente as nossas vidas. A preocupação transhumanista com a racionalidade e seu reconhecimento concomitante da incerteza, implicam reconhecer e afastar proactivamente os riscos, além de minimizar os custos (More & Vita-More, 2013).

Se, por um lado, o transhumanismo pode ser visto como uma resposta àquilo a que, na história da filosofia ocidental, Heidegger chamou de “esquecimento do ser” (isto é, a negligência ou o descuido em relação à questão fundamental do ser), já que recupera alguma centralidade do humano, ao buscar transcender os limites do corpo e da própria natureza, de uma forma não limitada pela finitude, pela tragédia da doença, ou o cruel acaso biológico, por outro lado, parece tratar o ser como apenas um objeto, categorizável e definível, sem questionar essa definição de forma profunda, sem acautelar o modo como a técnica moderna aborda o homem e a natureza, como objeto manipulável, alienando-o, e retirando-lhe sentido.

Assim, como já se referiu em capítulo próprio, Heidegger propõe uma retomada da questão do ser como tarefa central da filosofia, através do estudo do *Dasein* (aquele que questiona o ser), até ao reconhecimento da temporalidade (a relação do ser com o tempo), sublinhando uma existência humana, finita e temporal. Esta retomada ontológica questiona o pensamento transhumanista já que, em alguns dos seus aspetos, este promove o desligamento da relação do homem com a temporalidade e a finitude, bem como com a

sua própria presença e identidade no mundo. É que, mais do que a questão do ser em si mesma e as correspondentes respostas que a ontologia se esforça por obter, o transhumanismo modifica o modo como essa questão surge, mudando todo o contexto em que a pergunta se coloca. Será ainda possível, no espaço do pensamento transhumanista, a questão do ser, pelo menos no contexto de uma ontologia filosófica?

De facto, alterando o modo como o mundo é acessido, mudando o modo como a experiência empírica é feita no homem, por aumento tecnológico dos sentidos, por acrescento da mente humana através da hibridação com dispositivos de Inteligência Artificial, criando realidades virtuais apenas acessíveis por meios cibernéticos ou por interfaces cérebro/computador, ou modificando substancialmente a capacidade de interação com o mundo através de modificações corporais diversas, não estaremos a alterar a natureza da interrogação sobre o ser, ou mesmo a inviabilizá-la de forma irreversível? Que ente é esse que se interroga sobre o seu ser? Fará, ainda, sentido essa interrogação?

Mais fundo do que uma análise psicologista, que interroga se a continuidade dos processos mentais, suportando-os, por exemplo, num cérebro cibernético, promoverá um rompimento com o eu anterior e a produção de um diferente eu, o que nos preocupa é a sustentabilidade do ser, perdido numa incapacidade de se reconhecer a si mesmo, sendo. Para além da subjetividade pessoal, do livre arbítrio, da consciência de si mesmo, da capacidade de introspeção, da articulação da linguagem e da estruturação coerente do pensamento, a questão do ser, como Heidegger a propõe é, argumentamos nós, mais fundamental e anterior ao que acabámos de enumerar.

Tudo o que descrevemos como características do homem, serão muito em breve replicáveis num sistema cibernético construído, não humano, completamente funcional. Esse sistema cibernético, saberá auto referenciar-se, agir de forma a preservar a sua integridade estrutural, relacionar-se com o meio e com outros através de interfaces adequadas mas, supomos nós, ainda assim não dirá de si que “é”. Para esse sistema, por mais avançado que seja, a questão do ser será irrelevante. Será um “ente simplesmente dado”, não comparável ao *Dasein*. Do mesmo modo, afirmamos nós, partindo de diferente ponto, ou seja, tomando um ser humano que progressivamente transformamos e alteramos, através da inclusão de componentes artificiais ou modificações genéticas, que substituem ou complementam funções anteriormente existentes, perderemos algures no processo de transformação, a capacidade dessa entidade modificada se interrogar sobre o

próprio ser, caindo no mesmo abismo ontológico anteriormente descrito para o sistema cibernético. Inelutavelmente, estamos convencidos, se anulará (ou nunca se conseguirá) a interrogação fundamental do ser, partindo de um ou outro ponto.

Longe desta nossa preocupação, pensadores transhumanistas, como Ray Kurzweil, e Nick Bostrom, argumentam que a tecnologia é uma extensão natural da evolução humana. Através dela, de forma controlada e antecipável, o homem se construirá a si mesmo, evitando os acasos da biologia. Nas palavras de Bostrom:

Mas não precisas de entender o que penso e sinto. Se apenas tiveres em mente o que é possível dentro do reino humano, tens o suficiente para começar na direção certa, um passo de cada vez. Em nenhum momento encontrarás uma parede de luz ofuscante. Em nenhum momento terás de te lançar sobre um precipício. À medida que avanças, o horizonte recuará. A transformação é profunda, sim, mas pode ser tão gradual quanto o processo que fez crescer o bebé que foste no adulto que pensas ser.

Não podes chegar aqui por qualquer truque de magia ou embuste, ou pelo poder do pensamento desejoso, ou por acrobacias semânticas, meditação, afirmação, encantamento, ou por um ato do parlamento. Não presumo aconselhar-te em questões teológicas ou políticas (por mais decisivas que possam ser). Mas o que te instigo é uma situação física reconfigurada através da tecnologia. (Bostrom, 2020, p.3)

Argumentamos, contudo, que adotando a progressividade passiva que o texto de Bostrom acima citado parece apontar, encontraremos realmente uma parede de luz ofuscante, um precipício, que uma vez ultrapassado, mostrará um ser humano desvirtuado e diluído naquilo que o caracteriza. Esse avanço, progressivo mas insidioso, da reconfiguração transhumanista do homem, conduzirá a uma desconstrução ontológica, que criará um ente já não humano, um estado pós-humano desfigurado, que dificilmente terá, ainda, relação com a humanidade anterior. O seu desligamento com o homem anterior será tal, que não poderá ser descortinado um vínculo de continuidade com este. De algum modo, a incapacidade de acesso ao ser que acima referimos, inevitável neste desligamento, provocará a rotura entre aquilo que o homem foi, e aquilo que encontrará

de si, na reconfiguração pós-humana, promovendo uma inevitável perda de sentido de si próprio.

Outro aspeto a investigar, será aquele que diz respeito à temporalidade. Como sabemos, com Heidegger, o ser necessita reconhecer o seu provir. O “ser-para”, o “poder-ser”, é a forma necessária de conexão com a contemporaneidade, bem como o modo de estar no tempo comum. Essa decisão antecipadora do ser (o estar lançado), necessita que o ser se reconheça na sua possibilidade mais própria. Esse estar sempre a caminho do seu próprio futuro, implica uma continuidade com o modo como o *Dasein* sempre já foi. Nas palavras de Heidegger:

Só é possível assumir o estar-lançado na medida em que a pre-sença por vir possa ser “como já sempre foi”, no sentido mais próprio, isto é, possa ser o seu “vigor de ter sido”. Somente enquanto a presença é no vigor de ter sido é que ela, enquanto porvir, pode vir-a-si de maneira a vir de volta. (...) A pre-sença só pode ser o vigor de ter sido na medida em que é e está por-vir. O vigor de ter sido surge, de certo modo, do provir. (Heidegger, 2005, Cap.65, p.120)

Ora, essa noção de continuidade do *Dasein*, que se constrói no seu poder-ser, no vigor de ter sido, e no seu provir, parece-nos ignorada, demasiado simplificada ou levada a limites imprevisíveis no transhumanismo. Senão vejamos o que nos diz Natasha Vita-More:

Expansão da vida significa aumentar o tempo que uma pessoa está viva e diversificar a matéria na qual uma pessoa existe. Para a vida humana, o tempo é limitado a um único século, e sua matéria está ligada à biologia. Podemos perguntar: quais elementos centrais da vida devem ser expandidos e em que tipo de matéria poderíamos viver? Considerando os elementos centrais da vida, o tempo e a matéria, a expansão da vida se torna uma questão de como regenerar células biológicas, estender a identidade pessoal

e preservar o cérebro, seja através da criogenia, conectomics<sup>21</sup>, ou de transferência para computadores. Considerando seus meios, torna-se então uma questão dos substratos semi-biológicos e não biológicos nos quais poderíamos existir (seja virtual, sintético e/ou computacional), como potencial de uma mente conectiva, que forma poderíamos assumir, e como sustentar nossa espécie humana como um todo. (More & Vita-More, 2013, Cap.7)

Esta existência temporal alargada, conseguida seja por extensão biológica, tecnologia não-biológica, ou meios híbridos, pressupõe a continuidade da vida, mas nada interroga sobre a possibilidade de uma continuidade do ser, atravessando ruturas tremendas nos modos de existência. Tal continuidade não é garantida *a-priori*, e não deve, achamos nós, ser tomado de forma ligeira. No que Vita-More descreve acima, o modo de existir humano no presente alargado, teria muito poucas ligações com o modo anterior, produzindo uma brutal disrupção daquilo que Heidegger refere como o vigor de ter sido, do *Dasein*. Esse “vigor de ter sido”, faz do *Dasein* um ente que não apenas “sai de dentro de si”, mas que manifesta as *ekstases* da temporalidade. O “transporte do ser”, através de meios tão diversos como sejam os biológicos aumentados e geneticamente manipulados, criogenia do corpo, ou a passagem da função mental para dispositivos cibernéticos (*mind upload*), romperá, pensamos nós, a continuidade do modo de ser do homem, bem como a sua relação com o contexto envolvente, ainda que consiga manter uma aparência de continuidade mental ou de identidade. Escutemos Heidegger:

Chamaremos, pois, os fenómenos caracterizados de porvir, vigor de ter sido e atualidade, de *ekstases* da temporalidade. Ela, sobretudo, não é um ente que só sai de dentro de si. Mas a sua essência é temporalização na unidade das *ekstases*. O característico do “tempo” acessível à compreensão vulgar consiste, entre outras coisas, justamente no fato de que, no tempo, o caráter

---

<sup>21</sup> Connectomics é o estudo das conexões (conectomas) no cérebro, criando mapas detalhados das redes neurais. Esses mapas mostram como os neurónios estão interconectados e como essas conexões sustentam funções cerebrais como memória, aprendizagem e consciência. O objetivo principal é criar um mapa completo do cérebro, semelhante ao que o Projeto Genoma fez com o ADN, coletando e analisando dados em larga escala sobre a estrutura e a função das redes neuronais.

*ekstático* da temporalidade originária é nivelado a uma pura sequência de agoras sem começo nem fim. (Heidegger, 2005, §65, p.123)

O nivelamento do tempo a uma sequência de instantes que, tornados acessíveis e manipuláveis pela técnica, supostamente dará ao humano a narração do seu passado, o controle do seu presente e do provir, não acede verdadeiramente à noção profunda da temporalidade do *Dasein*. Para este a temporalidade não é meramente linear, mas “*ekstática*”. O termo “ekstático” vem do grego *ekstasis*, que significa “estar fora de si”. Heidegger usa essa ideia para descrever como o *Dasein* transcende o presente imediato, projetando-se para o futuro e retendo o passado de maneira simultânea e dinâmica.

O *Dasein* existe no tempo de forma projetiva, sempre em relação com as suas possibilidades futuras, com o seu passado e o seu presente. Reconhece-se como aquele que está no mundo, mas também como “o que está sendo no tempo”, com a sua história própria. Interrogamo-nos sobre a possibilidade desta história, num ente alastrado por tempo indefinido, atravessando realidades materiais e relacionais radicalmente diferentes, convertido e transportado sucessivamente entre formatos tecnológicos diversos?

### **III.3. Diálogo sobre a morte, o ser-para-a-morte e o seu desaparecimento**

Qual de nós não se interrogou sobre a sua própria morte? Quem não a teme, não se pergunta o que há para além dela, mesmo que a resposta seja nada? O reconhecimento da nossa mortalidade surge como inevitável, ainda que as estratégias de evitação desse reconhecimento possam ser muitas. Filósofos, poetas, escritores, artistas de múltiplas proveniências sobre ela se debruçaram, com temor, recusa, ou esforço de compreensão e de desvelamento dos seus mistérios. A morte é um tema complexo, que vai além da biologia e envolve dimensões emocionais, sociais e culturais. Enquanto a medicina busca definir, diagnosticar e evitar a morte, a filosofia e a literatura exploram o significado do morrer e seu impacto nas relações humanas. A relação da humanidade com a morte, bem como a consciência da finitude, desde os primórdios até a modernidade, construiu-se em práticas e representações simbólicas: a morte é um tema universal, presente desde os



primeiros rituais funerários, que marcam a hominização, até complexas representações artísticas e literárias ao longo da história.

Na Idade Média, a morte era uma presença familiar e constante, retratada em obras de arte, literatura e rituais públicos. Era vista como uma admoestação para viver dignamente, de acordo com os preceitos religiosos. O Renascimento, apesar de sua ênfase no *carpe diem*, não abandonou esse alerta, mas reinterpreto-o como uma preparação para a morte através da reflexão e das boas obras. Na modernidade, especialmente no século XX, a morte foi progressivamente ocultada e silenciada, tornando-se em algo a esconder. A medicalização da morte, o afastamento das crianças do tema e a crescente prática da cremação são exemplos dessa tendência. Preparar-se para morrer, tanto individualmente quanto coletivamente, saiu do âmbito das preocupações humanas na modernidade, apesar das implicações éticas, sociais e culturais, que tal ocultação traz consigo. Hoje a morte foi afastada de casa, do espaço cotidiano do homem e remetida para o contexto hospitalar, frio e impessoal, onde parece não nos dizer respeito (Walter, 2016, Cap. “Como entendemos a morte: um breve percurso histórico”).

Para ciências como a medicina ou a biologia, a morte é definida como a cessação irreversível das funções vitais, como sejam a circulação, a respiração ou a função cerebral. Historicamente, os médicos gregos associaram a morte ao desaparecimento do “espírito vital” (a alma ou o calor vital). Foi apenas a partir do século XVIII, e principalmente no século XIX, que a medicina voltou a se interessar pela morte, especialmente com o surgimento da medicina legal e a necessidade de certificados de óbito precisos. No século XX, a discussão ganhou novo foco com o conceito de morte cerebral, crucial para transplantes de órgãos, já que é necessário garantir que o dador está realmente morto, antes de serem colhidos os seus órgãos. No entanto, a morte como fato biológico é apenas uma parte da questão. Filósofos, poetas e pensadores têm abordado a morte de maneira mais profunda, focando-se não no evento em si, mas no processo de morrer, criando, por vezes, alguma confusão entre morte (o fato) e morrer (o processo).

A ideia de uma “boa morte” varia conforme as culturas e valores. Durante muitos séculos, uma boa morte significava ter os assuntos em ordem, reconciliar-se com a religião e estar cercado por familiares e orações. A morte súbita era vista como trágica, pois não permitia essa preparação. Manuais como a *ars moriendi* (a arte de morrer) ofereciam conselhos para uma morte digna, enfatizando que a melhor preparação era viver uma vida virtuosa. Hoje, as concepções de uma boa morte variam: para alguns, é uma

morte rápida e sem sofrimento; para outros, é um processo gradual que permita despedidas. Seja qual for a forma como se morre, a morte tem um enorme impacto social e emocional, já que, como seres sociais, os humanos não morrem isoladamente; a sua morte afeta familiares, amigos e a comunidade. Essa interdependência é evidente em expressões como “morreu-me o marido” ou “partiu”, que refletem a dor da perda e a continuidade da relação mesmo após a morte. Esse aspeto social é crucial, pois influencia e determina decisões como o suicídio ou o prolongamento da vida por meio de tratamentos paliativos, muitas vezes motivados pelo desejo de proteger os entes queridos, que deixamos para trás (Walter, 2016, Cap. “A morte, o que é?”).

Este breve enquadramento histórico serviu para nos trazer até junto do pensamento de Heidegger e do transhumanismo. Sob a perspectiva de Heidegger, a morte é vista como um elemento essencial da existência humana, não apenas como o fim biológico da vida. O *Dasein* não cessa de existir, como um animal ou uma planta; a morte é parte intrínseca do seu ser, não um evento accidental. Para ele, a morte é um “existencial”, ou seja, uma característica constitutiva do ser humano. A compreensão da morte revela o verdadeiro sentido da existência: “Ek-sistir” significa transcender-se a si mesmo, avançar em direção ao fim. O homem está inserido no mundo, condição que não escolheu, mas, ao tomar consciência dela, pode assumir o controle da sua vida e direcioná-la através de escolhas diversas. O *Dasein* é um ser em constante projeção, aberto ao mundo e às suas múltiplas possibilidades, sempre em processo de “poder-ser”, definido pela liberdade de enfrentar as suas potencialidades, incluindo a inevitabilidade da morte (Pedrosa, 2021, Cap. “A angústia e o nada”).

Por outro lado, o transhumanismo desvaloriza-a, reduzindo-a à cessação da experiência do mundo, não temida porque não experiencial, em si mesma. Observe-se:

Um equívoco relacionado é a suposição reflexiva de que, porque buscamos superar o envelhecimento biológico e a inevitabilidade da morte, temos medo da morte. Embora alguns transhumanistas – como qualquer outra pessoa – possam temer uma morte dolorosa e prolongada, entendemos que a morte não é algo a ser temido. Ela não é nada. É simplesmente o fim da experiência. O que torna a morte extremamente indesejável não é que seja uma condição má em si mesma, mas que significa o fim de nossa capacidade

de experimentar, criar, explorar, melhorar e viver. (More & Vita-More, 2013, Cap.2)

Desconsiderando ou reduzindo a morte a uma doença a superar, realidade exclusivamente fisiológica e biológica, esvaziada de qualquer outra dimensão, Ray Kurzweil, na obra seminal do transhumanismo, *The Singularity Is Near*, afirma o seguinte, citando Richard Feynman:

É uma das coisas mais notáveis que, em todas as ciências biológicas, não haja nenhuma pista sobre a necessidade da morte. Se dissermos que queremos criar movimento perpétuo, descobrimos leis físicas suficientes para afirmar que isso é absolutamente impossível ou então, que as leis estão erradas. Mas não há nada na biologia, encontrado até agora, que indique a inevitabilidade da morte. Isso sugere-me que a morte não é de forma alguma inevitável, e que é apenas uma questão de tempo até que os biólogos descubram a causa desse problema e que essa terrível doença universal, bem como a temporalidade do corpo humano, sejam curadas. (Kurzweil, 2018, Cap.6)

Por outro lado, em antítese com o transhumanismo, Heidegger entende a morte como um elemento fundamental para compreender a temporalidade. A morte acompanha o ser humano de maneira constante, na vida temporal, na construção da sua história, enquanto a morte está ausente. Nesta perspectiva, destacam-se dois eixos principais de análise: o “ser-para-a-morte” e a “existência autêntica”, conceitos profundamente interligados, já acima referidos. Sendo a morte um fenômeno intrínseco à vida, refletir sobre a morte implica refletir sobre a vida, e vice-versa. Vida e morte estão conectadas de forma indissociável, embora uma exclua a presença da outra. A plena valorização da vida só ocorre quando o ser humano reconhece e aceita sua própria finitude. Para Heidegger, a autenticidade e liberdade humanas residem em abraçar a finitude e a facticidade, aceitando a condição de “ser-para-a-morte”.

Pelo contrário, o transhumanismo busca transcender essas limitações através de meios tecnológicos, procurando a imortalidade ou pós-humanidade, na qual a abolição da morte surge como desejável, como objetivo a alcançar. Segundo o transhumanismo, podemos esperar que a plena realização das revoluções da biotecnologia e da nanotecnologia nos permitam eliminar virtualmente todas as causas médicas de morte. À medida que avançamos para uma existência não biológica, ganharemos os meios de “fazer backup de nós mesmos” (armazenando os padrões essenciais que sustentam nosso conhecimento, habilidades e personalidade), eliminando assim a maioria das causas de morte como as conhecemos (Kurzweil, 2018, Cap.6).

Já acima referimos, que o transhumanismo considera a pessoa como um padrão profundo (uma forma de conhecimento) que se perde quando morre. Tal acontece, por não possuímos ainda, os meios para aceder e fazer backup desse conhecimento. O indivíduo é visto como uma forma única de informação que, uma vez perdida, não pode ser recuperada. Desvaloriza-se a dimensão corpórea, considerando-a uma realidade que necessita ser ultrapassada. Na *Letter From Utopia*, afirma Nick Bostrom:

O teu corpo é uma armadilha mortal. Esta máquina, a menos que avarie primeiro ou se despenhe, vai certamente enferrujar num instante. Terás sorte se chegares a sete décadas. Isso não chega para começar a sério, quanto mais para completar a jornada. O caminho para a maturidade da alma leva mais tempo. Ora, até a vida de uma árvore demora mais!<sup>22</sup>

Na sequência desta redução existencial, torna-se possível propor uma visão para a qual a morte não precisa ser inevitável ou irreversível. Com os avanços em áreas como a inteligência artificial, a biotecnologia, a criogenia e a nanotecnologia, poderíamos, num futuro não tão distante, desenvolver métodos para preservar e até mesmo restaurar a consciência humana. Nesse cenário, a morte biológica não significaria o fim da existência, mas sim uma transição para outra forma de ser, a transição para a experiência não biológica (Kurzweil, 2018, ). Mas que forma de ser poderá ser essa, longe da biologia e

---

<sup>22</sup> Bostrom, N. (2020). *Letter From Utopia*. <https://nickbostrom.com/utopia>. Consultado em 04/05/2025.

das suas inevitabilidades, sem morte previsível. Que experiência poderá ser essa, se a morte, ela própria, fizer realmente parte indissociável do ser?

Compreender-se-á melhor a pertinência da questão acima colocada, lembrando que, para Heidegger, a morte representa uma possibilidade única e fundamental do ser. Entre todas as possibilidades que o *Dasein* enfrenta, a morte é a mais pessoal e profunda, pois afeta diretamente o seu ser. O ser-para-a-morte, enquanto conceito, exige que o *Dasein* se relacione com a morte de maneira que ela se revele como uma possibilidade presente na sua existência. Sendo a morte uma possibilidade intrínseca, a consciência da finitude é essencial à construção ontológica. O *Dasein* existe porque está destinado a morrer, a experimentar a sua própria morte, pois ninguém pode morrer no lugar do outro. A morte é, assim, a possibilidade mais íntima e singular do *Dasein*, um fenómeno que o coloca diante de si mesmo e da sua individualidade. Essa iminência e inevitabilidade faz com que a vida dependa da morte para ganhar um sentido autêntico. A cada momento, o *Dasein* precisa assumir a morte como uma possibilidade que lhe é própria, como possibilidade privilegiada e única. O que está em jogo é o próprio ser-no-mundo para o qual, a morte é a possibilidade radical de deixar de estar presente, pois encerra a existência (Pedrosa, 2021, Cap. “A morte do *Dasein* como fenómeno da vida”).

Faz sentido a honestidade, neste ponto, de colocar a questão sobre, quantos de nós, escolheriam a imortalidade, caso ela fosse possível, em detrimento de uma vida autêntica, com morte no fim. É humano sentir, como Bostrom referiu, que a vida é curta demais para realizar tudo o que desejamos (amor, conhecimento, experiências). Identificamo-nos com a nossa consciência e memórias, sendo aterradora a ideia de as dissipar na morte. É inevitável o medo de desaparecer, do desconhecido, a nostalgia do que amamos e julgamos perdido na morte. Certamente a imortalidade aparece-nos como uma hipótese feliz, cheia de possibilidades de recomeço e reconstrução. A questão que colocamos, ao opor autenticidade e imortalidade, é a de refletir se a existência infinita faz sentido. Apesar da imortalidade parecer atraente, ela poderá, ao retirar-nos o carácter efêmero da vida, retirar também o impulso que nos impele a criar sentido e valor.

Desse modo, ousamos afirmar que o homem não deverá transcender a morte. Se optar por a adiar indefinidamente em termos biológicos, ou, em alternativa, se se reconstruir infinitamente, através da técnica, o encontro com a sua própria morte surgirá como inevitável. Inesperadamente, a morte surgirá, senão como fim físico, pelo menos como desaparecimento da estruturação do ser, como Heidegger a definiu. Esse ser

retirado ao motor fundamental da sua finitude, não encontrará finalidade, sentido de urgência, motivação para a sua existência como presença no mundo. Se não morrer, desaparecerá, dentro de si, sem estrondo evidente, sem morte biológica, nem tecnológica, mas como desagregação da dinâmica ontológica, incapaz da interrogação sobre si mesmo, que define para Heidegger o ser.

Talvez esta outra morte que antecipamos, surja como um processo progressivo de desligamento de si, de desmotivação existencial, de colapso do eu, desse “vigor de ter sido”, do movimento em relação ao seu próprio provir. O que acabámos de descrever, será um novo formato de morte, que não corresponderá, necessariamente, a nenhuma paragem dos mecanismos de suporte da vida, mas surgirá como resolução limite, da inevitável temporalidade do ser.

#### **III.4. Diálogo sobre a técnica como cuidado e a relação com o mundo**

Em *Ser e Tempo*, Heidegger define o Cuidado (*Sorge*), como o modo particular do *Dasein* se ligar à temporalidade, como ser lançado num mundo compartilhado com outros; a dimensão existencial do ser-com-os-outros. O *Dasein* é um ente que se preocupa com o seu próprio ser, mas também com o outro, com o qual se vê em relação. Esta dimensão de relação, continua-se na ação do *Dasein* no mundo, muito em particular no uso da técnica que, na sua forma anterior à modernidade, permitia que o mundo se revelasse na sua dimensão de *physis* (natureza).

Para Heidegger, a filosofia ocidental cria uma visão simplificada do mundo, estruturada e povoada exclusivamente pela dualidade entre sujeito e objeto. Essa forma de organizar a realidade serve como base e fundamento tanto para a metafísica quanto para a ciência, facilitando uma oposição entre o ser e o ente. Nesse cenário de oposições, a metafísica entende a realidade como um objeto a ser dominado pelo sujeito, alinhando-se com a visão científica e matemática do mundo. A técnica, entendida como ferramenta e artefacto distanciado do humano, da sua essência, manifesta essa vontade de controlo, e torna-se alicerce tanto para a ciência quanto para a conceção metafísica do mundo.

Desse modo, ao questionar a separação entre o abstrato e o material e a primazia do primeiro sobre o segundo, típica da epistemologia ocidental, redefine-se a técnica ocidental como “a metafísica da era moderna”. A própria técnica ocidental transforma-se numa expressão metafísica e num sintoma do esquecimento do ser. É justamente contra

essas noções e em busca de revelar uma compreensão não ocidental e não opositiva da técnica que Heidegger considera que os destinos do homem e da técnica estão intrinsecamente ligados e não podem ser separados ou distinguidos (De Felice, 2020, Cap. “A técnica como essência e destino do homem”).

Por outro lado, tratar a técnica como uma forma de cuidado, exigiria uma mudança na nossa relação com ela, passando de uma atitude de dominação para uma atitude de abertura e respeito. Em vez de ver o mundo como um recurso a ser explorado, poderíamos ter uma tecnologia como meio de preservar e revelar a essência das coisas. Biotecnologias regenerativas poderiam ser usadas não para criar super-humanos, mas para restaurar ecossistemas e comunidades, alinhando-se a uma ética do cuidado. Inteligência Artificial poderia ser projetada para ampliar a capacidade de reflexão ética, em vez de substituir a tomada de decisão humana. Sabemos que esta moderação não está completamente afastada da filosofia transhumanista, mas nem sempre é visível para além do pensamento mais imediato e mediatizado, não surgindo como predominante ou eficaz contra os arremedos transformativos do homem e do mundo.

Em contraponto com esta negligência ingênua, o estar no mundo como e com cuidado, traduz-se com particular detalhe em Heidegger, no conceito de ser-no-mundo ou, mais especificamente, ser-com, ou ser-junto ao mundo. Veja-se:

Como existencial, o “ser-junto” ao mundo nunca indica um simplesmente dar-se em conjunto de coisas que ocorrem. Não há nenhuma espécie de “justaposição” de um ente chamado “pre-sença” a um outro ente chamado “mundo”. Por vezes, sem dúvida, costumamos exprimir com os recursos da língua o conjunto de dois entes simplesmente dados dizendo: “a mesa está junto à porta”, “a cadeira toca” a parede”. Rigorosamente, nunca se poderá falar aqui de um “tocar”, não porque sempre se pode constatar, num exame preciso, um espaço entre a cadeira e a parede, mas porque, em princípio, a cadeira não pode tocar a parede mesmo que o espaço entre ambas fosse igual a zero. Para tanto, seria necessário pressupor que a parede viesse ao encontro “da” cadeira. Um ente só poderá tocar um outro ente simplesmente dado dentro do mundo se, por natureza, tiver o modo do serem, se, com sua pre-sença, já se lhe houver sido descoberto um mundo. (Heidegger, 2005, §12, p.93)

Afirmamos que esta noção de proximidade e profunda conexão entre o ser e o mundo, parece afastada das preocupações transhumanistas, quando têm como objetivo principal ampliar as possibilidades de existência para uma futura vida pós-humana, explorando cenários que vão além dos limites atuais da experiência humana. Entre essas aspirações, destaca-se a criação de mundos virtuais complexos e imersivos, onde a consciência poderá habitar e interagir de maneiras completamente novas (More & Vita-More, 2013, Cap.1). Esses ambientes digitais, representam uma redefinição radical do que significa estar no mundo, ou ser-junto ao mundo, segundo o pensamento de Heidegger.

Outra das formas do estar-com, é o estar-com-o-outro. A proposta do transhumanismo, que visa aprimorar as capacidades humanas por meio da tecnologia, coloca uma série de questões complexas sobre a comunicação entre seres humanos alterados tecnologicamente. Essas questões envolvem aspectos éticos, filosóficos, sociais e existenciais que dependerão em muito, do modo como utilizarmos a tecnologia disponível. Se as capacidades cognitivas, emocionais e físicas forem ampliadas ou modificadas por meio de implantes, interfaces cérebro-máquina ou alteração genética, que efeitos traremos para a comunicação entre indivíduos? Haverá ainda uma base comum de experiência que permita a compreensão mútua? Existirá um espaço epistemológico comum, que permita a partilha de conhecimento, quando as possibilidades do que é passível de ser conhecido são tão diferentes?

Além do que se disse, devemos reconhecer que a comunicação humana depende não apenas da troca de informações, mas também da empatia e da capacidade de compartilhar emoções. Se as emoções forem reguladas ou amplificadas artificialmente, que impacto teremos sobre a capacidade de nos conectarmos emocionalmente com os outros? Acresce a isto a possibilidade de apenas uma parte da população poder vir a ter acesso a melhoramentos tecnológicos. Isso criará uma divisão entre “melhorados” e “não melhorados”. Indivíduos com melhoramentos cognitivos podem desenvolver formas de comunicação mais eficientes ou complexas, inacessíveis para aqueles sem tais modificações. Isso poderá levar à fragmentação da linguagem e à criação de “dialetos” tecnológicos, dificultando a comunicação universal. Como será a comunicação entre esses grupos? Haverá risco de exclusão, preconceito ou incompreensão mútua?



Se as emoções, memórias ou pensamentos puderem ser alterados ou amplificados artificialmente, como distinguir o que é genuíno na comunicação? Sendo a comunicação a base das relações sociais, se os aprimoramentos tecnológicos alterarem drasticamente a maneira como as pessoas interagem, que efeitos traremos para instituições como a família, a amizade ou o amor? Haverá espaço para relações genuínas num mundo de corpos e mentes modificados? Que comunicação será possível para entidades mergulhadas numa realidade virtualizada? Que interfaces possibilitarão o diálogo entre mim e o outro? Todas estas questões estão ainda por responder, ou aprofundar.

## Conclusão

Não temos dificuldade em afirmar, que a época em que vivemos, terá de se pronunciar filosoficamente sobre questões que o transhumanismo levanta, com profundas implicações práticas, éticas, políticas e epistemológicas, conforme as temos referido ao longo deste texto. O diálogo entre pensamento filosófico diverso, pode levar a soluções mais robustas, estimular a inovação e a criatividade, produzir novas ideias, abordagens distintas, ajudar a resolver conflitos aparentes entre diferentes correntes de pensamento, revelando diferenças de ênfase ou terminologia, mas não de substância.

O diálogo pode produzir sínteses de ideias, onde diferentes correntes são combinadas para formar novas teorias e correspondentes abordagens práticas, que possibilitem uma progressão ponderada, promovendo um entendimento mais profundo e multifacetado da condição humana. Defendemos que dialogar, não significa forçar o pensamento a um concordismo redutor, ou a um otimismo superficial, que esconda inevitáveis pontos de desacordo, mas que possa conduzir a uma maior coesão no campo filosófico e social, logo a melhores decisões pessoais e políticas.

A ontologia de Martin Heidegger, especialmente a sua reflexão sobre a técnica e a existência humana, pode ser articulada de várias maneiras com as teorias do transhumanismo, apesar de muito os separar. Uma dessas possíveis articulações consiste em olhar o transhumanismo como uma extensão do conceito heideggeriano de técnica, segundo o qual a técnica não é meramente um instrumento neutro que utilizamos para alcançar objetivos práticos mas, antes de tudo, uma forma de revelação do mundo (como vimos no Capítulo II). Ela molda a forma como percebemos e interagimos com a realidade, influenciando a nossa compreensão do ser e da existência.

Nesse sentido, o transhumanismo pode ser visto como uma revolução filosófica, que traz consigo uma expressão radical dessa revelação tecnológica, na medida em que propõe o uso de avanços científicos e técnicos para redefinir os limites da condição humana. Ao ampliar as capacidades físicas, cognitivas e até emocionais do homem, o transhumanismo não apenas transforma a sua relação com o mundo, mas também expande a compreensão do que significa existir. Mas deve fazê-lo ancorado na ética, justiça, sustentabilidade e preservação do sentido da existência, reconhecendo limites, que devem ser acautelados, no passo largo mas cuidadoso que tentará, no redesenho do futuro.

Heidegger enfatiza que a finitude— o fato de nascermos, vivermos e morreremos — é uma característica fundamental da existência humana. Essa finitude, por um lado, confere significado à vida, pois confronta-nos com a temporalidade e a urgência das escolhas. Por outro lado, impõe limites temporais à capacidade de compreender o mundo e a nós mesmos. O transhumanismo, no entanto, propõe uma diferente relação com essa finitude ao sugerir que a tecnologia pode permitir gerir algumas das nossas limitações biológicas. Por meio de avanços como a extensão da expectativa de vida e o aumento das capacidades físicas e mentais, o transhumanismo abre caminho para uma existência que desafia os limites tradicionais da condição humana.

Essa gestão cuidadosa da finitude poderia, em tese, permitir um entendimento mais profundo e abrangente da nossa própria existência e do mundo que nos cerca. Se a técnica, como Heidegger sugere, é uma forma de revelação do mundo, então o transhumanismo pode ser entendido como uma tentativa de ampliar essa revelação, explorando novas possibilidades de existência. Em vez de simplesmente negar a finitude, o transhumanismo pode revelar novas formas de habitar o mundo, integrando a tecnologia na experiência humana, de maneira harmoniosa. Nesse sentido, o desafio seria utilizar a tecnologia não como um instrumento de domínio, mas como uma ferramenta para aprofundar a compreensão do ser e para criar novas formas de coexistência com o mundo e com os outros.

Se, por um lado, o transhumanismo pode ser visto como uma expressão da lógica técnica que Heidegger critica, por outro, ele abre possibilidades para repensar a condição humana em termos mais amplos e transformadores. O diálogo entre essas duas perspectivas convida-nos a refletir sobre como a tecnologia pode ser usada, não apenas para superar limitações, mas também para recuperar uma relação mais autêntica e significativa com o ser e com o mundo, relação que necessitamos reeditar com urgência.

O arremedo adiante, de forma pouco meditada e intempestiva, que o transhumanismo parece, por vezes, querer promover, retirando alguns eleitos a uma condição humana vista como melhorável e ultrapassável, deixando para trás a restante humanidade, condenada a uma decadência pré-anunciada, leva-nos a exigir ponderação e aprofundamento filosófico, social e político, antecipando dificuldades e obstáculos que podem alienar-nos do mundo, de nós mesmos e do nosso futuro. Na ânsia de nos salvarmos da condição humana prevalente, podemos estreitar-nos numa tecnologia moderna composta por um conjunto de ferramentas desarticuladas, não mais uma forma de revelar o mundo e moldar a nossa compreensão do ser, na qual tudo se torna recurso disponível para exploração e manipulação. Heidegger antecipou isto, no conceito de *Gestell* acima discutido. Como solução defendia uma abordagem mais meditativa e poética da existência, em harmonia com a natureza. Defender isto, parece quase ingênuo nos dias de hoje, tal a distância a que nos colocámos destes ideais.

Por último, há que referir o tema da autenticidade. Para Heidegger, viver autenticamente significa confrontar a nossa finitude e mortalidade, encontrar significado nas nossas escolhas e ações individuais, em vez de simplesmente seguir as normas comumente aceites. Pode-se argumentar que o transhumanismo, ao buscar transcender a mortalidade e as limitações humanas, evita essa necessidade de encontrar significado na finitude. Por outro lado, os transhumanistas podem defender que estão efetivamente a desenvolver as possibilidades da existência humana, buscando criar um significado e um propósito que vão além das limitações biológicas atuais. Algumas formas de transhumanismo antecipam mesmo uma futura “pós-humanidade” na qual o homem, através da tecnologia, se torna algo fundamentalmente diferente, transcendendo completamente a sua forma atual. Isso pode envolver a criação de superinteligências artificiais, a fusão da biologia com a tecnologia, ou a migração da consciência humana para suportes não biológicos. Contudo, julgamos nós, na perspetiva de Heidegger, isso representaria uma perda ou abandono do que significa ser humano, em vez de uma verdadeira compreensão ou realização da sua essência.

Estamos em crer que, embora as máquinas possam espelhar as características dos seres humanos e superá-los em inteligência, capacidades físicas, cognitivas, e até emocionais, elas nunca serão capazes de experienciar ou expressar o ser, como Heidegger o definiu. Por este motivo, fundi-las com o homem, numa evolução humana híbrida, produzirá progressivamente uma alienação do que é, verdadeiramente humano. Oferecer

a possibilidade de superar a finitude, estendendo radicalmente a expectativa de vida, ou até alcançar a imortalidade através da tecnologia, necessitará, a nosso ver, de um entendimento mais profundo da própria existência e dos seus fundamentos ontológicos, recusando eventualmente, algumas possibilidades tecnológicas. A própria realidade imporá, julgamos nós, limitações não antecipadas, que não serão de origem técnica, mas sim resultado de limites ontológicos, em particular aqueles referidos por Heidegger.

A mudança será inevitável e benéfica em determinados aspetos, surgindo como consequência de avanços tecnológicos que fazem sentido, se forem utilizados na prossecução de uma noção de bem comum. O transhumanismo deverá antecipar um futuro melhorado, nos aspetos em que a humanidade falhou, e não teremos dificuldade em encontrar alguns desses aspetos. Evitando tornar-se numa hipertrofia tecnológica, poderá perspetivar um humanismo melhorado, nos planos éticos, filosóficos e sobretudo político.

Contudo, o progresso tecnológico a considerar nesse processo, não deverá ser aceite sem discussão pública, e eventual adequação aos objetivos definidos pelo próprio homem. A necessidade de compreender, gerir e controlar esta inapelável evolução que a tecnologia propicia, estará no nosso futuro imediato, e é já uma necessidade para o pensamento filosófico, como ferramenta interpretativa e atuante no mundo.

Temos de desafiar otimismo ingénuo sobre a tecnologia como solução para a condição humana, alertar para a perda do sentido existencial em mundos artificiais, oferecer uma base filosófica sólida para criticar visões reducionistas da mente e da realidade. As conclusões que a filosofia nos permita alcançar, não podem ser só teóricas, tem de ter impacto direto no modo como vivemos, gerando debates sobre a privacidade, a autonomia, e o futuro da democracia em sociedades tecnocráticas. Necessitamos de uma regulação global que permita uma governança internacional, que coloque em primeiro plano um princípio de precaução e não um feroz capitalismo desregulado, e acenda a chama orientadora de um humanismo crítico, que nos conduza a avançar com ponderação e sapiência.

Em última instância, pensar estes temas, não é apenas um exercício académico, mas deverá ser uma chamada de atenção sobre os perigos de esquecermos o que nos torna humanos num mundo cada vez mais dominado pela técnica.

## Bibliografia

- Barrat, J. (2013). *Our Final Invention: Artificial Intelligence and the End of the Human Era*. St. Martin's Press.
- Bostrom, N. (2003). *The Transhumanist FAQ – A General Introduction*. Oxford University. <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>
- Bostrom, N. (2005). “Transhumanist values”. *Journal of Philosophical Research*, 30, 3-14. [https://www.pdcnet.org/jpr/content/jpr\\_2005\\_0030Supplement\\_0003\\_0014](https://www.pdcnet.org/jpr/content/jpr_2005_0030Supplement_0003_0014)
- Bostrom, N. (2005). *A History of Transhumanist Thought*. Oxford University Press.
- Bostrom, N. (2014). *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies* [Versão Kobo]. Oxford University Press.
- Bostrom, N. (2020). *Letter from Utopia*. <https://nickbostrom.com/utopia>
- De Felice, M. (2020). *Martin Heidegger: A questão da Técnica* [Versão Kobo]. Edições Paulus.
- Fukuyama, F. (2002). *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution* [Versão Kobo]. Profile Books.
- Habermas, J. (2003). *The Future of Human Nature*. Polity Press.
- Harari, Y. N. (2020). *Homo Deus: História Breve do Amanhã* [Versão Kobo]. Edições Elsinore.
- Heidegger, M. (2005). *Ser e Tempo (Parte 1)*. Editora Vozes.
- Heidegger, M. (2005). *Ser e Tempo (Parte 2)*. Editora Vozes.
- Heidegger, M. (2008). *Ensaio e Conferências*. Editora Vozes.
- Huberman, J. (2021). *Transhumanism: From Ancestors to Avatars* [Versão Kobo]. Cambridge University Press.
- Jonas, H. (2006). *O princípio responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Edições Contraponto.
- Kurzweil, R. (2000). *The age of spiritual machines: When computers exceed human intelligence*. Penguin Group.
- Kurzweil, R. (2018). *A singularidade está próxima: Quando os humanos transcendem a biologia* [Versão Kobo]. Editora Iluminuras.
- Leonhard, G. (2016). *Technology vs. humanity: The coming clash between man and machine*. The Futures Agency Edition.

Maia, J. J. M. (2017). *Transhumanismo e pós-humanismo: Descodificação política de uma problemática contemporânea*. Universidade de Coimbra. <https://estudogeral.uc.pt/bitstream/10316/80671/1/Transumanismo%20e%20pos%20humanismo.pdf>

More, M., & Vita-More, N. (2013). *The transhumanist reader*. Wiley-Blackwell.

Nunes, B. (2010). *Heidegger & Ser e Tempo* [Versão Kobo]. Jorge Zahar Editor.

Pedrosa, R. (2021). *Morte, morte? Na perspectiva da filosofia heideggeriana* [Versão Kobo]. Lisbon International Press.

Schüssler, A. E., & Balistreri, M. (2024). *Metahumanism, Euro-transhumanism and Sorgner philosophy: Technology, ethics, art*. Trivent Publishing.

Sloterdijk, P. (2020). *Infinite mobilization* [Versão Kobo]. Polity Press.

Vallor, S. (2016). *Technology and the virtues: A philosophical guide to a future worth wanting*. Oxford University Press.

Walter, O. (2016). *Sobre a morte e o morrer* [Versão Kobo]. Fundação Francisco Manuel dos Santos.