



## **ENTRE DEUSES E BESTAS: HEIDEGGER, SLOTERDIJK E OS PARADOXOS DO HUMANISMO**

**Maurício Fernando Pitta**  
**Doutorando em Filosofia pela UFPR**

**RESUMO:** Com passar do século XX, o conceito de humanismo perdeu forças em virtude das diversas calamidades que evidenciaram seus paradoxos. Diante disso, um ano após o fim da Segunda Guerra Mundial, Martin Heidegger respondeu uma carta do teórico Jean Beaufret a respeito da necessidade de se manter ou não o termo “humanismo”. Em 1999, Peter Sloterdijk pronunciou uma conferência que consistia em uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. Ambos se amparam nos paradoxos que subjazem o conceito, mas suas teses tem implicações diversas. Considerando tal divergência, este artigo tem por objetivo articular as duas respostas, inserindo-as em seus contextos e evidenciando em que pontos elas se confrontam e quais posturas elas implicam. Para isso, nos é necessário primeiro a colocação do texto de Heidegger em seu contexto e, posteriormente, a abordagem da conferência de Sloterdijk, parte em que se evidenciará o aporte crítico desse último frente a algumas das principais teses heideggerianas, como a recusa à noção de pastoreio e a necessidade de se abordar o problema ontológico do humano a partir da perspectiva antropológica da domesticação do homem pelo homem.

**PALAVRAS-CHAVE:** Animalidade, Antropologia, Humanismo, Metafísica, Ontologia.

**RÉSUMÉ:** Au cours XXe siècle, le concept d’Humanisme a perdu des forces en raison des diverses catastrophes qui ont montré ses paradoxes. Par conséquent, une année après le bout de la Seconde Guerre Mondiale, Martin Heidegger a répondu une lettre de Jean Beaufret sur le besoin de garder ou pas le terme « Humanisme ». En 1999, Peter Sloterdijk a prononcé une conférence qui consistait par une réponse à la lettre de Heidegger sur l’Humanisme. Les deux se soutiennent sur les paradoxes qui sous-tendent le concept, mais ses thèses ont différentes implications. En considérant telle divergence, cette article a pour but l’articulation de les deux réponses, y en insérant dans leurs contextes et y en mettant en quelles points ils sont confrontés et quelles postures ils impliquent. Pour cela, c’est nécessaire, en premier, la colocation de le texte de Heidegger en son contexte et, postérieurement, une approche de la conférence de Sloterdijk, section dans laquelle se manifestera la contribution critique de ce dernier contre quelqu’uns de les principaux thèses heideggeriens, comme le refus de la notion de pâturage et le besoin de s’aborder le problème ontologique de l’humain à partir de la perspective anthropologique de la domestication de l’homme par l’homme.

**MOTS-CLÉS:** Animalité, Anthropologie, Humanisme, Métaphysique, Ontologie.

Há ainda sentido para o uso do termo “humanismo”? Podemos proclamarmo-nos humanistas após as atrocidades, contra o homem em nome do Homem, cometidas no decorrer do século XX, e ainda hoje vislumbradas como assuntos jornalísticos do cotidiano fugaz? Não é patente a coexistência das odes humanistas — liberdade, igualdade, fraternidade; Deus, família, pátria — e os campos de concentração na Polônia, a corrente de extermínio em Ruanda ou o cerceamento de direitos civis nas ditaduras latino-americanas? Questões como essas passaram a fazer parte do arcabouço de problemas do ser humano desde os idos da Segunda Guerra Mundial, com a culminação de um processo globalizatório que fez do grande mundo, uma pequena bola de bilhar, e que mostrou os paradoxos monstruosos no cerne mesmo das pátrias iluminadas do desenvolvimento industrial e do esclarecimento filosófico, movimentos ditos “humanistas”. Como não reconhecer, após o colapso do regime nazista e a exposição dos pontos cegos do ser humano, de sua “banalidade do mal” (ARENDDT, 1999), que é necessário um aporte crítico à valorização do Homem, do *anthropos* grego e filosófico, daquele que forma mundo e que transforma a natureza, subjugando o todo à sua capacidade teórico-prática e às suas necessidades de transcendência?

Nesse caminho, mas por vias e em tempos diversos, caminharam os filósofos Martin Heidegger e Peter Sloterdijk — polêmicos “detratores do humanismo”, mas que, do fundo do abismo, conseguiram vislumbrar suas rachaduras. Entre eles e suas conhecidas obras, *Carta sobre o humanismo* (HEIDEGGER, 1976a) e *Regras para o parque humano* (SLOTERDIJK, 2014), há uma dinâmica de resposta e de réplica, na qual, a despeito das diversas soluções, permanece, de fundo, a mesma questão: o que é o humanismo? Qual a essência do humanismo quando, de fato, as respostas usuais sobre o desenvolvimento do Homem e sobre a transformação do real já não têm mais sentido? O subtítulo do texto de Sloterdijk, “uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo”, atesta essa réplica contemporânea a um texto do meio do século passado. Mas *qual a necessidade* de tal réplica? *Em que ponto* Sloterdijk se distancia de Heidegger, e *em que consiste* tal distanciamento, tendo em vista que eles pressupõem o mesmo, a saber, os paradoxos latentes do humanismo esclarecido? Este artigo tem por objetivo, diante dessa questão, articular as respostas dadas nas exposições das duas obras, inseridas em seus contextos, evidenciando em que pontos as duas respostas se confrontam e qual postura, prática e filosófica, cada uma acaba por implicar. Para isso, nos é necessário primeiro a colocação do texto de Heidegger em seu contexto e, posteriormente, a abordagem da conferência de Sloterdijk, parte em que se evidenciará o

aporte crítico desse último frente a algumas das principais teses heideggerianas.

### 1. Heidegger, humanismo e pastoreio

A famosa *Carta sobre o humanismo* (HEIDEGGER, 1976a, p. 313-364), um marco do pensamento tardio de Heidegger, fora enviada pelo filósofo ao intelectual francês Jean Beaufret em outubro de 1946, no início de uma frutífera amizade em um contexto que se estende, também, à recepção de Heidegger na França do pós-guerra. Também é da mesma época a *opera magna* do filósofo existencialista Jean-Paul Sartre para a fenomenologia existencial francesa, *O ser e o nada*, de 1943, influenciada por Husserl e Heidegger. Sartre foi quem, aliás, no ano anterior ao da carta endereçada a Beaufret, próximo ao fim da Segunda Guerra Mundial, apresentara uma palestra intitulada *O existencialismo é um humanismo* (SARTRE, 2009, p. 616-639). Nela, o autor colocava-se presumivelmente junto ao pensador alemão como precursor de um “humanismo existencialista e ateu” em que a ação, o sujeito e a liberdade apareciam como valores centrais e fundamentais. Em parte, a carta do filósofo alemão era uma contraposição à interpretação sartreana de sua obra, interpretação essa que deslocava a noção da existência para o terreno da subjetividade cartesiana e husserliana e da tradição escolástica. Porém, mais fundamentalmente, a carta de Heidegger, que tinha por mote central a tese de que o próprio do humano, seu *humanitas* mais originário, seria habitar a linguagem, em seu cultivo, visava responder à questão posta pelo erudito francês, próxima àquela que colocamos no início deste artigo: “*como dar novamente um sentido à palavra ‘Humanismo’?*” (BEAUFRET *apud* HEIDEGGER, 1976a, p. 315, trad. nossa). A questão estava no horizonte da articulação, almejada por Beaufret, entre ética e ontologia nos tempos escabrosos do fim da Segunda Guerra Mundial, após a destruição de qualquer ideal humanista pelo campo de concentração e pela bomba de fissão nuclear.

De início, é curiosa a época de escrita da carta, ainda mais ao considerarmos o vínculo explícito de Heidegger com o movimento Nacional-Socialista alemão, concretizado dez anos antes da carta ao assumir a reitoria da Universidade de Freiburg após o início do governo hitlerista. O pensador do ser se via, junto a sua pátria, em um momento de descrédito, no início das conjecturas que ficaram conhecidas como *l'affaire Heidegger* (“o caso Heidegger”). Assim, para ele, a pergunta sobre a possibilidade de reaver sentido ao humanismo após a deflagração violenta de sua inoperância no registro consagrado da tradição é inócua. Intensificado pelo Esclarecimento, que tinha na valorização demasiada da razão, da liberdade, da subjetividade humanas e de sua formação a chave do progresso da humanidade

rumo a consumação de sua própria natureza e do predomínio frente à natureza em geral, o humanismo não mais se sustentava após os eventos do século passado. “[...] não é flagrante o suficiente”, questiona Heidegger, “o desastre que todo título desse tipo ainda provoca” (1976a, p. 315, trad. nossa), todos esses “-ismos” (*ibid.* trad. nossa) partilhados pela opinião pública, pelo massa impessoal, que reduzem a totalidade do ser a valor a ser consumido, recurso disposto na dinâmica operativa do esvaziamento de tudo a dados vazios? O próprio do humano, para Heidegger, é reduzido a mais um “-ismo” com o “humanismo”, e a questão de sua validade torna-se aporia sem sentido se pensada no registro da tradição que, junto à morte de Deus nietzscheana, atingiu seu acabamento na banalidade da guerra.<sup>1</sup>

Que registro é esse que Heidegger busca invalidar, ao menos como mais essencial e digno de ser pensado a fundo? O registro do humanismo clássico, já exaurido, se confunde com aquele da própria “história do esquecimento do ser”, ou seja, com o da metafísica. Se a metafísica concebe desde sempre o ser em sua evidência apodítica e veladora de ser ente, substância perene e primeiro motor, tendo a morte de Deus como horizonte de seu ocaso no predomínio do puro ente no devir, também o humano é pressuposto antes de tudo na dignidade “essencial” (leia-se aqui “substancial”) do “animal racional” de Aristóteles, declinado à animalidade domada pela *ratio*, pensado como imagem e semelhança do ente Supremo, transmutado em subjetividade volitiva afirmadora de si no pensamento e, por fim, reduzido definitivamente ao “animal trabalhador” (HEIDEGGER, 2000, p. 70, trad. nossa), um “aquém-do-homem” complementar ao além-da-homem nietzscheano, no qual se opera, em paralelo, algo que poderíamos chamar livremente de “morte do Homem”. Consumidor, funcionário, recurso humano, mão de obra da indústria e condenado do campo de concentração são, nesse sentido, tipologias do mesmo humanismo.

---

<sup>1</sup> Diante a escrita deste texto, três anos posteriores à publicação dos primeiros números dos *Cadernos negros*, sob o título de *Considerações*, escritos de 1931 a 1941 e editados por Peter Trawny, não é possível escapar a uma ponderação, mesmo que breve, a respeito de tais escritos, em que aparecem passagens, ligadas ao envolvimento de Heidegger com o nazismo, de expresso antissemitismo (ainda que de uma perspectiva onto-histórica), em que o pensador discorre acerca de um “Judaísmo mundial” (*Weltjudentum*) e sua ligação com o desenraizamento e a maquinação (*Machenschaft*) que, anos depois, ficaria conhecida com a alcunha conceitual de *Gestell*. A discussão, que deu, no início deste século, novo ensejo ao *affaire Heidegger*, se concentra sobretudo nas polêmicas questões de *se* e *de que forma* os apontamentos pessoais do filósofo de Meßkirch em seus cadernos de anotação influenciam na estrutura mesma de seu pensamento filosófico. Diante da precocidade da publicação, da qual não podemos ter sequer distanciamento crítico o suficiente, e contando com a restrição de nosso recorte teórico, adotamos uma postura semelhante à que Malpas expressou na coletânea citada (cf. 2016 p. 3-22), quem, apesar de reconhecer as falhas pessoais de Heidegger e certa influência mútua entre sua vida e sua filosofia entre as décadas de 20 e 30, não deixa de ver que, nas transformações que sua ontologia sofreu ao longo da obra heideggeriana, mostra-se uma articulação que tende a lançar o pensador, a partir da segunda metade da década de quarenta, contra o próprio antissemitismo ontológico expresso nos *Cadernos*.

É simples perceber que Heidegger, para quem a essência do humano está mais próxima dos deuses ausentes que do vivente em geral, não faz apologia da bestialidade, da inumanidade e da barbárie. Antes, ambas as facetas — o erudito iluminista e o animal trabalhador — configuram direito e avesso da mesma moeda, e demonstram a metafísica da qual ele é avesso. Por isso, o pensador busca, nessa carta, tomar distância de seu contemporâneo existencialista, para quem o projeto de investigação existencial do humano não pode senão constituir uma afirmação do humanismo ambivalente.

De início, em uma leitura introdutória e desavisada, poderia parecer evidente que a doutrina de Sartre é uma forma de atualização do projeto analítico-existencial de *Ser e tempo*, e que a dissidência heideggeriana não seria mais do que um conflito intelectual. Na conferência de 45 (cf. SARTRE, 2009), o filósofo francês afirma que o ser humano é um projeto de si amparado no nada e que, a todo momento, tem de se escolher, se fazer, se lançando a um mundo no qual, já de início, foi gratuitamente jogado, na falta de sentido da inexistência de Deus ou qualquer tipo de assistência prévia e fundamento transcendente. Assim, “existindo” (ou melhor, “subsistindo”) sem propósito antes de ter alguma determinação essencial, o humano tem o fardo irremediável de decidir e, assim, está condenado a uma liberdade inalienável que o angustia (cf. *ibid.* p. 624). A fim de evitar a angústia, o humano foge de sua liberdade e, por um mecanismo de má-fé (cf. *ibid.* p. 635-636), destitui-se da responsabilidade por suas decisões, designando suas decisões e o fardo que as acompanha ao mundo e caindo na inautenticidade — versão sartreana da impropriedade heideggeriana. A única forma de garantir a autenticidade própria do humano seria assumindo a tortuosa liberdade da qual, na verdade, nunca se escapou, pela constituição inerente desse ente que nós somos de ser livre e ter de se escolher e, com isso, escolher a humanidade inteira, sempre e a cada momento. Portanto, a autenticidade, cujo custo é oneroso, é sempre fruto, para Sartre, da afirmação do sujeito, “eu”, como fundamento em sua liberdade da vontade radical (cf. *ibid.* p. 631).

É essa afirmação da subjetividade cartesiana como fundamento da filosofia de Sartre que afasta, definitivamente, os dois autores. *Ser e tempo* por si só já fora a tentativa de confrontar o fundamento do *ego cogito* e pensar o ser (*sum*) do *cogito ergo sum* a partir da condição primária de ser-no-mundo. A liberdade visada pelo filósofo francês, ao contrário, afirma-se na subjetividade fundamental em sua volição primária no poder projetivo de decisão do indivíduo. Escolhendo seu projeto, o sujeito livre, que existe sem determinação absoluta, cria para si uma determinação e essência.

“*A existência precede a essência*” (SARTRE, p. 618, grifo nosso). Heidegger já não havia dito, em dado momento de *Ser e tempo*, que “*a ‘essência’ do Dasein reside em sua existência*” (HEIDEGGER, 2012, p. 42, trad. nossa)? Mas os termos possuem sentidos diversos nas duas frases. Sartre interpreta essência e existência no sentido tradicional, enquanto atualidade (*actualitas*) como realidade efetiva (*Wirklichkeit*) (*existentia*) e substância (*essentia*) (cf. *id.* 1976a, p. 328). Assim, o humano subsiste como, na linguagem heideggeriana, um ente simplesmente presente, ao alcance da mão (*vorhandene*), objeto disponível e abstraído de sua situação, mas ainda diferenciado, porque sem essência, para só depois, então, se definir enquanto uma substância. Segundo Heidegger, Sartre somente inverte Platão, para quem a essência (*eidos*), aspecto sempre presente, precede a existência efetiva da multiplicidade. A inversão não deixa de preservar os sentidos e não põe o ser e a ontologia em questão, ontologia que, desde o deslocamento na essência da verdade platônico, determinou a história da metafísica ocidental como um todo (cf. *ibid.* p. 325). Dessa forma, assim como Descartes, que apesar de sua dúvida metódica, é devedor da tradição escolástica, pressupondo o ser como ente, a essência como substância e a existência como realidade efetiva, Sartre — em parte cartesiano e husserliano —, leva isso ao extremo da liberdade radical do *ego cogito* esvaziado, que tem de se preencher pela decisão voluntária.

Por isso, Sartre pode afirmar, contra qualquer crença em um fundamento extra-humano, que “[...] estamos em um plano em que existem apenas homens” (2009, p. 623). Para Heidegger, por outro lado, “[...] estamos sobre um plano onde se dá [*il y a*]<sup>2</sup> principalmente o ser” (1976a, p. 334, trad. nossa), sendo que “ser” e “plano” são o mesmo: o ser se dá (*il y a*) pelo próprio ser, pelo próprio plano, dispondo o humano sobre esse plano. Assim, essência do humano em sua existência é, em Heidegger, a proveniência do ser que joga o humano na ek-sistência, isto é, na morada extática no plano do ser (cf. *id.* 1976a, p. 330-331). É como *Da-sein*, “ser-aí”, que o humano assume a tarefa de pastorear o ser, e é no pastoreio do ser, isto é, do plano ou do lugar onde habita o homem, que vigora, para Heidegger, o mais alto da dignidade humana, aquilo que nos permite falar de humano e, seguindo os ensejos de Beaufret, dar novo senso ao “humanismo”.

Portanto, ao expor a falência do humanismo enquanto metafísica, Heidegger não advoga pelo inumano e não beira ao vazio do niilismo. Muito pelo contrário: o filósofo

---

<sup>2</sup> Estamos seguindo, aqui, a orientação do próprio Heidegger (cf. 1976b, p. 326), para quem tanto a frase “*es gibt*” quanto “*il y a*”, comumente traduzidos no português por “há”, “existe”, podem ser lidos, sob o crivo da tradução brasileira (*id.* 2008), como “dá-se”, sendo que o ser é quem *se dá* — onde “dar” traduz literalmente o verbo *geben* alemão, conjugado na terceira pessoa neutra do singular, “*es*” (“ele”, “se”).

assume que a dignidade do *humanitas* e, portanto, o cerne do humanismo em seu sentido fundamental reside, antes, na humildade originária do humano em sua condição de “pastor [Hirt] do ser” (HEIDEGGER, 1976a, p. 331, trad. nossa). O humanismo, se quer reaver seu sentido, precisa assumir a tarefa do pastoreio, isto é, da escuta e da guarda da casa da linguagem, ouvir seus apelos e aguardar sua invocação. O *pastoreio* seria o “humanismo” em seu sentido mais fundamental. Nessa condição reside o mais essencial, no sentido heideggeriano do termo, do humano, isto é, seu *humanitas* enquanto existência histórica no interior da instância da linguagem, e a possibilidade hölderliniana de recondução “para o âmbito do despontar da salvação.” (*ibid.* p. 359, trad. nossa)

A postura do pastoreio, relacionada aos temas da salvação e do sagrado e que lembra, ainda que nela não se reduza, uma postura de renúncia e desamparo frente à fraqueza do ser humano e de sua decadência histórica e moral, é sintomática para o período de correspondência entre Heidegger e Beaufret, posterior à derrota da Alemanha na Segunda Guerra Mundial. Como aludido há pouco, o envolvimento de Heidegger com o nazismo em abril de 1933, ano da ascensão do partido ao poder e do fim da República de Weimar, na época em que assumiu a reitoria da Universidade de Freiburg, levou o filósofo ao descrédito. Nesse contexto, notável foi a persistência e, inclusive, a intensificação da temática da “salvação”, cara ao povo alemão em meio à crise (cf. RICHARD, 1988; THALMANN, 1988), na carta, escrita por Heidegger um ano após a derrocada do império nazista, em que a esperança na salvação proveniente do *Führer* já se mostrava inconsistente com a situação histórica em que o mundo acabava de entrar. Diante disso, o lema hölderlin-heideggeriano “só um deus pode ainda nos salvar” (HEIDEGGER, 1976b, p. 193, trad. nossa) demonstra como, a partir da desilusão de Heidegger com o nazismo, expressa, entre outros, na entrevista dada à *Spiegel*, em 66, vinte anos após a carta, entrevista que tem o lema por título, a salvação passa a ser “negócio” exclusivo dos poetas e, mais primordialmente, do próprio ser.

Ainda nesse sentido, em um dos apontamentos sobre a superação da metafísica, escritos entre 36 e 46, Heidegger diz que os *Führer* (“condutores”, “dirigentes”)

[...] são os trabalhadores decisivos da armação [*maßgebenden Rüstungsarbeiter*], aqueles que passam o olhar por sobre [*übersehen*] a segurança dos abusos dos entes porque conseguem ver através do todo da circunscrição [*Umzirkung*] e dominar, assim, a errância em sua calculabilidade. (HEIDEGGER, 2000, p. 92, trad. nossa)

Diante da citação, vale uma leitura atenta para não cair em engodos: ao falar dos *Führer* (e, com isso, de Adolf Hitler) nesse sentido, Heidegger não os está escusando em

nome da “segurança do abuso dos entes”, mas está justamente demonstrando como, por trás da máscara de benevolência de um movimento político (tal como o nazismo, mas também como o “americanismo” liberal e o “bolchevismo” socialista, bem como democracias e despotismos em geral), de seus dirigentes, e de seus propósitos humanistas, esconde-se a velada e cruel face da armação tecnológica, no predomínio do puro ente, do puro estoque e do puro devir, no qual o humano, aparentemente glorificado, se torna não mais do que um “animal” da técnica, desprovido de “humanidade”, isto é, de pastoreio. Novamente, os temas do além- e aquém-do-homem aparecem, agora sob um espectro biopolítico: os homens, “recursos” (*Bestände*), vistos pela mera animalidade biológica, são material de estoque, “inteiramente sujeitados pelo cálculo e planejamento (diretivas de saúde, criação e cultura [*Züchtung*]).” (HEIDEGGER, 2000, p. 93, trad. nossa).

Para adotar uma atitude panorâmica, historiográfica e situacional, vale indicar que Marco Casanova (cf. 2012) sugere, seguindo Zeljko Loparic (cf. 2004), um movimento na obra de Heidegger de uma “ética da finitude” nos escritos de maturidade, na qual a disposição tonal da angústia oferecia um fio condutor de uma ética do indivíduo, da preocupação e do cuidado, mas que anulava a participação política, rumo a uma “política do ser”, de influência hölderliniana, na época intervalar do reitorado nazista, na qual a missão histórica do povo e o papel dos dirigentes e da terra pátria (*Heimat*) assumiu papel central, e daí para o pensamento tardio poético do ser, também de inspiração hölderliniana, mas que se dá conta do citado desgaste da figura do *Führer* e do papel do nazismo e busca, no próprio acontecimento do ser, a matriz das transformações históricas.

Não seria arriscado buscar, como em parte faz Jeff Malpas (cf. 2016, p. 12) ao citar a coincidência na crise do pensamento de Heidegger após *Ser e tempo* com a crise da Alemanha entre guerras, paralelos desse movimento com o contexto da pátria germânica durante parte do século XX. As crises institucional, econômica, moral, cultural e política dos anos posteriores à Primeira Guerra Mundial e o desespero na República de Weimar, junto à instabilidade nas ciências e universidades, por um lado, e um forçoso e turbulento processo de industrialização, urbanização e abertura política, por outro (cf. RICHARD, 1988; THALMANN, 1988), ecoam de certa maneira na analítica dos anos 20 de Heidegger no tocante à impropriedade do discurso impessoal e à relação imprópria do humano em geral com a própria finitude.

Também Heidegger aderiu ao nazismo e ascendeu à reitoria de Freiburg, mesmo que por uma vigência curta, interrompida por certa decepção com o movimento (cf.

SAFRANSKI, 2005, cap. 16). Tanto Sloterdijk (cf. 2012, p. 283-284; 2016, p. 115) quanto Casanova (cf. 2012, p. 173) parecem concordar com relação a uma espécie de “cegueira”<sup>3</sup> que permitiu, junto a preconceitos pessoais e ideologias sub-reptícias do próprio pensador, que a necessidade de afirmação da Universidade alemã, junto à preocupação com a efetivação de um projeto de depuração ontológica da metafísica após milênios de esquecimento do ser, encontrassem vazão nos anos iniciais do nazismo de Hitler, aparente “catalisador histórico” (CASANOVA, 2012, p. 172) em potencial. Essa vazão posteriormente se viu na aporia de um movimento que, ao contrário dos intentos de Heidegger, intensificou sobremaneira aquilo que o cerne de sua filosofia chamava à contestação, isto é, o esquecimento do ser que, na cotidianidade, se concretiza no domínio do impessoal e, na planetaridade da história da verdade do ser, se explicita na metafísica da *Gestell* e no acabamento da metafísica.

Se o nazismo, ao cabo, não é apenas fruto da *Gestell*, mas também é seu epifenômeno exemplar, ou, como disse Sloterdijk “é o ‘desvelamento’ da destrutividade política reduzida à sua forma mais explícita e encorajada a ser ela mesma pela fórmula da ‘vontade de poder’” (SLOTERDIJK, 2012, p. 284), “síntese do humanismo e do bestialismo” (*id.* 2014, p. 31, trad. nossa), é parcialmente em virtude de sua ambiguidade como movimento, talvez a mesma que Sloterdijk apontara em Berlim, que o pensador do ser pôde nele aderir tão fácil. Mas, também, é em virtude dessa mesma ambiguidade que o filósofo pôde, finda a guerra, dizer o mesmo do humanismo, igualando-o à história da metafísica e incluindo no mesmo balaio, humanismo e fascismo.

Vige, na história do esquecimento do ser, bem como em seus fenômenos ônticos (dentre eles, os políticos), um paradoxo que parece vir inscrito no *Patmos* hölderliniano: onde mora o perigo, há também salvação. Como delimitar perigo e salvação, sobretudo em um momento em que se espera uma condição propícia para a última? Como saber o que está velado sob o desvelado? Derivando, rapidamente, do puro ontológico o potencial histórico-ôntico do Nazismo, e aderindo cegamente a esse movimento ôntico, na ausência de garantias da propriedade (*Eigentlichkeit*) ontológica do partido, Heidegger não pôde, segundo Casanova (cf. 2012, p. 173), distinguir precisamente o perigo e a salvação do Nacional-

---

<sup>3</sup> A alusão a certa “cegueira” por parte de Heidegger não deve ser vista como vexatória. Como afirma Malpas, ao comentar a publicação de alguns dos *Cadernos negros* em 2014, “parte do que certamente trazem as *Considerações* estendem-se ao fato de que cada filosofia é propriamente ‘de seu tempo’, sujeita às cegueiras e preconceitos desse tempo, assim como toda filosofia também está sujeita às cegueiras e preconceitos do pensador ele mesmo. A verdadeira medida da significância de um filósofo é determinada na medida em que seu pensamento é capaz de transcender as cegueiras e os preconceitos que seu trabalho inevitavelmente irá conter e continuar falando a nós, em nosso tempo, de maneira relevante.” (MALPAS, 2016, p. 9, trad. nossa)

Socialismo alemão, e se viu tendo de lidar com o epíteto de “filósofo nazista” até o fim da vida.<sup>4</sup> Diante do esarteamento do território alemão e da renúncia forçada aos vitoriosos da guerra (dentre eles, as duas grandes forças políticas que, até então, o pensador considerava serem sintomas da *Gestell* e da impropriedade), Heidegger expressou seu descontentamento com o humanismo clássico, estendido até os limites da metafísica ocidental e, com ele, à salvação nazista, bem como às pretensões iluministas do *Aufklärung*, dois extremos de uma mesma corda. Seu pensamento se viu às voltas de intensificar a necessidade da guarda e da escuta, da renúncia e da poesia, da imersão no ontológico e da recusa do ôntico até os confins do abismo do velamento dos deuses — abismo só visível à sensibilidade dos poetas (cf. HEIDEGGER, 1977, p. 271-272). Em meio a tal situação, deve ser cabível ainda que só nos reste cuidar do templo dos deuses?<sup>5</sup>

## 2. Sloterdijk, humanismo e domesticação

Se a filosofia de Heidegger, desde o fim da guerra, esteve imersa em uma polêmica, um *affaire*, não menos se pode dizer da filosofia recente de Sloterdijk que, mais de cinco décadas depois da correspondência emitida a Jean Beaufret, esteve no centro de outro escândalo, situado nos apocalípticos tempos do fim do milênio e de quase completude do Projeto Genoma Humano. Tal escândalo ficou conhecido pela alcunha de *l'affaire Sloterdijk-Habermas* e surtiu intenso debate na Alemanha, entre setembro e outubro de 1999. Ele foi fruto de surpreendente descontextualização por parte dos críticos. No fundo do debate, encontram-se disputas ideológicas e filosóficas entre Sloterdijk e a Teoria Crítica e, como aponta o tradutor brasileiro da conferência, José O.A. Marques, entre pretendentes na “sucessão no *establishment* filosófico universitário alemão.” (MARQUES, 2002, p. 376)

Não podemos, sob o risco de desviar de nosso foco, adentrar em considerações aprofundadas sobre as teoria filosóficas de Adorno ou de Habermas, que também, a princípio, não cabem ao nosso problema e a nosso recorte. Basta, por ora, levantar que a interpretação feita pelos polemistas do final do século partiu de um equívoco principal na leitura feita por eles da conferência de Sloterdijk, a princípio destinada, em 97, a um público geral que, após doze palestras, tinham uma visão de conjunto de discussões sobre a atualidade do humanismo, e, em 99, a poucos espectadores, versados em Heidegger e Lévinas, em Elmau,

---

<sup>4</sup> Vale lembrar que a entrevista cedida à *Der Spiegel* por Heidegger, em 1966, na qual rebate o epíteto sem, contudo, demonstrar claro arrependimento, só foi publicada postumamente, sob decisão prévia do autor.

<sup>5</sup> Templo (*templum*) que, em *Para quê poetas?*, Heidegger equaciona com a casa do ser (cf. 1977, p. 310).

na Alemanha (cf. SLOTERDIJK, 2014, p. 58): o equívoco de falhar em reconhecer o caráter descritivo da conferência, isto é, de interpretar a exposição como um prognóstico normativo e não como um diagnóstico de uma configuração dos novos atuais. Nesse contexto, o autor afirma ter sido acusado indiretamente de liderar um projeto de “eugenia liberal” (cf. HABERMAS, 2010) cujo foco seria o da criação pseudonietzscheana de “além-de-humanos” (*Übermenschen*), seres humanos dotados de tal aperfeiçoamento genético a ponto de se assumirem como a nova e perfeita raça de humanos. Assim, Sloterdijk seria mais um elo na linha dos “filósofos fascistas” que, desde Platão, passando por Nietzsche e Heidegger, equiparados aos ideólogos do *Reich*, pregam uma linha de pensamento aristocrática, elitista e ultraconservadora, visando a discriminação, o ódio e a afirmação da identidade racial através da assepsia eugênica.

Contudo, os reais objetivos de Sloterdijk com a palestra eram muito diferentes daqueles alertados pela grande mídia. Ele os resume em dois: “a acentuada dedução midiática e gramatológica da *humanitas* e a revisão histórico-antropológica do motivo da clareira de Heidegger (a inversão parcial da relação entre ôntico e ontológico)” (SLOTERDIJK, 2014, p. 59, trad. nossa). O primeiro deles realoca a questão do humanismo de Heidegger para o plano midiático, transformando o sentido mesmo do termo, enquanto que o segundo dá bases para o que Sloterdijk pretende desenvolver a partir de suas considerações sobre o humanismo e que culmina, além do texto, na noção de “esfera”. Ambos se complementam: se, por um lado, a revisão do motivo da clareira implica, para o filósofo, na acepção do próprio *Dasein* como meio (*medium*), e, com isso, em uma virada antropológica e topológica *sui generis* da filosofia heideggeriana, na qual a discussão sobre o humanismo serve como mote para desenvolver o caráter midiático-ecológico da clareira, a própria consideração da falência do humanismo reinsere a discussão sobre o que propriamente “humaniza” o humano e, portanto, do que propriamente está se falando quando se destrincham discursos sobre “humanidade”, “humanismo”, “dignidade humana” e “humanização”.

A frase de abertura da conferência já estabelece o que Sloterdijk entende, aqui, por “humanismo”: “livros, observou certa vez o poeta Jean Paul, são cartas mais extensas a amigos.” (SLOTERDIJK, 2014, p. 7, trad. nossa) As missivas de amizade e de amor condensam a função do humanismo, isto é, a de comunicação linguística e, em sentido mais profundo, cultural. Portanto, o humanismo de que fala Sloterdijk é o humanismo clássico literário, que tem por mote central a linguagem escrita. Esse humanismo, contudo, se confunde com a própria história da metafísica ocidental de Heidegger: são as cartas escritas a

destinatários nem sempre conhecidos, isto é, a linguagem do ser expressa em diálogos epistolares que mantêm a filosofia como um ofício persuasivo. Com isso, são elas que mantêm acesa a chama do ente no retraimento do ser. Falando com Heidegger, são nas correspondências que a linguagem dá o ente, se retraindo a cada vez e estabelecendo os pisos sedimentados do mundo ocidental.

Mas por que a linguagem escrita? Sloterdijk não pretende, com essa alusão à escrita alfabética, descartar as demais dimensões que configuram o humano, como a imagética ou a falada, mas manter-se ainda no plano de diálogo com Heidegger sobre o humanismo, utilizando-se desse terreno inicial para, então, questionar sobre o que estaria em jogo na vigência do humanismo literário, ou, mais fundamentalmente, ontológico. É no *medium* da linguagem escrita e, sobretudo, para Heidegger, nos escritos gregos “pré-socráticos” (para ele, “originários”), que se mantém no arcabouço memorial do homem ocidental os acenos do ser, traduzido por seus ouvintes em livros, tratados e estórias. Se, para o filósofo de Meßkirch, a tradução latina dos textos gregos deturpou o sentido originário dos ditos de Platão e Aristóteles, é também pela recepção romana da cultura helênica que, para o filósofo de Karlsruhe, tornou-se acessível a destinatários distantes correspondências gregas que, doutro modo, sucumbiriam ao esquecimento ôntico, e tornou-se universal seu monumento ontológico-arquitetônico. Se o humanismo literário tivera seu nascimento com a escrita filosófica grega, seria com a recepção romana que ele se tornaria ocidental (cf. SLOTERDIJK, 2014, p. 7-8).

Se, para o pensador do ser, a história da metafísica se confunde com a própria manifestação monológica da linguagem que, desde o espanto grego, levou os poetas a nomearem originariamente o mundo e os pensadores a questionarem pelo ser, pressupondo o ente, e se, com isso, construiu-se o grande edifício da metafísica, ampliado em Roma, que, sob o epíteto de “casa do ser”, resta ainda por ser propriamente habitado, não seria por meio de uma paradoxal “memória (do ente) pelo esquecimento (do ser)”, através dos meios literários, que é mantido há tanto tempo o humanismo metafísico?

Nos passos de Nietzsche (cf. 2004, §312), que utiliza de uma estratégia de “antropofisiologia filosófica” (MARTINS, 2014, p. 72), é por uma “mnemotécnica”, portanto, que se sustenta e se reforma constantemente o edifício do humano ocidental e, com isso, sua própria configuração topológica de humano. Nietzsche tem teses paralelas às de Sloterdijk, filósofo com patente influencia nietzscheana (cf. MARTINS, 2014). No contexto de *Regras*, o que constitui a construção linguística da casa do ser é, no sentido etimológico da

palavra, uma *domesticação* (*Domestikation*) — de *domus*, casa. O humanismo literário, enquanto técnica de “angariar amigos” por meio da escrita, não é senão uma escola de domesticação (*Zähmung*) do humano pelo próprio humano e, portanto, uma *antropotécnica* (cf. SLOTERDIJK, 2014, p. 32-35). Aqui, domesticação é um termo utilizado nos dois sentidos: enquanto construção de espaços habitados e enquanto criação (*Züchtung*), como na cultura biológica de gado (cf. *ibid.* p. 39; MARQUES, 2002, p. 7-8). Portanto, o humanismo, enquanto uma domesticação, é a construção de uma forma de vida do humano por meio de condicionamentos disciplinares que visam, por meio do acultramento (também no sentido biológico), fazer do animal humano um ente dócil, domesticado e alfabetizado, ou seja, humanizado (cf. SLOTERDIJK, 2014, p. 40-41).

Já se nota, com isso, uma confrontação nietzscheana por parte de Sloterdijk frente a Heidegger, que caminha “como um anjo colérico com espadas cruzadas entre o animal e o humano para proibir qualquer comunhão ontológica entre os dois.” (SLOTERDIJK, 2014, p. 25, trad. nossa) Não é à toa que Sloterdijk vai pensar a dimensão paradoxal do humanismo através dos conceitos de inibição (*Hemmung*) e desinibição (*Enthemmung*). Era, por sua vez, “circulo de desinibição” (*Enthemmungsring*) o nome que Heidegger dava à relação do animal com seu ambiente (*Umgebung*) (cf. HEIDEGGER, 1992).

Tal relação é feita em analogia à relação cíclica que o biólogo estoniano Jakob von Uexküll, responsável pela cunhagem do termo *Umwelt*, “mundo ambiente”, para designar os ambientes próprios dos animais em geral, afirma existir entre os órgãos efetivos (*Wirkorgane*) e receptivos (*Merkorgane*) de um animal, isto é, seu “mundo interior” (*Innenwelt*), e seus signos efetivos (*Wirkzeichen*) e receptivos (*Merkzeichen*), isto é, seu “mundo ambiente” (*Umwelt*) (cf. VON UEXKÜLL, 2010, p. 47-49). Há, para von Uexküll, um movimento análogo ao do sujeito kantiano, que projeta suas faculdades sobre os objetos. Há, entre mundo interior e mundo ambiente, um ciclo funcional (*Funktionkreis*) (cf. *ibid.* p. 49). Dentro desse ciclo se encontra todo o mundo do animal, distinto do entorno (*Umgebung*) a que os humanos atribuem a tudo e a todos como “mundo”, mas que é apenas o mundo humano.

Em contraposição ao biólogo, e invertendo a ordem entre *Umwelt* e *Umgebung* na relação entre vivente e mortal, Heidegger postula que só ao humano é possível mundo ambiente, no seu trato de ocupação fático (*Umgang*), porque, antes de tudo, só ao humano é possível mundo em geral (*Welt*) (cf. HEIDEGGER, 1992, §58b). O *Dasein* humano de Heidegger pode, diante do ente, percebê-lo (*vernehmen*) como ente e, assim, assumir uma atitude em relação a ele (*sich verhalten*), seja utilizando-o ou fazendo dele objeto meramente

presente, o que implica a cada vez em compreensão e interpretação prévia do ente (e logo, na percepção do ente *como* ente). Ao mero vivente “pobre de mundo” (*weltarm*), no sentido de privado dessa percepção e atitude que possibilitam abertura de mundo, por outro lado, resta comportar-se (*sich benehmen*), absorvido e atordoado, ou melhor, “contido” (*benommen*) dentro de seu atordoamento ou “contimento” (*Benommenheit*), isto é, dentro de seu círculo de desinibição (cf. *ibid.* §60). O vivente somente pode ter *um tipo de relação* com o ente em geral, que é o de ser desinibido. Portanto, para Heidegger, o ente na totalidade aparece, para o vivente em geral, sempre como desinibidor (*Enthemmende*), enquanto que, ao humano, se dá também a possibilidade de inibição (*Hemmung*), enquanto suspensão do trato absorvido e possibilidade de tematizar o ente enquanto ente (cf. *ibid.* §59b).

Por isso mesmo Heidegger se permite dizer que a humanidade da técnica se sujeita à condição de “animal trabalhador”. Tal humanidade animalizada pressupõe, com Karl Marx, que a essência ontológica do humano se encontra no seu trabalho, enquanto operação de sujeição da natureza à transformação humana (cf. HEIDEGGER, 1976a, p. 319), ou com Nietzsche, que a essência da vida (e, com isso, da animalidade humana) é a vontade de poder que, para Heidegger, se configura pela *Gestell*, a qual deixa o ente na totalidade se apresentar como estoque (*Bestand*) e que não é outra do que a consumação da animalização metafísico-humanista do humano, preso ao mero comportamento frente aos entes de consumo como os animais, aos desinibidores, e constantemente desinibido, pelo estoque enquanto manifestação ôntica da vontade metafísica, a ser sujeito (e, ao mesmo tempo, recurso disponível) do real.

Em sentido oposto, mas mantendo astuciosamente os mesmos termos, Sloterdijk (cf. 2014, p. 17) põe o humanismo no centro de uma disputa *viva* e sempre constante entre tendências desinibidoras e inibidoras. O humanismo é, ele mesmo, a própria luta da erudição e da humanização contra o bestialismo desinibidor do não-humano, e a cada vez ele ganha sentido ao se conformar e se limitar através dessa disputa, dependente de sua contraposição animalesca. Não é coincidência, para o filósofo, que a Roma Antiga tenha sido propagadora do humanismo grego: a política de “pão e circo” (*panis et circenses*), sob domínio de Juvenal, foi o modo romano mais eficaz de, associando violência e entretenimento, constituir um espaço (o anfiteatro) para desinibição irrestrita do povo romano através dos espetáculos de rinha entre leões e gladiadores e, com isso, para a purgação de sua bestialidade, a fim de criar um rebanho perfeito de antropoides inibidos que, constrangidos pela sua desinibição cruel em massa, voltam a suas casas e prometem restaurar-se pelo cultivo da *humanitas* (cf. *ibid.* p. 18-19). Ao mesmo tempo em que a manufatura do entretenimento mantém a inibição como

forma de extravasamento desinibitório, também os grandes impérios humanistas se utilizam de outro meio de desinibição, aparentemente oposto, mas simetricamente equivalente em função: o militarismo (cf. SLOTERDIJK, 2014, p. 16, 18). Não à toa, o anfiteatro romano era compensado pela expansão e aglutinamento territorial forçado, fruto de um poderio de contingente jamais visto até então. É a disputa do teatro e da casa que exemplifica, para Sloterdijk, o dilema heideggeriano: a teatralização representacional da sociedade impessoal — Europa como “teatro dos humanismos militantes” (*ibid.* p. 30, trad. nossa) — contra a poética de preservar a casa do ser pela linguagem. Essa disputa, na aversão heideggeriana ao animalismo e “selvageria” do não-humano, é também a mesma que o humanismo, da Grécia à Alemanha, levou a cabo durante sua história.

O cerne do humanismo, para Sloterdijk, não está, por conseguinte, na pressuposição metafísica sempre vigente do humano a partir de sua animalidade, mas na decisão oculta do humanismo sobre o humano, inibido habitante da casa, a partir da exclusão da vida e do vivente em geral, desinibido bárbaro da errância (cf. SLOTERDIJK, 2014, p. 37, 43). Essa disputa lembra aquela que, três anos mais tarde, elencará o filósofo italiano Giorgio Agamben<sup>6</sup> em *O aberto: o homem e o animal* (2002, p. 76-77), obra na qual articula a própria filosofia de Heidegger em postura semelhante a de Sloterdijk: o humano não é sempre já suspenso do trato animal, mas é, antes, posto em suspensão e humanizado no próprio conflito com seu velamento, sua desinibição, animalidade e condição de ser vivente, e adentra a esfera que afasta sua condição de, como diriam os gregos, segundo o mesmo Agamben em *Homo sacer I*, mera *zoé*, mera vida nua, para ser *bíos*, “forma de vida” (AGAMBEN, 2005, p. 3, trad. nossa).<sup>7</sup> É a partir dessa “de-cisão”, sempre constante no funcionamento da “máquina antropológica” (AGAMBEN, 2002, p. 34, trad. nossa) do humanismo, entre o vivente e o humano, análoga à disputa (*Streit*) entre “mundo” e “terra” d’*A origem da obra de arte* (cf. HEIDEGGER, 1977, p. 37), que se conforma o terreno a partir do qual o animal a ser humano se torna *humanitas*. Como a terra é o velado do mundo, também a “animalidade” ou a vida é o velado que sustenta, por mútua dependência, o desvelar da humanidade e a apresentação do ente como ente ao humano, “formador de mundo” (*weltbildend*). A noção de “humanidade”,

<sup>6</sup> Agamben abre um dos capítulos centrais desse livro, capítulo no qual fala sobre o processo de animalização e que precede outro, sobre a antropogênese, com uma frase de Sloterdijk como epígrafe: “os homens são animais, alguns dos quais criam seus semelhantes.” (AGAMBEN, 2002, p. 78, trad. nossa)

<sup>7</sup> Sloterdijk faz referência a essa obra (e à ideia central dela) no último capítulo de *Esferas III* (cf. SLOTERDIJK, 2004, p. 822), quando relaciona o paradigma agambeniano do “campo de concentração” com o modelo de uma versão negativa da “estufa” humana.

portanto, é sempre uma noção “de-cidida” — não por um indivíduo ou um contrato, mas pela própria suspensão, a cada vez posta em questão, do humano frente ao seu avesso original.

Agamben, já em *A linguagem e a morte* (cf. AGAMBEN, 2008), caracterizava o paradoxo constituinte do movimento da máquina antropológica a partir da relação do mortal, que se suspende da “vida” (enquanto comportamento, *Benommenheit*) animal, com sua própria morte, sua própria nulidade constituinte, abismal, e que é também, como “nada de ente”, o próprio “ter lugar” da linguagem, sua própria condição de possibilidade, relação ausente, segundo Heidegger, para o vivente em geral, *alagon* (sem *lógos*). Nessa nulidade sagrada que mantém-se além de todo ente e sempre retraída, velada, na qual se concentra a polissemia do termo latino *sacer* (“abjeto” e “ignomioso” ao mesmo tempo que “augusto”, “reservado a Deus”; cf. *ibid.* p. 132), encontra-se o fundamento ético de todo o edifício humanista. A correlação de sacralidade e violência, própria do *sacer*, é o que vai estar no fosso da de-cisão de *O aberto* acerca do humano e do animal: é sempre o *sacer*, a “vida nua”, destituída de forma, que vai ser decidida a cada momento da história humana e que, como limite, configurará a concepção de humano. Assim sendo, enquanto na Antiguidade, o escravo, o bárbaro e o estrangeiro eram como “figuras de um animal em forma humana” (*id.* 2002, p. 43, trad. nossa), isto é, figuras consideradas primeiramente “animais”, mas incluídas no conjunto de humanos por um processo de domesticação pedagógica, consideradas então animais humanizados, na modernidade, o movimento é simetricamente oposto: o humano (o judeu no campo de concentração sendo o exemplo mais evidente) é quem é animalizado e excluído do conjunto dos humanos (cf. *ibid.* p. 42). Opera-se com uma “geometria” (ou, se quisermos, uma “topologia”) dos conjuntos na de-cisão antropológica: ou inclui-se, excluindo, ou exclui-se, incluindo<sup>8</sup>. Essa zona de intermédio é justamente o que está em jogo na noção de *sacer* e que é o próprio *modus operandi* do humanismo.

É curioso como os textos de Sloterdijk (em 1999) e Agamben (em 2002), quando da passagem do milênio, se centram nessa discussão ou, ao menos, dela se servem para, cada qual, seu propósito específico. Também Sloterdijk se serve dessa ambiguidade constituinte do humanismo. Para ele, na de-cisão acerca do humano e da vida, encontra-se o fundo constituinte da noção de humanismo centrada no *medium* escrito e, portanto, na formação do humano pela leitura (*Lesen*): a seleção (*Auslesen*) (cf. SLOTERDIJK, 2014, p. 43). A questão

<sup>8</sup> O campo de concentração, nesse sentido, é a mais forte explicitação, na arquitetura aplicada, desse princípio: um espaço fechado dentro da sociedade “humana” na qual eram jogados todos os “degenerados”, decaídos à condição de animal. Daí, a alusão de Sloterdijk ao campo como negativo da “espuma”, da “sociedade” humana. Assim, mantinha-se os “muçulmanos”, isto é, os marginalizados da condição humana, em geral excluídos, mas sob o jugo dos olhares panópticos do *Reich*.

central da conferência segue esse pressuposto e versa sobre qual método de seleção e domesticação vigora, hoje, quando o humanismo e seus *media* não dão mais conta de domesticar o animal humano (cf. *ibid.* p. 32).

A problemática não é inócua. O autor desenvolve, logo no início de sua conferência, um breve histórico do próprio humanismo, culminando nos “nacional-humanismos” (SLOTERDIJK, 2014, p. 12, trad. nossa) livrescos, concomitantes à formação dos grandes Estados modernos. Não é por acaso que a identidade nacional alemã, nascida de sua unificação tardia e que tem por base a tradução protestante da Bíblia por Martinho Lutero e a *Crítica da Razão Pura*, de Kant, frutos de orgulho para o povo alemão, fundou seus cânones literários clássicos no confronto idealista e romântico contra o Classicismo francês, proveniente de uma formação de nação centenas de anos mais antiga e em um cenário no qual a França estava às voltas com a formação de um novo estilo de governo, a república democrática moderna. Os nacional-humanismos serviam de laço para estreitar os laços entre os habitantes de uma mesma casa nacional e, ao mesmo tempo, se serviam de sua desinibição militar para se afirmar politicamente nas relações internacionais. Escolarização obrigatória e serviço militar obrigatório tornaram-se basilares. Assim, preparou-se o terreno para, com a virada do século XIX para o XX, se acirrassem os ânimos e eclodisse, quase simultaneamente, a Primeira Guerra Mundial (em 1914) e a primeira transmissão do rádio (em 1906) e, posteriormente, a Segunda Guerra Mundial (em 1939) e a transmissão dos Jogos Olímpicos de Berlim (em 1936), uma das primeiras grandes transmissões televisivas na história (cf. SLOTERDIJK, 2014, p. 14). Entretenimento por novos *media* como novas bases de coexistência humana, bases “pós-literárias, pós-epistolares e, conseqüentemente, pós-humanistas.” (*ibid.* trad. nossa)

Levando-se em consideração, como faz Vilém Flusser (cf. 2011), a invenção da fotografia (em 1826) como marco de um período transicional rumo ao fim da história humanista como predomínio do texto, a descrição sloterdijkiana da mudança antropotécnica contemporânea não parece absurda. Heidegger, ainda que tenha interpretado de forma diferente o problema do humanismo, usou de exemplos semelhantes quando, no começo de *A coisa*, proferida em 1950, relacionou com os adventos do rádio e do cinema o encolhimento de “todo afastamento [*Entfernungen*] no tempo e no espaço” (HEIDEGGER, 2000, p. 167, trad. nossa), ou seja, o encolhimento da própria condição de proximidade do lugar do ser, indicando, com isso, a própria falência do humanismo (falência que era para ele o acabamento da metafísica com a técnica moderna). Mais uma vez, Heidegger dá voz aos acontecimentos

de seu tempo, e a supressão de distâncias e de suas qualidades a favor da dissolução do lugar frente à condição de exterioridade absoluta e de planificação de todos os valores, espaciais e temporais, humanos e divinos, como tópicos contemporâneos, condensados sob o epíteto de “globalização”, não vai ser menos cara a Sloterdijk, ainda que por vias distintas.

É lícito, enfim, afirmarmos que o burburinho da conferência de Sloterdijk se deve ao explicitamento do caráter seletivo do humanismo e, mais fundamentalmente, de toda técnica de criação do humano, junto com seus paradoxos, sua falência e, com ela, a falência de vários dos valores sacralizados pelo humano? Considerando o contexto da conferência, em que a supressão de distâncias tornara-se mínima por via do ciberespaço da Internet (surgida no contexto de Guerra Fria, e popularizada nas décadas de 80 e 90), permitindo a difusão de informação em alta velocidade e suprimindo quaisquer distâncias, além da iminência inevitável de novos meios diretos de seleção e aperfeiçoamento do humano, com a genética e a protética como seus mais importantes braços, não é incompreensível a aversão de defensores filosóficos dos valores humanistas tradicionais contra os argumentos de Sloterdijk, ainda que seja um tanto absurda a forma descontextualizada como esses argumentos foram tomados. Dado que hoje “se descortina à nossa frente o horizonte evolucionário” (SLOTERDIJK, 2014, p. 60, trad. nossa), não é de todo absurdo levantar, sem fantasias inocentes, as condições fatuais nas quais a cultura, nos tempos atuais, se gesta e, nesse sentido, assentar bases para que se possam evidenciar e discutir seus reais problemas, articulando, sem escapismos ou resignações, as condições postas, que para o humano são sempre, e a cada vez de novo, postas em questão, pela antropotécnica.

Diante desse quadro, a postura de pastoreio heideggeriana parece, segundo Sloterdijk, mais aprofundar a inibição e o isolamento dos defensores do humanismo do que, como pretende o pensador do ser, permitir uma via de salvação. A simetria entre tendências inibidoras e desinibidoras na manutenção da economia funcional do humanismo e, como apontado por Agamben, a dependência mútua que o “humano” tem de todo o anteparo não-humano excluído de sua conformação parecem apontar para a perigosa consequência simétrica que a inibição heideggeriana da linguagem, por vias da renúncia ontológica (e, pois, de seu “ultra-humanismo”), suscitaria. Abre-se, pois, possibilidade para, por um lado, a inação meditativa e, por outro, o totalitarismo — como parece ter ficado, em parte, evidenciado pela temporária aderência heideggeriana ao nazismo, “síntese do humanismo e do bestialismo — isto é, a paradoxal coincidência de inibição e desinibição.” (SLOTERDIJK, 2014, p. 31, trad. nossa)

A experiência de Heidegger com o nazismo e sua carta, que condensa o diagnóstico de alguém que viveu o abismo negro do humanismo decadente do meio do século passado, também explicita, contra o filósofo de Meßkirch, a questão sobre “quem ou o quê e para quê educa os educadores?” (SLOTERDIJK, 2014, p. 32, trad. nossa), com a qual Sloterdijk evoca Platão, cujo diálogo *O político* serve para explicitar um programa político caro, mesmo que sub-repticiamente, ao humanismo europeu: “uma politologia pastoral europeia” (*ibid.* p. 47, trad. nossa). O pensador grego, que é muito conhecido pela sua figura do “filósofo-rei” d’*A república*, discorre sobre um modelo ideal de domesticação de rebanhos humanos dóceis em verdadeiros “parques humanos” (*Menschenparken*) (cf. *ibid.* p. 48), justificando o título da conferência. Tal domesticação deve ser temperada pela seleção adequada dos tipos humanos mais capazes para determinadas tarefas, clivagem planejada entre a sociedade e a elite de governantes e docilização dos governados, a fim de que exerçam o domínio por servidão voluntária dos dominados (cf. *ibid.* p. 52, 54, 55). A tarefa de pastoreio humano, assim, ficaria a cargo do “senhor da arte régia do pastoreio”, o “além-do-humanista” (*Über-Humanisten*) (*ibid.* p. 55, trad. nossas), aquele que conseguisse reger seu rebanho de forma mais eficiente, segundo a razão mais tenaz.

Um dos erros de Heidegger em seu envolvimento com o nazismo foi, segundo Malpas, “pensar, como Platão, que a filosofia oferecia uma base mais segura para o engajamento político [...] (o que talvez tenha sido o motivo para Heidegger poder imaginar que era capaz de guiar até mesmo Hitler — *Den Führer führen* [“dirigir o dirigente”]).” (MALPAS, 2016b, p. 19, trad. nossa) Diante da impossibilidade de seguir o “canhestro” imperativo heideggeriano do pastoreio, Sloterdijk retoma a questão do fundamento da antropogênese humana e, com isso, a proposta de refundar as bases do projeto ontológico-topológico. Isso requer, portanto, que se ponham em termos históricos conceitos fundamentais da filosofia heideggeriana, sobretudo com enfoque na própria conformação humana no lugar do ser, pautada na evocação da clareira que parecem manter, na obra de Heidegger, “uma relação ontológica primitiva insuscetível de qualquer exame posterior” (SLOTERDIJK, 2014, p. 32, trad. nossa). Portanto, além da necessidade de explorar a investigação de Sloterdijk sobre o que Agamben chamou de “devir-*Dasein*”, isto é, sobre a antropogênese desse ente não-humano que, passo a passo, chegou à clareira, é preciso pôr em questão a própria relação ontológica originária do humano com o ser e, com isso, a relação entre ser e técnica, entre ontológico e ôntico, entre cultura e natureza e entre o homem e o

meio, a fim de assumir uma postura verdadeiramente — poderíamos dizer — “pós-humanista”.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 2005.

\_\_\_\_\_. *Il linguaggio e la morte: Um seminario sul luogo della negatività*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 2008.

\_\_\_\_\_. *L'aperto: l'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. de José R. Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CASANOVA, Marco A. *Compreender Heidegger*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012. (Série “Compreender”)

FLUSSER, Vilém. *Filosofia da Caixa Preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. São Paulo: Annablume, 2011.

HABERMAS, Jürgen. *O Futuro da Natureza Humana: a caminho de uma eugenia liberal?* Trad. de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Caminhos da floresta*. Trad. de Bernhard Sylla e Vitor Moura. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

\_\_\_\_\_. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. v.29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992. (Col. “Gesamtausgabe”)

\_\_\_\_\_. *Holzwege*. v.5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. (Col. “Gesamtausgabe”)

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo; Sein und Zeit*. Ed. bilíngue. Trad., org., notas etc. de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012. (Col. “Multilíngues de Filosofia Unicamp”)

\_\_\_\_\_. *Vorträge und Aufsätze*. v.7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. (Col. “Gesamtausgabe”)

\_\_\_\_\_. *Wegmarken*. v.9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976a. (Col. “Gesamtausgabe”)

\_\_\_\_\_; AUGSTEIN, Rudolf; WOLFF, Georg. “‘Nur noch ein Gott kann uns retten’? SPIEGEL-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966.” *Der Spiegel*, n.23, p. 193-219, 31 mai. 1976b.

LOPARIC, Zeljko. *Ética e finitude*. Campinas: Escuta, 2004.

MALPAS, Jeff; FARIN, Ingo (org.). *Reading Heidegger's Black Notebooks 1931-1941*. Cambridge: The MIT Press, 2016.

MARQUES, José O.A. “Sobre as Regras para o parque humano de Peter Sloterdijk.” *Natureza Humana*, São Paulo, v.4, n.2, p. 363-381, jul.-dez. 2002.

MARTINS, Mizaél J.O.F. “Da mnemotécnica à antropotécnica: uma exposição filosófico-antropológica do trabalho do homem sobre si mesmo, de Nietzsche a Sloterdijk.” *Griot: Revista de Filosofia*, Bahia, v.10, n.2, p. 65-83, dez. 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: reflexões sobre preconceitos morais*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

RICHARD, Lionel. *A república de Weimar (1919-1933)*. Trad. de Jônatas B. Neto. São Paulo: Companhia das Letras; Círculo do Livro, 1988. (Col. “A vida cotidiana”)

SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da Razão Clínica*. Trad. de Marco Casanova, Paulo Soethe [et. al]. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

\_\_\_\_\_. *Nicht gerettet: Versuche nach Heidegger*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

\_\_\_\_\_. *Regeln für den Menschenpark: ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014.

\_\_\_\_\_. *Sphären III (Plurale Sphärologie): Schäume*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.

\_\_\_\_\_; HEINRICHS, Hans-Jürgen. *Die Sonne und der Tod: dialogische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Trad. de Lya Luft, apresentação de Ernildo Stein. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. “O existencialismo é um humanismo”. In: MARÇAL, Jairo (org.). *Antologia de textos filosóficos*. Curitiba: SEED, 2009, p. 616-639.

THALMANN, Rita. *A República de Weimar*. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. (Col. “Cultura Contemporânea”)

VON UEXKÜLL, Jakob. *A foray into the world of animals and humans; A theory of meaning*. Trad. por Joseph D. O’Neil. Posfácio de Geoffrey Winthrop-Young. Minnesota: University of Minnesota Press, 2010.