

Aproximações entre a hermenêutica da faticidade de Martin Heidegger e as antropotécnicas de Peter Sloterdijk

Approaches between Martin Heidegger's Hermeneutics of Facticity and Peter Sloterdijk's Anthropotechnics

LUCAS SARTORETTO¹

Resumo: Este trabalho tem como tema realizar algumas aproximações entre texto denominado: Ontologia: hermenêutica da faticidade, assim como elaborada pelo jovem Martin Heidegger tendo como perspectiva uma meditação existencial sobre o caráter fáctico do *Dasein* e as antropotécnicas, conceito esse desenvolvido por Peter Sloterdijk, formulado pela primeira vez em seu *Regras para o parque humano* e desenvolvido no seu livro posterior *Tens de mudar de vida*. Diante de tais conceitos podemos relacionar ambos filósofos alemães dentro de uma perspectiva fenomenológica, pois se para Martin Heidegger o que a tradição metafísica entendia como homem, seja, como animal racional aristotélico ou como *ente creatum* da tradição cristã, sempre tendo como característica uma substância essencial, o *Dasein* deve ser entendido sem nenhuma possibilidade de substancialização, mas no seu processo de fazer-se, na sua vida fáctica, entendo o fáctico, sempre a partir de uma atitude hermenêutica, ou seja, através da sua compreensão diante do mundo. Esta também é uma característica das antropotécnicas de Peter Sloterdijk, pois estas devem ser entendidas como exercícios de auto melhoramento e auto produção do ser humano, mas a partir de um ponto de vista antropológico, ou seja, o ser humano deve ser compreendido como um animal que falhou em ser animal, devido a seu inacabamento natural, com isso as antropotécnicas se configuram como aquelas técnicas que engendram a humanidade no *homo sapiens*. Neste sentido, os dois filósofos, em que pesem as diferenças, em que no caso de Martin Heidegger, parta de uma concepção hermenêutica e ontológica, e Peter Sloterdijk compreenda o ser humano a partir de um ponto de vista antropológico, se faz possível relacionar ambos os conceitos quando concebem o ser humano como produto do seu auto operar, do fazer-se a si próprio, de uma autocriação, ou seja, aquilo que o ser humano é ou pode se tornar está em princípio nas mãos do próprio indivíduo, tendo ele a possibilidade de construção e modificação de si.

Palavras chave: Hermenêutica da faticidade, Antropotécnicas, Filosofia Alemã.

Abstract: This paper aims to establish some approximations between the text entitled *Ontology: The Hermeneutics of Facticity*, as developed by the young Martin Heidegger, which proposes an existential meditation on the factual character of *Dasein*, and the concept of anthropotechnics, developed by Peter Sloterdijk—first formulated in his *Rules for the Human Zoo* and later expanded in his book *You Must Change Your Life*. Given these concepts, both German philosophers can be related within a phenomenological perspective. For Martin Heidegger, what metaphysical tradition understood as "man"—whether as Aristotle's rational animal or the *ens creatum* of Christian thought, both conceived as having an essential substance—must be rethought. *Dasein* is not to be understood as a substance but through its process of becoming, through its factual life. Facticity, for Heidegger, is always interpreted through a hermeneutic attitude—that is,

¹ Graduado em Filosofia pela UNIOESTE. E-mail: professordefilosofia1903@hotmail.com

through its understanding of and relation to the world. This orientation also characterizes Peter Sloterdijk's concept of anthropotechnics, which should be understood as exercises of self-improvement and self-production of the human being, approached from an anthropological perspective. In this view, the human being is seen as an animal that failed to be an animal due to its natural incompleteness. Anthropotechnics, then, are the techniques that generate humanity within *homo sapiens*. In this sense, despite their differences—Heidegger operating from a hermeneutic and ontological framework, and Sloterdijk from an anthropological standpoint—it is possible to relate both concepts by understanding the human being as a product of its own self-operation, its self-becoming, its autopoiesis. What the human being is or can become lies, in principle, in the hands of the individual, who holds the possibility of constructing and transforming oneself.

Keywords: Hermeneutics of Facticity, Anthropotechnics, German Philosophy.

O tema de nosso trabalho é demonstrar como a hermenêutica da facticidade de Martin Heidegger e as antropotécnicas de Peter Sloterdijk podem contribuir para a compreensão do que é o ser humano. Ao mesmo tempo que se formula uma compreensão do homem, os dois filósofos nos trazem duas propostas de construção do homem enquanto um auto produzir-se, nesse sentido, ambos compreendem que o ser humano é produto de sua auto construção, seja pelo fazer-se fático ou por exercícios de auto modelagem.

Com o título: Ontologia: hermenêutica da facticidade, o jovem Martin Heidegger começava suas especulações sobre a possibilidade de uma filosofia existencial, que mais tarde em seu opus Magnun, Ser e Tempo seria completada. Com sua problemática inovadora na história da filosofia, se fazia necessário voltar ao problema originário da filosofia, que era o pensamento sobre o ser, encoberto pela história da metafísica. Esse título, a princípio um pouco inusitado, pois temos três conceitos muito distintos, unidos no pensamento de Heidegger.

A princípio, ontologia que durante a tradição metafísica se desenvolveu sobre tudo com Platão, Aristóteles e passando pelos medievais é o título clássico da metafísica. Esse conceito de ontologia ganha um novo significado, e se refere durante grande parte da obra heideggeriana, o pensamento próprio e originário do ser. O ser deve ser pensado doravante de maneira radical e seu projeto é, assim como o de Lutero, que o tornou possível na tradição teológica, a desconstrução da história da metafísica. Para Heidegger, em memória da tradicional questão, sobre o *ov* [ser] tratada na época da filosofia clássica grega, deve ser retomada. O tratamento da

questão, não foi feito de maneira devida, pois, os antigos trataram só de um determinado setor do ser.

Já o conceito de hermenêutica que tem uma longa história dentro da tradição filosófica e filológica. Está remontando aos seus usos desde os mitos gregos, passando por Platão e Aristóteles, chegando a Scheleimacher, com sua doutrina da interpretação dos textos bíblicos, passando por Dilthey e sua tentativa de constituição das ciências do espírito, ganha uma nova roupagem. A hermenêutica concebida por Heidegger passa a significar a própria possibilidade de interpretação do nosso ser-aí.

No que se refere à investigação seguinte não é usado o título “hermenêutica” como significado moderno, muito menos no sentido tão estrito de uma teoria da interpretação. Seguindo melhor seu significado original, o termo significa: determinada unidade na realização do ἐμμενέειν (do comunicar), ou seja, da interpretação da faticidade que conduz ao encontro, visão, maneira e conceito de faticidade. (HEIDEGGER, 2012, Pag. 24).

Portanto, o uso do conceito de hermenêutica não advém da tradição, é uma interpretação que ganha novo significado e está ligado diretamente ao conceito de facticidade. Esse comunicar da hermenêutica é a interpretação do fazer-ser do ser-aí, sua vida fática.

Facticidade é um outro conceito ressignificado, termo que Heidegger herda de um longo caminho da tradição jurídica, que significa *matters of fact* – matéria de fato. Kant fala de *faktum der vernunft*, fato do conhecimento. É a situação da nossa constituição enquanto ente que nós somos, é um fazer de si mesmo. Esse termo é o que mais tarde possibilita a constituição de uma filosofia existencial. O *factum*, então denominaria o fazer-se do *ser-aí* na sua existência. O como do ser abre e delimita o *aí* possível em cada ocasião, na nossa vida fática.

Nesse sentido:

Por conseguinte, por fático chama-se algo articulando-se por si mesmo sobre um caráter ontológico, o qual “é” desse modo. Caso se tome a vida como um modo de “ser”, então “vida fática” quer dizer: nosso próprio ser-aí enquanto “aí” em qualquer expressão aberta no tocando a seu ser em seu caráter ontológico. (HEIDEGGER, 2012, Pag. 16 - 17).

Esse articular-se é a forma intencional de fazer-se a si mesmo. E a vida é um modo de ser, daí a expressão vida fática ganha sentido, pois, todo *ser-ai* autêntico pode projetar-se desse modo na existência.

Sendo assim, a hermenêutica pretende indicar o modo unitário de abordar, compreender, questionar e explicar a facticidade. Por tanto, dois conceitos aparentemente distintos dentro da tradição filosófica ganham novos significados. A hermenêutica da facticidade é o próprio modo de compreender o fazer-se do *ser-aí*, em seu caráter ontológico.

Como proposta de desconstrução da tradição, Heidegger se coloca de uma maneira radicalmente diferente da filosofia concebida até então. O próprio conceito de homem entendido a maneira tradicional como um *ζωον λόγον ἔχον* – ser vivo dotado de razão – é questionada. Pensar o ser humano a partir da compreensão científico moderna, que advém desta tradição colocaria-o em um contexto temático da objetualidades, característico da planta, animal, Deus etc. Portanto, essa concepção deve ser colocada de lado.

Também a antropologia concebida a maneira cristã deve ser analisada criticamente, pois, o homem é entendido como criatura criada por Deus. Esta tradição também carrega consigo traços do *ζωον λόγον ἔχον* – ser vivo dotado de razão –, mas de maneira diversa concebe o homem como um *ente criatum*, seja pelo pai da igreja Paulo de Tarso ou mesmo por Agostinho.

A perspectiva que se tem do homem segundo a direção da definição de “animal racional” faz com que se veja dentro do âmbito dos entes que junto com ele existem ao modo do vivente (plantas, animais) e, em particular, como o ente que possui linguagem (*λόγον ἔχον*), que se refere ao seu mundo e que fala sobre ele; seu mundo, que está aí antes de tudo na lida que é a (praxis) e que implica o ocupar-se em sentido mais amplo. A definição posterior como “animal rationale”, entendida unicamente num sentido literal indiferente, isto é, como “ser vivo ou animal racional, encobre o solo intuitivo no qual se originou esta determinação do ser humano. (HEIDEGGER, 2012, Pag. 39).

Sendo assim, para o pensamento de Heidegger a perspectiva do homem como animal racional, faz com que se veja dentro do âmbito dos entes que junto com ele existem ao modo do vivente – plantas e animais –, nesse sentido, essa concepção

encobre o solo intuitivo no qual se originou a determinação do ser humano. Aqui, na sua concepção do ser que somos nós, também há uma crítica a tradição.

Sem aderir a linguagem da tradição metafísica Heidegger nomeia esse ente que nós somos e que somos capazes de compreender a nossa existência como *ser-aí*. Há um jogo entre esse conceito de *ser-aí* e o conceito de ser, pois, esse ente que nós somos é o que possibilita compreender ser e sua existência, e esta, está aberta para a visitação do ser. Nesse sentido, o *Faciamos* – façamos e o *Fiat* – faça-se, entram em jogo. O *ser-aí* doravante é o ente que compreende o ser e pode fazer-se, ou seja, ele através de uma vida autêntica pode criar-se a si mesmo.

Para Heidegger (2015, p. 42) o estímulo exercido por Kierkegaard foi muito importante, ainda que só inicialmente, pois, estava longe da filosofia e encontrava-se mais perto da teologia. O pai do existencialismo, se assim podemos dizer, exerceu grande influência no pensamento do filósofo de Me kirsch, mesmo posteriormente as preleções da hermenêutica da facticidade, com sua ontologia fundamental, considerada como uma analítica existencial.

Compreendendo o que nosso filósofo alemão quis dizer com sua hermenêutica da facticidade, podemos agora entrar em outro ponto importante de suas preleções. O que falta a essa forma de compreender o *ser-aí* no seu fazer-se é justamente um *como*. Esse *como*, seria como um método, para ser utilizado nessa dinâmica, ainda que Heidegger critique o uso da palavra método como conceito arraigado na tradição. Esse *como* seria dado pelos trabalhos de Husserl e sua fenomenologia.

A fenomenologia foi uma leitura fecunda que Husserl fez das meditações metaf sicas de René Descartes. De forma breve, a fenomenologia queria indicar uma maneira de conhecer a realidade, e pode ser considerada uma teoria do conhecimento ao modo kantiano. No entanto, sua pretensão era de uma rigorosidade positiva, análoga   matemática, e seu principal conceito era o de redução fenomenológica, pois tinha como objetivo compreender o fen meno e somente o fen meno, através de uma redução levada acabo pela *epoché*.

O que está em jogo na fenomenologia como o próprio nome diz é o fen meno, ou seja, os “objetos” como aparecem a um “sujeito”. No entanto, os conceitos de objeto e sujeito são conceitos ainda presentes na tradição metafísica

e são abandonados por Husserl. O que existiria nessa relação, seria como dois pontos cardinais se relacionando de modo contínuo e interrelacionados.

Não cabe aqui entrar em grandes considerações a respeito da fenomenologia. O que nos cabe é compreender como Heidegger se apropria dela e a reinscreve em seu projeto filosófico. Heidegger também é leitor de Dilthey e também tem apreço pelas ciências humanas, e compreende que a fenomenologia pode auxiliar na compreensão da hermenêutica da facticidade.

Sucintamente podemos mostrar que Heidegger se apropria da fenomenologia, de seu *modo* de compreender os fenômenos como podem ser compreendidos a partir da redução fenomenológica. O que a atitude fenomenológica pretende fazer é compreender os fenômenos como eles aparecem e podem ser desvelados por sua análise, fenômenos esses que podem conduzir o fazer-se próprio do *ser-aí*.

Compreendendo a hermenêutica da facticidade como uma forma de o *ser-aí* se autocompreender no seu fazer-se diante da história e tendo a atitude fenomenológica como este *como*, estamos diante dos inícios daquilo que podemos chamar de uma filosofia existencial heideggeriana. Esses ingredientes são a fagulha para aquilo que mais tarde se tornará sua obra mais fundamental, que é *Ser e Tempo*.

Como o título do trabalho aponta, cabe agora aproximarmos aquilo que Peter Sloterdijk denomina de antropotécnicas. Contudo, não é com a preleção sobre a hermenêutica da facticidade que Sloterdijk polemiza. O texto escrito por Heidegger após a segunda guerra mundial 1945, intitulado *Carta sobre o humanismo* que data de 1947 é o alvo de Sloterdijk.

A *carta sobre o humanismo* tem como tema uma resposta ao jovem filósofo francês Jean Beaufret, que entre outras perguntas dirigidas à Heidegger, questiona sobre a possibilidade de atribuir novamente sentido a palavra humanismo, já que esta perdeu sentido devido ao processo histórico que culminou com a segunda guerra mundial.

Para Heidegger o humanismo deve ser pensado de maneira radical e questionado, assim como toda a tradição metafísica, que discorre sobre o ser do ente, mas não pensa a diferença entre os dois. Para ele, o ponto nevrálgico de todos

os humanismos é que eles não pensam de maneira radical o ser humano² a partir do ponto de vista do ser, ou seja, o pensamento de Heidegger quando busca pelo cuidado, também abre o questionamento para compreender o ser humano, mas de maneira mais radical que os humanismos. Nesse sentido, o problema fundamental é buscar a essência do ser humano a partir do ponto de vista de sua relação com o ser.

No seu livro chamado *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo* de 1999, Peter Sloterdijk, considera que esse problema levantado por Heidegger, que é, se ainda necessitamos do humanismo, um problema emergente, e considera que o pensamento de Heidegger ainda permanece atual, pois formulou um problema que descreve o *zeitgeist* de nosso tempo. No entanto, o problema é colocado de maneira diversa por Sloterdijk, que faz uma inversão do motivo ontológico do pensamento heideggeriano para o ôntico.

Na concepção de Sloterdijk (2000, p. 7) citando o poeta alemão Jean Paul, concebe que livros são cartas dirigidas a amigos, apenas mais longas. Deste modo a essência do humanismo foi magistralmente demonstrada, pois, significa dizer que a escrita e a leitura desde os dias de Cícero são aquilo que denominamos de *humanitas* e que recebe inspiração histórica da *Paidéia* grega.

É assim que o fenômeno do humanismo se deu e que pode se formar, pois, assim podemos remeter o modelo comunitário subjacente a todos os humanismos como sendo uma sociedade literária, na qual os participantes descobrem por meio de leituras canônicas seu núcleo comum.

Onde, porém, o humanismo tornou-se pragmático e programático, como ideologia ginasial dos Estados nacionais burgueses nos séculos XIX e XX, o padrão da sociedade literária ampliou-se para norma da sociedade política. Dali em diante os povos se organizaram como membros plenamente alfabetizados de associações compulsórias de amizade, que se filiavam, em cada território nacional, a um cânon obrigatório de leitura. (SLOTERDIJK, 2000, Pag. 11-12).

² Na carta sobre o humanismo Heidegger se refere explicitamente ao ser humano e não ao *ser-aí*.

Isso significa dizer que com o advento da modernidade a aprendizagem da escrita e leitura se tornaram políticas públicas dos Estados burgueses. Parece uma obviedade na atualidade afirmar que a leitura e escrita são o que nos tornam humanos, mas esse processo educacional foi constituído historicamente, junto com o desenvolvimento da democracia desde os tempos da filosofia clássica.

Nos Estados onde vigoram as democracias burguesas, nos quais se tornaram juntamente ao serviço militar para os jovens do sexo masculino e a leitura obrigatória para ambos os sexos um cânon obrigatório que caracterizam a época burguesa clássica. Desde a revolução francesa 1789 até o fim da segunda guerra mundial 1945, nas palavras de Sloterdijk (2000, p. 12-13) os nacional-humanismos livrescos estiveram em seu ápice com suas políticas regulatórias.

No entanto, essa época se encontra irremediavelmente esgotada, pois, com o advento midiático da cultura de massas com a radiodifusão – 1918 –, depois a televisão – 1945 – e mais atualmente com a revolução da internet, tanto nos países desenvolvidos como nos periféricos, a coexistência humana foi alterada. Isso significa dizer, que a leitura e a escrita não constituem mais, ainda que pesem sua importância, meios de humanização.

313

Essas bases, como se pode mostrar sem esforço, são decididamente pós-literárias, pós-epistolares e, conseqüentemente, pós-humanistas. Quem considera demasiado dramática o prefixo “pós-“ nas formulações acima poderia substituí-las pelo advérbio “marginalmente” – de forma que nossa tese diz: é apenas marginalmente que os meios literários, epistolares e humanistas servem às grandes sociedades modernas para a produção de suas sínteses políticas e culturais. (SLOTREDIJK, 2000, Pag. 14).

Isso mostra de maneira nítida como, de um lado, as tecnologias transformam a vida na modernidade e por outro, significa que os meios de leitura e escrita só produzem efeitos marginalmente na cultura atual. Com isso, não significa que a literatura concebida de maneira clássica chegou ao seu fim, mas transformou-se em uma subcultura, que só os letrados ainda a buscam.

Esse diagnóstico de época nos conduz a seguinte afirmação: os meios de comunicação de massa, o que a teoria crítica denomina de indústria cultural, oferece aquilo que outrora poderia ser adquirido pelo humanismo literário. Por

isso, Sloterdijk (2000, p. 14-15) conclui, que a era do humanismo moderno nascido da cultura literária da *humanitas* chegou ao fim e as grandes estruturas sociais e políticas não mais se organizam segundo o amigável modelo da sociedade literária.

Voltemos a carta de Heidegger sobre o humanismo, pois, esta nos oferece um campo fértil de análise. Para Sloterdijk (2000, p. 22) a carta sobre o humanismo de Heidegger inaugura um campo de pensamento pós-humanista ou trans-humanista, o que significa dizer, que pensa o homem para além do humanismo. Essa definição do filósofo de Karlsruhe permite que algumas discussões sejam encerradas, como a tentativa de ver sua onto-antropologia como um anti-humanismo ou uma forma de misantropia.

Na sua resposta à carta de Jean Beaufret, Heidegger afirma de modo categórico que a catástrofe do presente pós guerra acaba de mostrar é que o problema dos humanismos até então existentes é o próprio ser humano, com seus sistemas metafísicos de auto elevação e auto explicação. O que significa dizer que todas aquelas filosofias que pensaram o ser humano, seja, o marxismo, o cristianismo ou o existencialismo, são todas caracterizações do humanismo metafísico.

Nas palavras de Sloterdijk (2000, p. 24) “Heidegger oferece-se para pôr um fim à imensurável omissão do pensamento europeu – a saber não ter levantado a questão sobre a essência do ser humano, que a sua maneira deve ser pensada de maneira ontológica”. Para ele, o que se pensa a partir de *Ser e Tempo* é uma tentativa de se pensar contra o humanismo, porque a *humanitas* até então compreendida não lhe atribuiu valor suficientemente elevado. A questão sobre a essência do ser humano não atinge o seu objetivo até que nos livremos dos conceitos mais perniciosos da prática metafísica, que entre outros, é compreender o ser humano com um animal racional.

Mesmo que se compreenda o homem como um animal racional com um acréscimo espiritual, ele continua sendo entendido como a maneira de uma *animalitas*. A compreensão do homem jamais pode ser expressa em uma perspectiva zoológica ou biológica desta a análise existencial-ontológica de Heidegger.

Nesse ponto, Heidegger é inexorável, caminhando entre o animal e o ser humano como um anjo colérico com espada em riste para impedir qualquer comunhão ontológica entre ambos. Sua paixão antivitalística e antibiológica leva-o a observações quase históricas, como quando declara, por exemplo, que aparentemente “é como se a essência do divino estivesse mais próxima de nós que a desconcertante essência dos seres vivos”. (Ü. d. H., p. 17). No núcleo desse pathos antivitalístico, atua a idéia de que existe entre o homem e o animal não uma diferença de gênero ou de espécie, mas uma diferença ontológica, razão pela qual o primeiro não pode ser concebido sob nenhuma circunstância como um animal com algum acréscimo cultural ou metafísico. (SLOTTERDIJK, 2000, Pag. 25).

Esta constatação de Sloterdijk evidencia sobretudo o projeto heideggeriano da destruição da tradição metafísica. Sua proposta é pensar de maneira radical aquele ente que é capaz de compreender o sentido do ser. Sendo a tradição científica devedora da tradição metafísica na construção dos seus vocabulários e determinados por ela, são de maneira operacional negadas por Heidegger.

Para Sloterdijk (2000, p. 32-33) a onto-antropologia de Heidegger comete um equívoco ao negar todas as determinações biológicas do ser humano. Existe uma história – resolutamente ignorada por Heidegger, que é a história da saída dos seres humanos da clareira, esta história nos proporciona a explicação de como o animal *sapiens* se tornou o homem *sapiens*. Isso significa levar em consideração a aventura da hominização ao longo dos grandes períodos da história.

Essa história como é conhecida da antropologia e da biologia evolutiva leva em consideração a os longos períodos primitivos no qual surgiu esse mamífero vivíparo humano, do qual nós somos atualmente seus herdeiros, portanto, devemos levar em consideração os processos de filogênese e ontogênese. Este processo nos mostra como o animal *sapiens* se constitui ao longo da história e passou por uma ruptura do nascimento biológico, dando lugar ao ato de vir-aomundo.

Heidegger – em sua obstinada reserva contra toda a antropologia, e em sua ânsia de preservar o ponto de partida ontologicamente puro no Estar-aí (Dasein) e no estar-no-mundo dos seres humanos – não toma nem de longe suficiente conhecimento. Pois o fato de que o homem pôde tornar-se o ser que está no mundo tem raízes na história da espécie. (SLOTTERDIJK, 2000, Pag. 34).

Isto significa que Heidegger ao descartar toda antropologia e biologia que nos mostram como no longo período de evolução da espécie os *sapiens* se tornaram humanos, comete o erro de não compreender como esse homem *sapiens* pode ganhar o mundo no sentido ontológico. Neste sentido, todo pensamento que pretenda pensar além do humanismo deve levar em consideração estes processos históricos, pois, o homem quando chega ao mundo também se torna um habitante do mundo³.

Após esta discussão sobre a história da espécie, Sloterdijk insere com Nietzsche no seu questionamento, mais precisamente a parte chamada “Da virtude apequenadora” de seu *Zarathustra*. Esta passagem de Nietzsche indaga como os homens se tornaram e ficaram cada vez menores, e ao mesmo tempo corretos e bons, pois, para Sloterdijk, isso significa que, já no mestre da suspeita haviam especulações sobre uma força domesticadora e criadora de seres humanos. Isto significa que Zarathustra ao atravessar a cidade na qual tudo ficou menor, se apercebe do resultado de uma política de criação dos homens, criação esse que foge das regras humanistas tal como a concebemos.

316

Também Platão e o seu texto *O Político* é chamado para a argumentação, pois, neste texto ficam claras as ideias de Platão sobre a possibilidade da criação de seres humanos por uma forma de “seleção” dos mais aptos. O que não é a política de Platão senão uma forma de seleção, aonde os filósofos governam, os artesões trabalham em prol da cidade e os guardiões tomam conta da segurança da *pólis*. Podemos sem medo de errar dizer que o projeto político do criador da filosofia como gênero literário é sim, um projeto de seleção.

Estas especulações de Nietzsche e Platão, abrem espaço para o que Sloterdijk vai denominar de antropotécnicas, ele afirma que no futuro a humanidade irá se dar conta da necessidade de um código de antropotécnicas necessários para a criação dos seres humanos⁴. Após esta afirmação, Sloterdijk recebeu diversos

³ O habitar humano e o problema do espaço são melhor estudados na monumental obra de Sloterdijk denominada *esferologia*.

⁴ No *Regras para o parque humano* Sloterdijk não define o que seriam essas antropotécnicas, o que fará em seu livro *Tens de mudar de vida*, que trataremos mais adiante.

ataques na Alemanha, pois ele estaria afirmando a possibilidade do uso da engenharia genética para o melhoramento dos seres humanos, isso se deve por que, seu conceito de antropotécnica não foi explicado de maneira correta.

O conceito de antropotécnicas foi melhor trabalhado e desenvolvido por Sloterdijk no seu livro chamado *Tens de Mudar de Vida: Sobre Antropotécnica de* 2009. Neste trabalho as antropotécnicas podem ser definidas como *asceses*, ou seja, como um conjunto de exercícios de auto modelagem do ser humano, determinados para aquilo que Sloterdijk vai chamar de sistemas imunológicos do ser humano, que por sua vez são: o sistema imunológico biológico, o sistema imunológico social e o sistema imunológico psíquico, esse que é o motivo das antropotécnicas.

Para o filósofo de Karlsruhe foi Friederich Nietzsche que definiu o planeta terra como um “Astro Ascético”, pois, em seu livro *Genealogia da Moral*, Nietzsche afirma que a moral cristã é fruto da pastoral paulina e redefiniu o rumo do ocidente. Aquilo que seria a *ascese* cristã, na interpretação de Sloterdijk, seriam apenas exercícios de auto modelagem, ou seja, a religião que é criticada de modo ferrenho por Nietzsche como um platonismo para o povo, seria apenas uma espécie, dentre outras, de exercício espiritual.

Doravante a diferença entre natureza x cultura, problema clássico para a Antropologia e filosofia cultural é finalmente resolvida, pois, o que separa o ser humano da natureza são os exercícios de auto modelagem, exercícios de auto construção ou como Sloterdijk os denomina, exercícios biopositivos. Nesse sentido, Sloterdijk faz uma releitura de filósofos como Pierre Hadot, Pierre Bourdieu e Michel Foucault, trazendo assim para seu pensamento uma tradição que busca nos gregos antigos a filosofia como modo de vida. Esse modo de vida filosófico nada mais são que as *asceses*, ou seja, tipos de exercícios que transformam a natureza do animal *sapiens* em *homo sapiens*.

A religião que sempre foi tão criticada passando pela esquerda hegeliana, pela teoria crítica até chegar ao marxismo é retomada por Sloterdijk, não para ser considerada uma nova fonte de sabedoria, mas apenas por considerar os mais diversos tipos de religiões como exercícios espirituais. Sloterdijk por sua vez não retorna a religião para reabilitá-la, mas somente para compreendê-la como fenômeno tipicamente humano.

Todas as formas de cultura são reabilitadas:

Traduzo esta indicação pela observação de que todas as “culturas”, “subculturas” ou “cenas” estão construídas sobre diferenças centrais, com recurso às quais o campo das possibilidades de comportamento humano é subdividido em classes polarizadas. As “culturas” ascéticas conhecem assim a diferença central do perfeito versus imperfeito, as “culturas” aristocráticas do nobre versus plebeu, as “culturas” militares do valente versus o cabarde, as “culturas” políticas do poderoso versus sem poder, as “culturas” administrativas do superior versus o subalterno, as “culturas” atléticas da excelência versus mediocridade, as “culturas” económicas da abundância versus carência, as “culturas” cognitivas do saber versus ignorância, as “culturas” sapienciais da iluminação versus cegueira. (SLOTERDIJK, 2018, Pag. 27).

Isto significa dizer que toda cultura existente é proporcionada por *asceses* biopositivas, ou seja, o ser humano que se diferencia de outro ser humano, e só pode-se diferenciar pela auto produção de si mesmo. Em outras palavras, o que produz douto é um conjunto de exercícios que o transformam em tal, um atleta também só é possível de alcançar a máxima performance pelos seus exercícios de modelação, assim também a cultura religiosa, a cultura administrativa etc.

Sloterdijk nos dá exemplos como as *asceses* biopositivas podem transformar radicalmente os seres humanos. Em um primeiro momento ele nos mostra como o jovem Carl Herman Unthan 1848-129, nascido na Prússia Oriental, que devido a um problema congênito havia nascido sem os dois braços, e que devido aos constantes exercícios de aprimoramento se utilizava dos pés para fazer todas as atividades que os humanos com braço podiam fazer. Com certo virtuosismo aprendeu a tocar violino e foi admitido no conservatório de Leipzig.

Unthan ficou mundialmente conhecido por suas habilidades artísticas, pois, podia tocar violino, atirar com uma carabina, tocar trompete e outras coisas. Sua lição se inscreve como um capítulo notável de uma filosofia da existência de auto superação, com isso mostra-se um excelente auto modelador de si próprio. Esta lição nos mostra Sloterdijk o que uma vida baseada em exercícios de auto modelagem podem fazer com os sujeitos, mesmo apesar de suas condições físicas desfavoráveis.

O outro relato é retirado de um conto literário de Kafka chamado *Um artista da fome* de 1923, esse conto narra a existência de artistas, e acrescenta uma afirmação sobre o futuro dos mesmos. É narrada a história de um artista da fome, que como os acetos indianos ficava longos períodos sem ingerir alimentos, mas depois do declínio do grande público pelo interesse pelos artistas da fome, resolveu juntar-se ao um circo de variedades, onde podia sem a interrupção de quem quer que fosse jejuar à vontade. Essa história também nos mostra como exercícios podem modelar o organismo dos seres humanos, fazendo com que até mesmo possam deixar de alimentar-se por longos períodos.

O seguinte exemplo é retirado da história da filosofia e é ninguém menos que o filósofo romeno Emil M. Cioran 1911, que se mudou para Paris em 1937 e que escreveu seus livros em aforismos com um conteúdo quase que niilista. A leitura que Sloterdijk faz de Cioran é muito inventiva, para ele o filósofo romeno praticava exercícios de negação da vida, ou seja, um ascetismo que propunha sobre tudo a negação de qualquer valor seja ele estabelecido ou não.

319

Na “obra da vida” de Cioran podem observar-se, e com maior pregnância possível, a secularização do ascetismo e a informalização da espiritualidade. No seu caso, o existencialismo do desafio central-europeu não se traduziu em existencialismo de resistente engagé, como se via nos mandarins parisienses, mas antes numa série de atos de *dégagement*. A *oeuvre* deste existencialista do *refus* consiste numa sucessão de cartas em que recusa as tentações de envolver-se e de tomar posição. O seu paradoxo central cristaliza-se assim cada vez mais claramente: a posição do homem sem posição, o papel do ator sem papel. (SLOTERDIJK, 2008, Pag. 100).

A obra do Cioran é *sui generis*, pode-se compreendê-la como uma espécie de filosofia da existência, mas essa existência é sempre negada, pelo seu ceticismo, cinismo e niilismo. Cioran chega a chamar o existencialismo francês com Sartre a frente de uma filosofia de empresários, pois, para ele a existência não qualquer sentido ao contrário do engajamento político que tal filosofia se propõe. Assim podemos considerar a filosofia do romeno como uma escola de ascetismos de negação da existência.

Outras formas de vida ascética como Sloterdijk denomina vem de seu outro livro chamado *Morte Aparente no Pensamento* 2010, nele é retratado como a *bíos*

theorétikos, ou seja, o modo de vida teórico da filosofia e da ciência também podem ser considerados como exercícios. Isso quer dizer que a filosofia e a ciência também só podem ser apreendidas como formas de exercícios, nos quais os homens capazes de *epoché*, ou seja, o movimento de colocar sob parênteses a vida cotidiana e se elevar para a produção de teorias pode ser efetuada.

O modelo analisado por Sloterdijk tem início com Sócrates, pois, assim descreve suas interrupções na vida como uma retirada para a reflexão. A cena invocada é aquela na qual Sócrates indo prestigiar seus amigos no *Banquete* de Platão se demora na entrada da casa de Agatão pelas suas reflexões, tendo o filósofo ateniense como modelo da *bíos theorétikos*, na qual a retirada do mundo é o aspecto crucial para os homens capazes de teoria. Nesse sentido, a filosofia e as ciências também podem ser compreendidas como sistemas de exercícios e só quem as pratica pode ascender como homens capazes de *epoché*.

Para concluirmos, podemos considerar que existem muitas semelhanças entre a hermenêutica da facticidade de Heidegger e as antropotécnicas de Sloterdijk. Ambos os filósofos compreendem a existência de um ponto de vista do fazer-se a si próprio, seja por meio da facticidade e sua compreensão histórica do mundo, seja por exercícios controlados que podem transformar o corpo e a mente dos indivíduos. Se Heidegger propõem uma ontologia para fundamentar sua compreensão do homem e busca ferramentas na escola fenomenológica, Sloterdijk por outro lado, busca compreender o ser humano através da história da espécie das ciências naturais, mas também compreende que a fenomenologia pode auxiliar nessa tarefa.

Bibliografia

- HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: hermenêutica da facticidade*. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- SLOTERDIJK, Peter. *Tens de mudar de vida – sobre antropotécnica*. Lisboa: Relógia D'Água, 2018.
- SLOTERDIJK, Peter. *Morte aparente no pensamento – da filosofia e da ciência como prática*. Lisboa: Relógia D'Água, 2014.

SARTORETTO, L.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

Submissão: 18. 03. 2025

/

Aceite: 20. 05. 2025