



A CRISE DO HUMANISMO CONTRIBUIÇÕES À BIOPOLÍTICA

Wanderley J. Ferreira Jr¹

Resumo: Tomando como referência a palestra intitulada *Regras para o parque humano*² pronunciada por Peter Sloterdijk vamos expor, em um primeiro momento, um diagnóstico da época atual na qual se configura uma crise dos humanismos (Cristão, Marxista e Existencialista) que sustentam concepções de homem alheias à verdadeira essência do ser humano. Em um segundo momento, reporta-se à crítica heideggeriana ao humanismo que teria perdido sua capacidade de realmente educar-amansar o homem, além de desvirtuar o verdadeiro caráter de sua essência enquanto existente simplesmente aí jogado no mundo. O trabalho conclui com questões que acreditamos serem incontornáveis para o debate acerca da biopolítica hoje, tais como: como nos posicionar frente ao homem redesenhado, frente às manipulações genéticas que sabemos que serão feitas quer se queira ou não? Será que a questão sobre o cuidado e formação do ser humano não se deixa mais formular de modo pertinente no campo das meras teorias da domesticação e educação?

Palavras-chaves: Humanismo; Sociedade; Formação; Razão; Educação.

¹ Prof. Dr. da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: wanderleyf4@gmail.com

² Palestra que se transformou em um pequeno livro traduzido para o português: SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à Carta sobre o humanismo* de Heidegger. Trad. José Oscar de Almeida Marques. SP: Estação Liberdade, 2000.

UMA QUESTÃO DE SOBREVIVÊNCIA — UM BREVE DIAGNÓSTICO DE NOSSA ÉPOCA

Não importa se muito do que escreverei aqui será compreensível ou irá obter a adesão ou repulsa da maioria dos leitores. Quero apenas compartilhar algumas inquietações e perplexidades que vivencio em minhas pesquisas no campo da Filosofia e que podem trazer alguma contribuição para se pensar as intrincadas e complexas relações entre poder e vida e os próprios limites e possibilidades do que se convencionou chamar de Biopolítica.

Na época atual podemos distinguir duas orientações ao se abordar as relações entre poder e vida. Uma orientação considera que o poder penetrou todas as esferas da vida e da existência humana. Dos genes, passando pelo corpo, pela afetividade, psiquismo, inteligência, imaginação e criatividade, o poder teria expropriado todas as dimensões da realidade. Entretanto, o mais correto seria falar em instâncias de poderes, que de forma simplista e esquemática, poderíamos dizer que são as ciências, o capital, o Estado, as mídias, etc. Os mecanismos mediante os quais se exercem esses poderes são anônimos, fragmentados, flexíveis. O poder, como observa o prof. Peter Pal Pelbart (2007), tornou-se sem centro, em rede, reticulado, molecular, atomizado em múltiplas relações complexas que fazem com que o poder incida, module nossa forma de perceber, de sentir, de amar, de pensar e procriar. Todas as dimensões da existência humana — a esfera das relações de produção (trabalho), a esfera da criação simbólica (cultura) e a esfera das relações de poder (política) e agora, a afetividade, o corpo, são administradas e submetidas a mecanismos de modulação, controle, monitoramento que obedecem à lógica de uma racionalidade instrumental e do discurso de competência. Nessa perspectiva, o poder não se manifesta apenas como uma força transcendente, ou como forma repressiva-coercitiva, mas é um poder imanente a toda forma de vida e organização.

Entretanto existiria outro eixo na biopolítica que aposta na possibilidade de uma reviravolta. O que parecia controlado, dominado,

como a vida, traz em si potências indomáveis e inesgotáveis que sempre se rebelarão contra o estabelecido, a ordem vigente. Cada organismo vivo é um padrão de ordem em meio ao caos e está na contramão da tendência entrópica do universo que evolui para estados cada vez mais caóticos. Sabemos que hoje o capital, mais que músculos, disciplina, investe em inovação, inventividade, criatividade para sua reprodução. O capitalismo que sempre se alimentou da produção e reprodução do equivalente geral, o dinheiro que tudo nivela à condição de mercadoria, agora necessita de mentes capazes de inventar o novo, não como uma mera novidade no reino da substituição de tudo por tudo, mas como uma novidade sustentável diante do caráter efêmero do meramente interessante. Mas como podemos pensar uma resistência a essa onipresença e onipotência do poder que tudo controla e monitora? Ao poder sobre a vida, responde a potência da vida. É a própria vida e a vontade de potência que lhe é inerente e imanente que se recusa a entregar-se à maquinação, ao poder desafiador da técnica. A sociedade civil com a possibilidade de se articular fora dos espaços públicos convencionais (partidos, igrejas, escolas, instituições, etc.) começa a perceber sua potência político-social. O que antes parecia totalmente dominado pelo capital e submetido ao ritmo das máquinas, a própria vida, agora se apresenta como uma reserva inesgotável de sentidos, direções, impulsos, que não se deixam controlar, monitorar, pelas estruturas de comando e dispositivos de controle existentes. Assim, podemos falar de um poder sobre a vida, o biopoder e de potências da vida, que impõem resistências à planificação e controle de tudo. E se há um lugar privilegiado onde essas duas formas de poder se encontram, esse lugar é o corpo.

Tanto o biopoder, quanto a potência da vida passam pelo corpo. E o biopoder na contemporaneidade, segundo Agamben (1998), reduz a vida à sobrevida biológica, produz sobreviventes: como aquelas figuras e cadáveres ambulantes dos campos de concentração que não passavam de uma reunião de funções biológicas em seus últimos instantes. Seres que vagam sem vontade, com olhar opaco e sem expressão. Como detidos de um campo de concentração que desistiram de viver, vivemos indiferentes

a tudo que nos rodeia, afinal, estamos exaustos demais até mesmo para compreender nosso destino inexorável – a própria morte. A barbárie dos campos de concentração e a barbárie da sociedade de consumo, apesar de assumirem meios e aparências diferentes no processo de bestialização/domesticação do homem, chegam a um mesmo resultado – a produção disso que somos nós – existências tão esvaziadas que nem sofrem mais e nem percebem sua indigência que se manifesta com os sinais do progresso e do bem estar – somos todos sobreviventes.

O termo biopoder foi criado por Michel Foucault (2008) para diferenciá-lo de um regime anterior denominado soberania. O poder soberano consistia em fazer matar e deixar viver os demais, na medida em que o soberano tinha o poder de matar seus inimigos e deixar viver os demais. Para o biopoder não cabe ao poder fazer morrer, mas cuidar da população, da espécie, dos processos biológicos, otimizar a vida e administrá-la em todas as suas dimensões. Se no regime soberano o poder adotava mecanismos de supressão e de extorsão da riqueza, do trabalho, da força, do sangue e tinha o privilégio de aniquilar a própria vida, no biopoder o poder dedica-se a incitar, reforçar, vigiar, buscando a otimização dos processos vitais. Não mais fazer morrer e deixar viver, trata-se agora de fazer viver e deixar morrer. (Cf. PELBART, 2007).

Para o pensador italiano Giorgio Agamben (1998), o poder contemporâneo já não se incumbe nem de fazer viver, nem de fazer morrer, como no regime de soberania. O biopoder contemporâneo transforma a todos em sobreviventes e produz sobrevida. Ele produz um espaço de sobrevida biológica, reduzindo o homem a essa dimensão residual de vida vegetativa encarnada pelos prisioneiros dos campos de concentração e pelos moribundos nas salas de Terapia Intensiva, vidas impotentes até mesmo para sofrer, vida sem forma. O que é inquietante é que essa vida nua (Agamben, 1998), que se manifesta nas figuras dos prisioneiros dos campos de concentração, também é a nossa. Esse biopoder, que nos reduz à condição de sobreviventes, não se limita aos regimes totalitários, ele está presente nas chamadas democracias ocidentais, na sociedade de

consumo, no hedonismo das massas e na medicalização da existência. É inegável que o biopoder hoje faça com que o corpo seja um fator cada vez mais importante nos processos de subjetivações (construção de sujeitos) na sociedade contemporânea. A subjetividade parece ter sido reduzida ao corpo. E esse corpo não é o corpo domesticado pelas instituições disciplinares – a fábrica, o exército, a escola. Doravante, há uma submissão voluntária a alguma teoria ou recomendação científica ou à modismos ditados pelas celebridades. É inegável uma espécie de obsessão pela bela forma física, uma espécie de “compulsão do eu para causar o desejo do outro por si mediante a idealização da imagem corporal, mesmo que isso custe o bem estar do sujeito.” (Pelbart, 2007). Esse excessivo cuidado de si não visa à bela vida, sábia, justa e feliz, mas o corpo, sua longevidade.

Estamos apegados demais à vida e ao seu prolongamento. Talvez por isso os atos extremos de terroristas, soldados ou heróis anônimos, que sacrificam a vida por uma crença, uma causa ou um ideal qualquer, causa-nos admiração, assombro ou mesmo revolta. A maioria demonstra um apego patético pela vida e um horror pela morte. Fomos educados e treinados para preservar a vida a qualquer custo, não importa em que condições, queremos simplesmente sobreviver.

Somos os “últimos homens” de Nietzsche (1986) que resistem em perecer e prolongam sua agonia numa existência banal afundada no consumismo e em múltiplos prazeres diários momentâneos e passageiros. Não percebemos a gravidade da situação, não fomos nós que falhamos ou erramos, nós somos a própria falha, somos o erro a ser corrigido para que de nossas cinzas nasça um novo tipo de homem, que avalia e quer para além do bem e do mal (Cf. NIETZSCHE, 1986). Nada mais contemporânea que a pergunta do apóstolo Paulo: quem está realmente vivo hoje? Será que estamos realmente vivos, ou apenas contentando com uma existência vazia, sem sentido, afundada na impessoalidade de escolhas que fizeram por nós?

Tudo que vive, já nos ensinou Nietzsche, quer aumentar seu

domínio, não pode se contentar, como esse aviltante animal de rebanho, em apenas sobreviver. Entretanto, na sociedade do espetáculo, do sobrevivencialismo, preferimos ser Sísifo, ou seja, sobreviver realizando uma tarefa inútil e enfadonha, sem sentido. Poucos ousam ser Prometeu, ou seja, fazer algo de extraordinário, imprevisível, imponderável, irrepetível, verdadeiramente diferente. Temos horror ao verdadeiramente novo, nesse reino da substituição total de tudo e tomado pela inquietação da busca do novo, do mais novo, que sempre confirma nossa submissão a uma existência administrada, tutelada, vazia e nua.

O terrorista a ponto de explodir a si mesmo e aos outros, o bandido e o policial que vivem situações extremas colocando-se frente a frente com a morte, não estariam mais vivos que nós, seguros no conforto de nosso lar, domesticados e reféns de nosso próprio medo? A sociedade da vigilância total quer nos convencer de que algo pode acontecer conosco a qualquer momento, portanto, é preciso se cuidar, se preservar, ou seja, abrir mão de viver e apenas sobreviver uma existência anônima e esvaziada de sentido.

A vida morre de inanição em nossa busca obsessiva por uma existência indolor, sem sofrimentos ou rupturas e prolongada ao máximo em meio a prazeres cada vez mais simulados, artificializados e banalizados no ciberespaço. Muitos não entendem que vida e morte não são fatos objetivos, mas estados subjetivos, condições existenciais, podemos dizer que há mais vida no ato voluntarioso de um terrorista do que nessas figuras de trabalhadores exaustos, que lotam os trens e ônibus de nossas metrópoles. Sentimos segurança quando vivemos à mercê da gestão biopolítica, cultuando formas de vida de baixa intensidade ainda que nossa anestesia sensorial se apresente como uma inquietação e hiper-excitação sensorial e cognitiva que afunda-nos cada vez mais numa “vida besta”. “Vida besta é esse rebaixamento global da existência, é essa depreciação da vida, é sua redução à vida nua, à sobrevida, é esse estágio último do niilismo contemporâneo.” (PELBART, 2007).

Essa vida sem forma, sem grandes tristezas e alegrias do homem comum cria um tipo humano – “presenças indiferentes, sem espessura, o homem ordinário, anônimo” (Idem). Esse homem comum, essa existência afundada no impessoal, às vezes tem a ilusão de banir o tédio, a solidão, o nada, com a agitação de bares, festas, igrejas, feiras, convenções, congressos, etc. Locais onde tudo flutua na indiferença de um mundo esquadrinhado pelo cálculo e entupido de mercadorias cada vez mais substituíveis e virtuais. Essa existência bestializada, inautêntica, que escolhe o já escolhido, atinge hoje dimensões planetárias na era da técnica, que reduz tudo à condição de *estoque de reserva*. Mas o que poderia nos tirar desse transe, desse encantamento pelo progresso, desse esgotamento da vontade, abrindo nossos olhos para o perigo que se apresenta como sinal de bem estar e segurança?

O que se constata é que nosso corpo não suporta mais séculos de domesticação imposta pela fábrica, a escola, os exércitos, prisões, hospitais, pelo Estado, pela ciência. Basta de mortificação sobrevivencialista, seja no estado de exceção seja na sociedade bestializada pelas mídias. A questão que se coloca é: como diferenciar a decomposição e desfiguração do corpo que são necessárias para que as forças que o atravessam liberem novas potências, tal como se pode observar nas experimentações com dança, drogas, literatura, filosofia, etc., daquela decomposição que a produção dessa vida vazia e a manipulação biotecnológica estimula? Basta dessa obsessiva busca do que fazer com o corpo, se nem sabemos o quanto o corpo pode afetar ou ser afetado. Pensemos em um corpo sem órgãos, através do qual a vida possa fluir em toda sua intensidade. Um corpo que desafia e ultrapassa seus limites biológicos, espaciais enquanto pura intensidade de vida, gênese da diferença, um corpo que se torna uma resistência ao biopoder e “reivindica o direito de nascer de novo”. (PELBART, 2007). Para tanto é necessário repensar os fins e os meios utilizados para formação humana num contexto pós-humanista no qual todos estão submetidos à ditadura do impessoal.

A analítica existencial realizada por Heidegger (1988) em *Ser*

e *Tempo* mostra que, originariamente, o ser-aí que nós somos a cada momento, é assimilado por seu mundo, perdendo a si mesmo em meio a suas ocupações com as coisas e preocupações com as pessoas. O mundo e os outros determinam como e quando sentir, como e quando compreender, como e quando comunicar. O impessoal constitui assim o sujeito que não é ninguém em particular, mas é todo mundo na medianidade cotidiana. O ocupar-se da alimentação e vestuário, o tratar do corpo doente, o ser por outro ser, contra outro ser, sem os outros, o passar ao lado de outros, o não sentir-se tocado pelos outros, tudo, são modos possíveis de preocupação. Esses modos deficientes de ser-com marcam a convivência cotidiana imediata com os outros. Estamos diante de um mundo aprovado, no meio do qual lutamos para sermos aceitos. Divertimo-nos como impessoalmente se faz, lemos, vemos e julgamos sobre a literatura e a arte como impessoalmente se lê, vê e julga. Achamos revoltante o que impessoalmente se acha revoltante. O impessoal, na medida em que prescreve a decisão e o julgamento no que está decidido e julgado, retira nossa responsabilidade sobre os nossos atos e julgamentos. Veste-se, come-se, diverte-se, fala-se, morre-se, vive-se, sem que ninguém seja responsável, senão, um eles, um Se impessoal que a tudo nivela e banaliza. (Cf. HEIDEGGER, 1988).

É desse contexto de sobrevivencialismo, de uma vida nua, de uma existência inautêntica, que surgem as polêmicas propostas de Peter Sloterdijk: criar um conselho ético-filosófico para nortear as inevitáveis experiências que podem mudar as características genéticas da espécie e promover uma seleção pré-natal na qual se decide quem tem ou não direito de nascer. Ou pior, quem serão os sujeitos da seleção, os criadores, e quem serão aqueles que serão objetos da seleção, o rebanho. (Cf. SLOTERDIJK, 2000).

O FIM DO HUMANISMO COMO FORÇA EDUCADORA-DOMESTICADORA

No ano de 1999, em um castelo da Baviera, o pensador Peter Sloterdijk pronunciou uma palestra, sem muitas pretensões. O autor

tomou como ponto de partida o diagnóstico heideggeriano da crise do humanismo, passou pela suspeita-denúncia nietzschiana da domesticação apequenadora do homem pelo homem até chegar às recomendações de Platão sobre a “arte de pastorear seres humanos”. Pois bem, para alguns observadores mais entusiasmados, a palestra de Sloterdijk se transformaria, como afirma o editor da tradução portuguesa, no maior debate filosófico-político dos últimos anos a varrer a Europa.

Algumas inquietações que Sloterdijk compartilha com Heidegger e Nietzsche são motivadas por questões tais como: para onde nos conduzirá o fim do humanismo, do sonho da emancipação humana via formação? Como nos posicionar frente à crescente bestialização do homem transformado numa besta do trabalho (Cf. HEIDEGGER), quando não na primeira e fundamental matéria prima no ciclo perverso da produção – circulação – consumo?

Numa perspectiva simplista e descontextualizada poderia se pensar que Sloterdijk advoga a favor da necessidade de se definir regras éticas e controles sociais para as aplicações ao alcance dos grandes conglomerados da bioengenharia e, em especial, para a possibilidade de seleção pré-natal dos seres humanos em um processo no qual alguns serão os selecionadores e a grande maioria será objeto da seleção. Logo no início de sua palestra, que se transformou em um pequeno livro, Sloterdijk esclarece que a *humanitas* desde os tempos de Cícero faz parte das consequências da alfabetização. Daí a natureza e a função do humanismo: propiciar e cultivar a amizade por meio da escrita. “De fato, o leitor que se expõe a essa carta mais longa pode entender o livro como um convite, e, caso se entusiasme pela leitura, apresentar-se então ao círculo dos destinatários para lá dar testemunho do recebimento da mensagem.” (SLOTERDIJK, 2000, p. 10). Ora, alerta Sloterdijk, para o velho mundo e até a véspera dos modernos Estados nacionais, saber ler significava algo como participar de uma elite. Assim os humanizados nesse contexto de erudição referiam-se a uma seita de alfabetizados com projetos universalistas.

Podemos considerar que de 1789 (Revolução Francesa) a 1945 (com o fim da II Guerra Mundial), o humanismo como ideologia do estado nacional obteve algum sucesso. Professores e filólogos eram considerados aqueles que tinham o poder e o conhecimento privilegiado dos autores, remetentes de escritos fundadores da comunidade. Um dos aspectos fundamentais do humanismo burguês é sua imposição dos clássicos à mocidade, que deveria tomar posse do imenso e complexo patrimônio cultural da humanidade, percebendo-se parte de uma totalidade. Hoje, no crepúsculo da era atômica, a época do humanismo nacional-burguês chegou ao fim, porque a arte de escrever, ainda que fosse exercida da maneira mais profissional possível, já não bastaria para atar os laços entre os habitantes de uma sociedade de massas, domesticada e alienada na produção e no consumo e, na qual, como já dissemos, há apenas sobreviventes, existências inautênticas, vida nua, indiferente e impotente até mesmo para sofrer.

A difusão midiática da cultura de massas no Primeiro Mundo em 1918, pelo rádio, depois de 1945, pela Televisão e hoje pela revolução da internet, fez com que a coexistência humana nas sociedades atuais fosse retomada em novas bases, que Sloterdijk chama de pós-literárias, pós-epistolares, pós-humanistas. “É apenas marginalmente que os meios literários, epistolares e humanistas servem às grandes sociedades modernas para produção de suas sínteses políticas e culturais.” (SLOTERDIJK, 2000, p. 14). A literatura, a sabedoria humana contida nos grandes clássicos, supostamente portadores dos espíritos nacionais, chegou ao limite, não tem mais a relevância que tinham no humanismo clássico. A síntese sociocultural não é mais algo em que livros e cartas tenham papel predominante. “(...) novos meios de telecomunicações político-cultural assumiram a liderança, reduzindo a uma modesta medida o esquema das amizades nascidas da escrita.” (SLOTERDIJK, 2000, p. 14). O humanismo moderno, que nasce junto com o ideal de um pleno controle da natureza, via ciência, e da sociedade, via política, e que oferece os pressupostos, princípios, valores e finalidades do que se convencionou chamar de formação humana e construção da cidadania via educação, esgotou-se

como modelo de escola e de formação. “Não se sustenta mais a ilusão de que grandes estruturais políticas e econômicas possam ser organizadas segundo o amigável modelo da sociedade literária” (SLOTERDIJK, 2000, p. 14-15).

Depois da 1ª Guerra Mundial, começou-se a desacreditar que as grandes obras, os clássicos da cultura, as meta-narrativas (Lyotard) pudessem formar o homem de forma a evitar a barbárie. Esta constatação da falência dessa espécie de humanismo literário, confraria de mentes esclarecidas e versadas nas grandes obras, foi constatada por aqueles que foram formados no humanismo. Após 1945, impulsionado pelo horror às barbáries da II Guerra Mundial, o modelo humanista experimentou uma florescência tardia, uma renascença planejada e reativa.

Nos anos fundamentalistas dos anos pós 1945, para muitos..., não era suficiente retornar dos horrores da guerra para uma sociedade que mais uma vez se apresentasse como um público pacificado de amigos da leitura – como se uma juventude goetheana-kantiana pudesse fazer esquecer uma juventude hitlerista. Naquele momento, parecia para muitos absolutamente indispensável, ao lado das recém-instauradas leituras romanas, retomar também as leituras bíblicas básicas dos europeus, e evocar os fundamentos do recém-descoberto Ocidente no humanismo cristão. (SLOTERDIJK, 2000, p. 15).

O fato é que todo humanismo sempre se constitui como um “contra quê”, na medida em que visa tirar o homem da barbárie e defendê-lo como vítima de um suposto mal universal. Preocupar-se hoje com o futuro da humanidade e meios de humanização, é desejar essencialmente saber se subsiste alguma esperança de dominar as atuais tendências embrutecedoras que perpassam as relações humanas. O embrutecimento, hoje e sempre, acontece quando há grande desenvolvimento do poder, seja através de sua imposição na forma de violência física, psíquica, seja como bestialização cotidiana das pessoas pelo nivelamento da cultura aos entretenimentos midiáticos. O foco central de qualquer humanismo é o desembrutecimento humano, a crença subjacente aqui é – as boas leituras conduzem à domesticação – humanização. A convicção de

que seres humanos são animais influenciáveis, e que podem agir como manada de forma ordenada ou não, faz parte do credo do humanismo. Daí a importância de prover-lhes o tipo certo de influências. “A etiqueta humanismo recorda, de forma falsamente inofensiva, a contínua batalha pelo ser humano que se produz como disputa entre tendências bestializadoras e tendências domesticadoras”. (SLOTTERDIJK, 2000, p. 17).

Não se pode compreender o humanismo antigo sem considerar que ele toma partido em um conflito de mídias – o livro propõe uma resistência contra o anfiteatro, assim como a leitura filosófica humanizadora, provedora de paciência, prudência, bom senso e criadora de consciência, opõe-se às sensações e embriaguez desumanizadoras, impacientes e intolerantes dos estádios. Ontem sacrifícios de cristãos e combates mortais entre gladiadores, hoje shows, festas raves, funk, carnaval e, claro, futebol. Do mesmo modo que na Antiguidade o livro perdeu a luta contra as arenas, as forças desinibidoras, atualmente a escola está gradativamente perdendo a batalha contra as forças indiretas de formação: a televisão, os filmes e jogos eletrônicos violentos, entre outras mídias desinibidoras. (Cf. SLOTERDIJK, 2000).

A formação da *humanitas* e de todo processo civilizatório “consiste em escolher, para o desenvolvimento da própria natureza, as mídias domesticadoras, e renunciar as desinibidoras.” (SLOTERDIJK, 2000, p. 19). Para alcançar a *humanitas* em nós, é necessário escolhermos os meios pelos quais nossas tendências bestiais possam ser superadas pelas tendências domesticadoras-formadoras. Essa luta no cerne do humanismo entre tendências bestializadoras e civilizadoras-domesticadoras, essa luta entre o livro, a leitura dos clássicos e os espetáculos ruidosos e, às vezes, cruéis e eróticos tão ao gosto do hedonismo das massas, faz com que o humanismo signifique mais que a suposição de que a leitura forma.

Mas em que sentido se pode falar de fim do humanismo ou em época pós-humanista? Em 1946, um pensador alemão chamado Martin

Heidegger, escreveu uma carta intitulada *Sobre o humanismo* e endereçou a um jovem pensador francês Jean Beaufret – uma carta que inaugura uma nova forma de fazer amigos, uma forma pós-humanista. Certamente, ao escrever sua carta *Sobre o humanismo*, Heidegger não pretendia reforçar a ideia de uma comunidade de amigos forjada na leitura de clássicos, que supostamente encarnariam o espírito do povo ou da cultura. Nesse texto, ao interrogar as condições do humanismo europeu, o filósofo inaugurou um campo de pensamento pós-humanista. Heidegger escreve sua carta sobre o humanismo como resposta a uma inquirição feita por Jean Beaufret – *Como conferir novamente um sentido a palavra humanismo?* (1983a). O filósofo observa que essa questão expressa a intenção de preservar a palavra humanismo, além de admitir que ela perdeu o sentido. Ainda certamente marcado pelas tragédias e horrores da II Guerra Mundial, o filósofo pergunta se “(...) já não é suficientemente óbvio o desastre que todos os títulos desse tipo anunciam?” (HEIDEGGER, 1983, *apud* SLOTERDIJK, 2000, p. 22).

O que Heidegger tenta mostrar é que o termo “humanismo” não tem que ser apenas re-significado, ele tem que ser abandonado. Afinal, para quê exaltar novamente o ser humano enquanto membro de uma comunidade de amigos forjada na leitura das grandes obras de nossa cultura Ocidental? As catástrofes do presente e ao longo da história parecem mostrar que o problema é o próprio ser humano e seus sistemas de auto-elevação e auto-explicação que recebem o nome genérico de humanismo. Quando Heidegger, na carta *Sobre o humanismo*, propõe o abandono do termo humanismo, o filósofo coloca em questão as três principais respostas à crise europeia de 1945 que são: o cristianismo, o marxismo e o existencialismo cristão ou ateu, ou seja, todas as variedades de humanismo que procuram evitar “a radicalidade última da questão sobre a essência do ser humano.” (HEIDEGGER, 1983a). Toda espécie de humanismo padece de uma crônica incapacidade de colocar de forma adequada a questão sobre a essência do ser humano, que deve ser compreendida nos marcos da analítica existencial de *Ser e Tempo*. Heidegger rejeita o humanismo e toda filosofia que tome o homem como “medida de todas

as coisas”, até mesmo do próprio Ser. O homem é apenas “o pastor do ser” (Cf. HEIDEGGER, 1950; 1983).

O fato é que o humanismo, seja como cristianismo ou iluminismo (dos gregos ao crepúsculo da era atômica), é o responsável por uma interrupção de dois mil anos no pensamento, o que faz da história Ocidental um crescente *esquecimento do ser*³. Os humanismos em suas diferentes formas (cristianismo, marxismo, existencialismo) obstruíram, com suas interpretações apressadas e equivocadas da essência do ser humano, uma genuína discussão sobre a essência humana tal como foi colocada em *Ser e Tempo* (1927). Por mais que as espécies de humanismos distingam entre si, segundo suas metas e fundamentos, segunda a maneira e os meios de cada realização, segundo a forma de sua doutrina, todas elas coincidem nisto:

(...) que a *humanitas* do *homo humanus* é determinada a partir do ponto de vista de uma interpretação fixa da natureza, da história, do mundo. (...) Na determinação da humanidade do homem, o humanismo não apenas deixa de questionar a relação do ser com ser humano. Mas o humanismo tolhe mesmo esta questão, pelo fato de, por causa de sua origem da Metafísica, não conhecê-la nem compreendê-la. (HEIDEGGER, 1983a, p. 19).

Mas em que sentido Heidegger pretende corrigir ou oferecer uma alternativa aos humanismos? Devemos em primeiro lugar renunciar a uma errônea subestimação do homem. “A questão sobre a essência do ser humano não entra no rumo certo até que nos afastemos da mais velha, mais obstinada e mais perniciosa das práticas da metafísica europeia – definir o ser humano como animal rationale.” (HEIDEGGER, 1983a *apud* SLOTERDIJK, 2000, p. 24-25). Na compreensão metafísica de homem como animal racional, este continua a ser entendido como animal com

³ *Esquecimento do ser* - num segundo momento de seu pensamento, Heidegger passaria, portanto, a conceber a metafísica como o crescente e inexorável *esquecimento do Ser*, que teria começado com o pensamento grego, mais precisamente com Platão e Aristóteles, e se estendido para além da época moderna até atingir sua plenitude numa forma de pensar fundada sobre o cálculo.

algumas propriedades ou faculdades espirituais como o pensamento, por exemplo. A analítica existencial de *Ser e Tempo* refuta a compreensão tanto da animalidade, quanto da racionalidade, como constitutivas da essência humana. De outro modo, trata-se de uma essência que se faz sendo, já que o homem é um constante ainda não que tende necessariamente a ser.

Contra todos os humanismos e suas boas intenções, *Ser e Tempo* nos mostra que aquilo que o homem é, o que na linguagem tradicional da Metafísica chama-se a “essência” do homem, reside em sua ec-sistência. Mas a ec-sistência, assim pensada, não é idêntica ao conceito tradicional de *existentia*, que significa realidade efetiva, à diferença com a *essentia* enquanto possibilidade. ... O homem desdobra-se assim em seu ser (*west*) que ele é o “aí”, isto é, a clareira do ser. Este “ser” do aí, e somente ele, possui o traço fundamental da ec-sistência, isto significa, o traço fundamental da in-sistência ec-stática na verdade do ser. (HEIDEGGER, 1983a, p. 21).

Na perspectiva heideggeriana, a essência do ser humano não pode ser compreendida na dimensão zoológica ou biológica, ainda que acrescida da espiritualidade, ou racionalidade. Ela se desdobra nos diversos modos de ser do ser-aí que nós mesmos somos a cada momento. Não há nenhuma comunhão ontológica, ou seja, de natureza entre o animal e o homem. Existe entre o homem e o animal não uma diferença de gênero ou espécie, mas uma diferença ontológica, de modo de ser e estar no mundo. O Homem não pode ser concebido como um animal dotado de razão e capacidades espirituais. O modo de ser do homem enquanto existente marca sua radical distância e diferença dos animais e de todos os outros entes – Deus é, a montanha é, o rio é, o homem existe, ou seja, ele se perfaz como um constante arrancamento para fora de si, um ser simplesmente aí jogado sob condições que não escolheu e a partir das quais terá que fazer escolhas.

O que a analítica existencial de *Ser e Tempo* nos mostra é que o homem é um ser no mundo, ele não está simplesmente no mundo como água dentro do copo, ou como plantas e animais atrelados aos seus ambientes. O homem como ser no mundo mora, habita o mundo e o constitui enquanto complexo de relações, remissões, significados que

surgem na medida em que ele é obrigado a preocupar-se com os outros e ocupar-se com as coisas. As coisas e os animais estão próximos ou distantes no mundo, o homem, por sua vez, mantém uma relação de familiaridade, comprometimento com o mundo no qual habita⁴. A dignidade humana, sua singularidade, em relação às demais coisas, não reside no fato dele possuir uma sensibilidade diferenciada que o faz criar uma obra de arte, ou uma racionalidade que lhe dá a ilusão de controle e domínio sobre a totalidade das coisas. A dignidade humana está no fato do homem ser o escolhido pelo Ser, o que faz da existência humana uma clareira na qual o ser pode desvelar-se no dizer e no pensar do homem, ainda que originariamente ele esteja afundado na impessoalidade e tagarelice que nada diz. Pensamento e linguagem são dádivas do ser ao homem, daí que nosso pensar e dizer deveriam, antes de tudo, serem atos de agradecimento ao Ser por fazer de nós seus guardiões. Não é por acaso, pois, que Heidegger define a filosofia como uma co-respondência na linguagem ao apelo do ser. (Cf. HEIDEGGER, 1983b).

Na carta *Sobre o humanismo* está dito que a linguagem é antes “a casa do ser; ao morar nela o homem existe, à medida que compartilha a verdade do ser, guardando-a. O que importa na definição da humanidade do ser humano enquanto existência, é que o essencial não é o ser humano, mas o ser (...)” (HEIDEGGER, 1983a, p. 24). Não tem sentido objetar, como alguns tentaram, que a crítica de Heidegger ao humanismo e seus princípios iluministas, cristãos, existencialistas, conduziria a um anti-humanismo. Heidegger procura evitar essa queda no inumano, ao mesmo tempo em que não aceita as alegações do humanismo de já ter explicado

⁴ O ser-em um mundo é o íntimo permanecer junto a ... o demorar-se junto de alguma coisa, o morar em ..., o ocupar-se com as coisas, o preocupar-se com os outros, o correr o risco de perder-se numa existência inautêntica e banal. É nesse sentido que o Ser-aí só existe no, para e com o mundo. As coisas se oferecem para mim como instrumentos, como sendo para meu uso, e somente na medida em que eu me sirvo delas, é que o mundo adquire sentido para mim. O mundo dá-se para mim e minha existência dá-se ao mundo, como um ter-que-fazer-algo, um re-colocar-algo, um empregar-algo, um empeender-algo. O mundo surge assim como fenômeno na conexão da totalidade dos utensílios, que se apoiam num último para-quê fundado no próprio Homem. (Cf. HEIDEGGER, 1988).

suficientemente a essência do homem. O filósofo procura preservar uma das funções mais importantes do humanismo clássico: o estabelecimento da amizade do ser humano pela palavra do outro. Não podemos esquecer que a existência humana se perfaz como tarefa, como resposta a um apelo há muito silenciado – o homem como pastor do ser tem a missão de guardar o ser, corresponder a ele naquilo que sente, pensa, diz ou faz. Com Heidegger, o homem ganha a essencial pobreza do pastor, cuja dignidade reside no fato de ter sido chamado pelo próprio ser para guardar a sua verdade. “O homem é, em sua essência ontológico-historial, o ente cujo ser como ec-sistência consiste no fato de morar na vizinhança do ser. O homem é o vizinho do ser.” (HEIDEGGER, 1983a, p. 29). Para Sloterdijk (2000, p. 28), ao definir os seres humanos como pastores e vizinhos do ser, e ao chamar a linguagem de casa do ser, Heidegger vincula o homem ao ser em uma correspondência que lhe impõe uma restrição radical – o pastor vive na proximidade ou cercanias da casa, mas ao mesmo tempo ele goza da dignidade de ter sido o escolhido para guardar o ser naquilo que pensa e diz.

O fato é que a crítica de Heidegger ao humanismo propõe uma mudança de atitude que aponta para uma espécie de ascese (saída do abafamento da existência sob o impessoal) que vai além das metas da educação e do humanismo. Exige-se aqui uma atitude de respeito, escuta, condescendência ao Ser. Não é por acaso que o humanismo tem a mesma origem que o tecnicismo, apesar de muitos oporem tais termos. Ambos são resultados de uma busca por controle e domínio da totalidade do real, por uma subjetividade pura desencarnada. O mundo histórico-cultural do Ocidente está marcado por humanismos – cristianismo, marxismo e existencialismo – âmbitos nos quais o sujeito realiza sua tomada de poder sobre todos os seres. O comunismo, o fascismo e o americanismo não passariam de três variações dessa força antropocêntrica que coloca o homem como senhor e controlador de tudo que é.

Nesse sentido, Heidegger sustenta que é preciso libertar o homem subjugado pelos diversos humanismos apelando para uma humanidade

que foi encoberta pela concepção metafísica de homem como animal racional. O filósofo – ao afirmar que o homem, enquanto ser-aí, tem como essência sua própria existência – não está simplesmente jogando com termos de uma antiga tradição metafísica que ele pretendia ultrapassar. Heidegger, portanto, não é existencialista, nem humanista, pois acredita que um verdadeiro acesso ao ser do homem e da própria realidade exige a destruição desses preconceitos metafísicos acerca do Ser e do próprio homem. Se o ente humano é definido em seu ser pela compreensão do Ser, isso significa que a relação que se estabelece entre o homem e o Ser não só compreende o conhecimento ou a razão humana, senão também o homem todo em seu ser-no-mundo. Mas o que ainda forma o homem, se o humanismo fracassou como escola da domesticação humana, enquanto forma de controlar tendências desinibidoras? O que educa o homem, se em todas as experiências prévias com a educação do gênero humano permaneceu obscuro o que ou o quem educa os próprios educadores?

O ser humano é uma força criadora e domesticadora de coisas e homens. Nietzsche percebeu isso.

Em todos os lugares, vejo portões mais baixos... Ando por entre esse povo mantendo os olhos abertos. Eles se tornaram menores e ficam cada vez menores – nisso consiste sua concepção de felicidade... Alguns deles querem, quanto à maioria, porém, outros querem por eles. São redondos, corretos e bons uns com os outros... Abraçar modestamente uma pequena felicidade – a isso chamam resignação... Querem no fundo ingenuamente uma coisa acima de tudo – que ninguém lhes faça mal... Virtude é para eles aquilo que torna modesto e domesticado – fazem do lobo um cão e dos próprios homens os melhores animais domésticos para os homens. (NIETZSCHE, 1986).

Os homens da atualidade são, acima de tudo, bem sucedidos criadores que conseguiram fazer do homem selvagem o último homem. O que seria a educação senão um sistema que insiste em banir as exceções a favor do medíocre. O que são escolas, famílias, igrejas senão lugares onde se amansa a besta humana e se ensina, não a viver a vida, mas a sobreviver uma vida bestializada e impotente. A tese do ser humano como criador,

domesticador de seres humanos faz explodir o horizonte humanista. O humanista assume o homem como dado e aplica-lhe então seus métodos de domesticação, treinamento e formação. Nietzsche percebe, contudo, que por trás da domesticação escolar dos homens, descortina-se um horizonte sombrio. Lutas intermináveis surgirão sobre o direcionamento da criação de seres humanos. O fato de o homem ter ficado menor, tornando-se uma besta do trabalho dócil, uma vida nua e vazia, é o resultado de uma política de criação indiscutível. Os homens conseguiram com ajuda de uma hábil combinação de genética e ética criar a si mesmos para serem menores. “Eles próprios se submeteram a domesticação e puseram em prática sobre si mesmos uma seleção direcionada para produzir uma sociabilidade a maneira de animais domésticos”. (SLOTERDIJK, 2000, p. 40).

Em sua suspeita contra a cultura humanista, Nietzsche aponta aqueles que detêm o monopólio da criação-domesticação dos homens: padres, professores, apresentam-se como amigos do homem e ensinam disputas entre correntes de criadores e diferentes projetos de criação. Esse será o conflito do futuro, a luta entre os que criam o ser humano para ser pequeno e os criam para ser grande, pensando e sentindo além do bem e do mal e inocentando a vida mesmo na dor e no sofrimento. O que a perspicácia de Nietzsche denuncia é que a domesticação do ser humano é o ideal inconfessado de toda espécie de humanismo que acredita que pode melhorar o homem via educação. Entretanto, seria ingênuo e simplista pensar que esse processo de domesticação do ser humano se deu através da leitura de alguns clássicos. A leitura teve um imenso poder na formação humana, mas é a seleção (hoje baseada na meritocracia) que opera por trás da proposta de formação do humanismo. Nesse sentido, Peter Sloterdijk fala da necessidade de se formular um código das antro-po-técnicas que alteraria retroativamente o significado do humanismo – a *humanitas* não inclui só a amizade do ser humano pelo ser humano via textos e cartas, ela implica também que o “homem representa o mais alto poder para o homem...” (NIETZSCHE, 1986).

As próximas grandes etapas do gênero humano serão períodos de

decisões políticas quanto à espécie. *Será* que a humanidade e suas elites culturais conseguirão encaminhar procedimentos de autodomesticação? A todo momento somos testemunhas da luta interminável entre impulsos domesticadores e os bestializadores. Nosso processo civilizatório é perpassado por uma tendência desinibidora, que desemboca na barbárie. Não se pode prever se uma antropotecnologia futura avançará até um planejamento explícito de característica do gênero humano, se será possível mudar do fatalismo do nascimento ao nascimento opcional e à seleção pré-natal (Cf. SLOTERDIJK, 2000).

CONCLUSÃO

Não há como negar que, apesar da aparente abundância de meios e produtos técnicos disponíveis para nosso uso e consumo, vivemos em um tempo de indigência e penúria, que não pensa, mas apenas planifica e calcula. Um tempo em que a única coisa que ainda há para pensar é a própria ausência de pensamento (Cf. HEIDEGGER, 1971). Entretanto, é no âmbito mesmo dessa indigência e penúria que surge a possibilidade do advento de uma nova forma de pensar e dizer mais originárias e que poderão nos libertar desse desterramento e sensação de estranhamento diante de um mundo cada vez mais uniformizado pelo cálculo.

No mundo do cálculo, a destruição das coisas atinge seu limite brutal no império da ciência e da técnica. Toda coisa é transformada em objeto redutível à representação de um suposto sujeito cognoscente. A coisidade (*dingheit*) da coisa permanece oculta, anulada e destruída pela ciência. Apesar de todo avanço técnico e da supressão de todas as distâncias, o homem não se coloca próximo suficientemente da coisa para interrogá-la em sua coisidade (Cf. HEIDEGGER, 1958). No âmbito dessa supressão das grandes distâncias operada pelos artefatos técnicos, tudo nos é igualmente próximo e igualmente distante. Tudo é, por assim dizer, sem distância. E somente pertencemos a um mundo, observa Heidegger, quando podemos estar situados, próximos ou distantes das coisas, elas mesmas familiares ou inquietantes.

Permanece incerto, por exemplo, se a civilização mundial será em breve subitamente destruída ou se se cristalizará numa longa duração que não resida em algo permanente, mas que se instale, muito ao contrário, na mudança contínua em que o novo é substituído pelo mais novo – o reino da Ersatz (substituição de tudo por tudo). Não temos nada a fazer para evitar ou amenizar os efeitos devastadores do domínio planetário da técnica.

Não é por acaso, pois, que hoje assistimos a um colossal e gigantesco processo de planificação e burocratização, de uniformização de estilos de vida, de instrumentalização da linguagem e de esfacelamento do sagrado. A linguagem, ora informatizada, ora simplesmente nivelada pelas mídias, reduz-se a um veículo de mensagens pré-estabelecidas. Transformada num simples instrumento de comunicação, a linguagem se insurge contra a palavra, excluindo dela mesma toda capacidade original de mostração das coisas.

Quando em sua entrevista à revista *Der Spiegel*, Heidegger é incitado a responder do que se trata de questionar na técnica – já que tudo funciona aparentemente bem – o filósofo responde que é justamente isso que é preocupante. Tudo funciona. Isto é o inquietante, que isto funcione, e que este funcionamento exija sempre um novo funcionamento, e que a técnica sempre separe mais o homem da terra, desarraigando-o. Não sei se isto lhe aterroriza, a mim, encheu-me de pavor ver agora as fotografias da lua sobre a terra. Não temos necessidade da bomba atômica, o desarraigamento do homem já está aqui. Não dependemos senão de condições técnicas. Não é mais uma terra sobre a qual o homem vive hoje. (Cf. SPIEGEL, 1966)

A questão que se colocaria então seria: como preparar novamente o mundo para que o homem possa novamente nele construir sua casa e morar – vivendo uma vida e não apenas sobrevivendo?

Abstract: Taking as reference the lecture entitled Rules for the Human Park pronounced by Peter Sloterdijk we expose, at first moment, a diagnosis of the current era in which it configures a crisis of humanism (Christian, Marxist and Existentialist) that sustain conceptions of man beyond true essence of the human being. In a second moment, refers to Heidegger's critique of humanism that have lost their ability to truly educate the man, and misrepresenting the true nature of his essence as it exists simply played around the world. The paper concludes with issues that we believe are fundamental to the for discussion on biopolitics today, such as: how to position ourselves against the man redesigned front to know that genetic manipulation will be done whether you like it or not? Does the question about the care and training of the human being will no more make so relevant in the realm of mere theories of domestication and education?

Keywords: Humanism - Society - Training - Reason – Education

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua*. Tradução de António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1998.
- _____. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *O Fim do Pensamento*. Tradução de Alberto Pucheu Neto, 7 Letras, Rio de Janeiro, 2004.
- _____. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó - SC: Argos, 2009.
- BIEMEL, Walter. *Le concept de monde chez Heidegger*. Louvain/Paris. 1950.
- BIRAULT, Henri. *Heidegger et l'expérience de la pensée*. Paris: Gallimard, 1978.
- DELEUZE, Gilles. "Controle e Devir" In: *Conversações*. Trad. de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.
- FARIAS, Vitor. *Heidegger e o Nazismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GADAMER, Hans-Georg. *Heidegger et la Langage de la Methaphysique*. Paris: Archives de Philosophie, 1973.
- GIACOAIA, Oswaldo. *Corpos em fabricação*. *Natureza Humana*, 5 (1), pp. 175-202, jan.-jun. 2003.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia S. Cavalcanti. 2a. ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 1988.
- _____. *sobre o Humanismo*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril cultural, 1983a.
- _____. *O que é isto, a filosofia?*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril cultural, 1983b.
- _____. *Holzwege. Aufl.* Frankfurt: V. Klostermann, 1972.
- _____. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emmanuel C. Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.
- _____. *Was heisst Denken?* (1954). 3. Aufl. Tübingen. Max Niemeyer, 1971.
- _____. *Essais et Conférences*. Trad. A. Preau. Paris: Gallimard, 1958.
- _____. "Entrevista póstuma" In: *Der Spiegel*. 1966 (Sem dados).
- LOPARIC, Zeljko. "Heidegger e a pergunta pela Técnica" *Cad. de História e Filosofia da Ciência*. Série 3, v. 6, n. 2, p. 107-138, jul-dez. 1996.
- _____. "A fabricação dos humanos" In: *Manuscrito – Revista de Filosofia*, Campinas, v. 28, n.º. 2, pp. 391-415, jul. – dez. 2005.
- MAIA, Antônio Cavalcanti. "Biopoder, biopolítica e o tempo presente" In: *O Homem máquina: a ciência manipula o corpo*. Organizador: Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falava Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.

PELBART, Peter. *Biopolítica*. In: Sala Preta. USP-ECA, V. 7, n. 1, 2007. Disponível em: http://www.eca.usp.br/salapreta/PDF07/SP07_08.pdf – Acessado em 15/09/2012.

PLATÃO. Diálogos. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha ; tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

PÖOGELER, Otto. *Le pensée de Heidegger, un cheminement vers l'être*. Paris: Aubier, Ed. Montaigne, 1967.

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