

QUESTÕES ACERCA DO HUMANISMO NO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO: NUANÇAS DO INUMANO

Hélio Rebello Cardoso Jr.¹

RESUMO

O artigo detalha alguns problemas da noção de humano na filosofia contemporânea, tendo em vista as ontologias de Nietzsche e de Heidegger, a “cosmobiologia” de Lyotard e a “ontoantropologia” de Sloterdijk. Em todos estes aspectos, pretende-se discutir algumas questões do humanismo como doutrina filosófica, tendo como pano de fundo a idéia platônica de homem, tanto em sua definição ontológica quanto político-pedagógica. No conjunto, tal argumento encontra e trata reflexos, seja dos anti-humanismos contemporâneos em face do humanismo platônico, seja de um relançar de questões platônicas acerca do inumano. Quanto a este último problema, à guisa de ilustração, tratamos da relação, explorada por Deleuze, do corpo humano com as imagens e as máquinas técnicas.

Palavras-chave: humanismo, inumano, ontologia

ABSTRACT

Throughout the following article, we have aimed at itemizing some problems concerning human being as a notion in contemporary philosophy. According to this main task, we have paid a visit to Nietzsche's and Heidegger's ontology, to Lyotard's "cosmobiology" and to Sloterdijk "ontoanthropology", in order to ask some questions on humanism philosophical principle. Plato's idea of human being, both in its ontological and political-educational outline, lies throughout

¹Professor de Filosofia da Faculdade de Ciências e Letras da UNESP - Campus Assis

this inquire as its dominant reference. The whole discussion argues contemporary anti-humanism in the presence of Plato's humanism and seeks to specify Plato's own view on *inhuman* being. The latter problem is considered along with the example, explored by Deleuze, about the relationship between human body, images and technical machines.

Keywords: humanism, inhuman, ontology

Posição do problema

Na *Paidéia*, Jaeger ensina que o homem grego não é o homem subjetivo e individual, mas o homem considerado como *idéia*, com sua realidade universal e normativa, medida de todas as coisas - o animal racional. Será tal problemática, qual seja, a de definir o ser do homem, que fará convergir todas as edições do humanismo a Platão e Aristóteles. Em que pesem suas diferenças, a maioria dos humanismos medievais e modernos neles inspira-se. Por isso, situar os pressupostos de todo o humanismo no pensamento antigo equivale a classificar de anti-humanismo todo aquele pensamento que se quer em defecção relativamente à *idéia* grega de homem. Tal é o balizamento da história da filosofia; nela, todos os humanismos podem ser arrolados como graus, mais ou menos sucessivos, de uma antropologia filosófica, disciplina dedicada ao estudo do conceito de homem.

Contudo, a nitidez da *idéia* grega de homem era, de certa forma, turvada pelo enquadramento de certas visões filosóficas que procuravam tratar o ser do homem como uma configuração de forças naturais. Segundo Jaeger e Cassirer², por exemplo, a filosofia pré-socrática, e particularmente a de Heráclito, continha uma antropologia filosófica, embora incipiente e, de certa maneira, recalcada pela

² JAEGER, Werner. *Paidéia, a formação do homem grego*. São Paulo: Herder, s.d., p. 211 e ss.; CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 13-15.

filosofia da natureza ou cosmologia como filosofia primeira. O conceito de homem ficava represado no interior desse pensamento como um rebento incubado cujo princípio não havia vingado, à espera de que a incipiência da indagação filosófica pré-socrática se resolvesse no sentido da emergência de um humanismo cujos termos fossem explicitados. Segundo Jaeger,

A doutrina de Heráclito surge como a primeira antropologia filosófica... A sua filosofia do homem é, por assim dizer, o mais interior dos três círculos concêntricos...o círculo antropológico está no interior do cosmológico e do teológico. O homem de Heráclito é uma parte do cosmo. Nesta condição está submetido ao cosmo tal como suas partes restantes³.

Platão foi o responsável por colocar a especulação acerca do homem em termos que desafiam a cosmologia pré-socrática. Enquanto, para os filósofos pré-socráticos, alma e corpo, espírito e matéria, se fundiam no magma da *Physis* ou Natureza, Platão estabelece, no famoso “mito da caverna”, a cisão entre dois mundos, sendo o homem uma espécie de entremeio: como idéia ou razão, ele pertence ao mundo real e da luz, que é o mundo das idéias eternas; como matéria ou corpo, ele pertence ao “nosso mundo”, que é o mundo das aparências e das sombras. Devido a essa clivagem dos mundos e da oposição decorrente entre eternidade e finitude, no homem, a alma e o corpo estão como que numa convivência forçada e constrangida.

Na *República*⁴, Platão apresenta uma teoria da alma que indica de que modo a harmonia exterior que se observa no homem esconde a inadaptação entre alma e corpo. A maior parte da alma, correspondente ao homem dos instintos, é representada por um monstro policéfalo, cujas cabeças são animais domésticos e selvagens. Numa segunda parte da alma, menor que a primeira, reside um leão, correspondendo ao homem dominado pelos sentimentos de cólera,

³ JAEGER, op. cit., p. 211

⁴ Cf. PLATO. *The Republic*, vol II, book VIII, The Loeb Classical Library. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1963, passim.

coragem, entusiasmo. O homem propriamente dito, como ser ou idéia, encontra-se na menor parte da alma, correspondente ao espírito, à razão, à contemplação. A unidade difícil se constitui quando o homem da alma interior e menor busca a cooperação da alma leonina para dominar o monstro policéfalo. Sendo assim, se o homem existe como idéia e como padrão, a aproximação ao modelo exige um certo esforço que visa colocar a razão, como faculdade inerente ao homem, no papel de guia dessa alma tripartida. Como se vê, a teoria platônica da alma já contém um programa humanista: unificar e educar através da razão.

O programa do humanismo filosófico condizia com a idéia de que o mundo causa admiração – *thaumazein* –, uma espécie de curiosidade que desembaraça o homem do mundo das aparências e o faz indagar pelo ser das coisas, a partir de uma postura propiciada pela razão. Na modernidade, principalmente a partir de Nietzsche e Heidegger, a admiração filosófica do mundo é atualizada e, de certa maneira, envolvida por uma atitude de terror ou de estranhamento diante de um acontecimento que ultrapassa e congela os poderes da razão e, por isso mesmo, deixa o homem em uma espécie de indeterminação ou suspensão que lhe retira o poder de indagar sobre a essência do mundo dos entes, já que sua própria essência vacila. O grande problema da filosofia contemporânea é, portanto, como seguir pensando filosoficamente após este evento radical que esgota a essência humana.

Desta forma, por contraste, anti-humanistas ou pós-humanistas seriam aquelas doutrinas filosóficas cujos princípios envolvessem, antes de tudo, a definição do ser humano pela dobra ontológica, estando ele implantado não no interior do círculo perfeito do Ser, mas na abertura do ser para um horizonte indeterminado de eventos, com isso ressaltando seu *arracionalismo* e confrontando-o ao monstruoso e ao inumano como qualidades existenciais inerentes ao ser do homem. Neste registro, a filosofia pré-socrática, e de modo especial a filosofia heraclitiana da *Phisis*, será retomada como mais próxima da indagação contemporânea do que do humanismo platônico.

Tal questão envolve, igualmente, o problema da origem do homem enquanto ser. O homem seria um produto, mostra Sloterdijk,

mas seu produtor poderia estar acima dele – Deus –, neste caso sendo um análogo ou participe da essência divina; ou seu produtor poderia situar-se no mesmo nível ontológico que o produto, neste caso sendo o homem resultado, mais ou menos espontâneo, da interação entre um suporte biológico e o meio-ambiente⁵. O homem já não aceita a idéia de que seu criador esteja acima dele. Ou mesmo, considerando que o homem se autocria como ser, não pode estar ele pressuposto no animal que o precede. A afirmativa, por exemplo, de que o homem descende de um macaco que desceu da árvore parece conter a idéia de que o mundo já estava à espera do homem e que um primata poderia automaticamente penetrar no mundo existencial humano se desenvolvesse alguns aparatos biológicos, como “se ele passasse pela porta da estação central”, inadvertidamente, exclama Sloterdijk⁶.

Com efeito, o sentimento de estranheza e de insuficiência diante do mundo com o qual o homem se liga ontologicamente é correlato de uma indagação sobre sua criação, e esta se resolve, contrapondo-se as soluções anteriores, no sentido de que o humano resulta de uma conjunção de forças ontologicamente inferiores a si próprio como ser, de modo que seria necessário admitir a gênese do humano a partir do inumano ou que o humano envolve uma zona de indistinção com forças que, embora constitutivas, descaracterizam a estabilidade de seu ser. Se o confronto com o impensável em nós não é apenas uma corrupção da alma ou uma distração da razão, então, todo o homem e todo pensamento a respeito do ser do homem envolvem a relação imediata do homem com o inumano, seja no sentido retroativo, isto é, do inumano como animal, seja no sentido projetivo, ou seja, do inumano como aquilo que ultrapassa o humano. A imbricação entre o sentido retroativo e o sentido projetivo é a seguinte: se o humano é resultado de forças ontologicamente inferiores, o homem é inferior ontologicamente com relação a um ser além do homem.

Tal problemática é apresentada pelas preocupações filosóficas contemporâneas como forma de reescrever a história do pensamento, colocando em cheque o legado da idéia clássica de homem, pelo

⁵ SLOTERDIJK, Peter. *La domestication de l'être*. Paris: Mille une Nuits, 2000, p. 22.

⁶ Cf. id., p. 24-25.

menos naquilo em que esta se prende a um humanismo pedagógico, ingênuo ou ardiloso e, de fato, desconhecedor ou omissivo com relação ao seu poder sobre o ser do homem e sobre seu corpo. Em primeiro lugar, filósofos como Nietzsche e Heidegger procuram resgatar em Heráclito uma maneira de pensar o inumano no homem, ao invés de situar a cosmologia heraclitiana numa espécie de antecedente que prepara o humanismo antigo e a antropologia filosófica. A partir daí, exploramos uma nova cosmologia (Lyotard) e uma "onto-antropologia" (Sloterdijk) que apontam para a idéia de que estaria implantada na evolução da espécie humana sua autoprodução a partir de forças situadas em um nível inferior ao de seu produto (o homem), comportando por isso a idéia de uma familiaridade com seu caráter transformador ou com a iminência do fim do humano. Trata-se da inserção da história da humanidade no interior de uma história mais ampla dos chamados "sistemas de entropia" — do ponto de vista cosmobiológico — e das "antropotécnicas" — do ponto de vista ontoantropológico. Nesta mesma linha, veremos alguns exemplos, principalmente com Sloterdijk, para quem a filosofia platônica, contrariando seu suposto e rematado humanismo, teria pensado o inumano, visto que seria subvalorizar o pensamento antigo se lhe atribuíssemos a pecha de ter deixado de lado a indagação filosófica a respeito do despertar ontológico do homem para o mundo, isto é, o devir-homem, mesmo que fosse para implantar neste devir o homem como pressuposto, apenas para concebê-lo como uma qualidade que se deposita sobre o animal (animal racional). Em terceiro lugar, e como conseqüência de todos esses passos de nossas reflexões, ficamos aptos a pensar o problema ético da relação do homem com o inumano, particularmente, a partir da relação do humano com as tecnologias que virtualizam seu corpo, tendo em vista um problema platônico, a saber, o estatuto ontológico dos corpos e das imagens. Com isso, chegamos a "ontoetologia" de Deleuze.

Este é o percurso que cumpre trilhar a seguir...

mas seu produtor poderia estar acima dele – Deus –, neste caso sendo um análogo ou partícipe da essência divina; ou seu produtor poderia situar-se no mesmo nível ontológico que o produto, neste caso sendo o homem resultado, mais ou menos espontâneo, da interação entre um suporte biológico e o meio-ambiente⁵. O homem já não aceita a idéia de que seu criador esteja acima dele. Ou mesmo, considerando que o homem se autocréia como ser, não pode estar ele pressuposto no animal que o precede. A afirmativa, por exemplo, de que o homem descende de um macaco que desceu da árvore parece conter a idéia de que o mundo já estava à espera do homem e que um primata poderia automaticamente penetrar no mundo existencial humano se desenvolvesse alguns aparatos biológicos, como “se ele passasse pela porta da estação central”, inadvertidamente, exclama Sloterdijk⁶.

Com efeito, o sentimento de estranheza e de insuficiência diante do mundo com o qual o homem se liga ontologicamente é correlato de uma indagação sobre sua criação, e esta se resolve, contrapondo-se as soluções anteriores, no sentido de que o humano resulta de uma conjunção de forças ontologicamente inferiores a si próprio como ser, de modo que seria necessário admitir a gênese do humano a partir do inumano ou que o humano envolve uma zona de indistinção com forças que, embora constitutivas, descaracterizam a estabilidade de seu ser. Se o confronto com o impensável em nós não é apenas uma corrupção da alma ou uma distração da razão, então, todo o homem e todo pensamento a respeito do ser do homem envolvem a relação imediata do homem com o inumano, seja no sentido retroativo, isto é, do inumano como animal, seja no sentido projetivo, ou seja, do inumano como aquilo que ultrapassa o humano. A imbricação entre o sentido retroativo e o sentido projetivo é a seguinte: se o humano é resultado de forças ontologicamente inferiores, o homem é inferior ontologicamente com relação a um ser além do homem.

Tal problemática é apresentada pelas preocupações filosóficas contemporâneas como forma de reescrever a história do pensamento, colocando em cheque o legado da idéia clássica de homem, pelo

⁵ SLOTERDIJK, Peter. *La domestication de l'être*. Paris: Mille une Nuits, 2000, p. 22.

⁶ Cf. id., p. 24-25.

menos naquilo em que esta se prende a um humanismo pedagógico, ingênuo ou ardiloso e, de fato, desconhecedor ou omissivo com relação ao seu poder sobre o ser do homem e sobre seu corpo. Em primeiro lugar, filósofos como Nietzsche e Heidegger procurarão resgatar em Heráclito uma maneira de pensar o inumano no homem, ao invés de situar a cosmologia heraclitiana numa espécie de antecedente que prepara o humanismo antigo e a antropologia filosófica. A partir daí, exploramos uma nova cosmologia (Lyotard) e uma “onto-antropologia” (Sloterdijk) que apontam para a idéia de que estaria implantada na evolução da espécie humana sua autoprodução a partir de forças situadas em um nível inferior ao de seu produto (o homem), comportando por isso a idéia de uma familiaridade com seu caráter transformador ou com a iminência do fim do humano. Trata-se da inserção da história da humanidade no interior de uma história mais ampla dos chamados “sistemas de entropia” – do ponto de vista cosmobiológico – e das “antropotécnicas” – do ponto de vista ontoantropológico. Nesta mesma linha, veremos alguns exemplos, principalmente com Sloterdijk, para quem a filosofia platônica, contrariando seu suposto e rematado humanismo, teria pensado o inumano, visto que seria subvalorizar o pensamento antigo se lhe atribuíssemos a pecha de ter deixado de lado a indagação filosófica a respeito do despertar ontológico do homem para o mundo, isto é, o devir-homem, mesmo que fosse para implantar neste devir o homem como pressuposto, apenas para concebê-lo como uma qualidade que se deposita sobre o animal (animal racional). Em terceiro lugar, e como consequência de todos esses passos de nossas reflexões, ficamos aptos a pensar o problema ético da relação do homem com o inumano, particularmente, a partir da relação do humano com as tecnologias que virtualizam seu corpo, tendo em vista um problema platônico, a saber, o estatuto ontológico dos corpos e das imagens. Com isso, chegamos a “ontoetologia” de Deleuze.

Este é o percurso que cumpre trilhar a seguir...

Parte I: Nietzsche, Lyotard e o inumano como função cosmológica

a) Nietzsche e o inumano da forma-homem

Nietzsche pensa o conceito de homem a partir da caracterização cosmológica que lhe confere Heráclito, a saber, “nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos” e “em rio não se pode entrar duas vezes no mesmo”⁷. Nietzsche pensou o rio como relação de forças; por isso o problema de Nietzsche, ao retomar o conceito/imagem de Heráclito, é pensar como forças se organizam e se encontram em estado de permanente conflagração, como redemoinhos surgem e somem, sem depender de uma correnteza central que as conduza. É como se o rio se dispusesse em um leito que, no entanto, não o leva numa direção determinada. As forças do rio são relações que se fazem e se desfazem incessantemente, pois essas forças são também poder, vontade de potência em afirmação, campo de relações de forças que querem se estender até o limite de sua potência. Nietzsche denominou de Vida o rio de Heráclito, “vida não orgânica”, mesmo dos seres animados e humanos. Eis aí o problema de Nietzsche: o humano possui uma vida não orgânica, a forma de sua participação no rio do devir implica uma relação das forças humanas com forças inumanas, que constituem o homem de uma determinada maneira e por isso podem desfazê-lo enquanto forma específica de captação de forças. Ao tratar da idéia nietzscheana de tempo e seu caráter corrosivo sobre a forma-homem, Marton adverte que a perpétua atividade do vir-a-ser ou devir não busca cumprir “nenhum ditame ou alcançar algum fim”⁸. Ora, como explicar um rio sem finalidade, um rio que não tem sua foz, um rio que não desemboca, que não chega a mar nenhum? A perda da finalidade não seria perda de humanidade?

⁷ DIELS, Hermann & KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, erster Band, sechste Auflag. Berlin: Weidmansche, 1951, p. 161 e 171, respectivamente.

⁸ MARTON, Scarlet, “Nietzsche e Hegel leitores de Heráclito ou a propósito de uma fala de Zaratustra: ‘da superação de si’”, in *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso/UNIJUI, 2000, p. 105.

Como vimos, a separação, na teoria platônica da alma, entre o corpo e a alma, concedia à razão, pertencente ao mundo das idéias, o lugar de princípio-guia com relação ao mundo corporal dos sentidos. Ao contrário, Nietzsche vai procurar revalorizar a existência corporal e, para tanto, precisará resgatar a idéia heraclitiana de que vivemos em um único mundo. Quanto a esta caracterização, o próprio Nietzsche, trazendo para si a imagem do rio de Heráclito, constrói um fragmento como se Heráclito dissesse:

*não vejo nada além do vir-a-ser (Werde). Não vos deixei enganar. É vossa curta visão, não a essência das coisas, que vos faz acreditar ver terra firme onde quer que seja no mar do vir-a-ser e perecer. Usais nomes das coisas, como se estas tivessem uma duração fixa: mas mesmo o rio (Strom), em que entraís pela segunda vez, não é o mesmo da primeira vez.*⁹

Na explicitação dessa passagem em que um personagem heraclitiano profere uma proposição, Nietzsche demonstrará que a "afirmação do vir-a-ser" possui dois aspectos básicos. Em primeiro lugar, o vir-a-ser afirma-se através da mutabilidade das experiências que, para nós, constituem o mundo através dos sentidos. Em segundo lugar, afirma-se o vir-a-ser por meio "das condições pelas quais toda experiência desse mundo se torna possível, o tempo e o espaço"¹⁰.

É possível pensar o homem não cindido entre dois mundos, pois Heráclito, nas palavras de Nietzsche, "não separava mais um mundo físico de um metafísico, um reino das qualidades determinadas de um reino da indeterminação indefinível"¹¹ que estaria para além de todo conhecimento sensível, no mundo das coisas em si ou de seres racionais. Nietzsche, de modo contundente e testando uma termino-

⁹ NIETZSCHE, Friedrich. "Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen", in *Friedrich Nietzsche Werke in drei Bänden*, dritter Band. München: Carl Hanser, 1954, p. 369-379.

¹⁰ id., p. 370.

¹¹ id., p. 369.

logia apropriada, afirma que “toda essência da efetividade (*Wirklichkeit*) é, justamente, efetuação, e que, para ela, não há nenhum outro modo de ser (*Art Sein*)”¹². Trata-se de um único mundo, posto que a essência da efetividade, a potência do ser, é unicamente ato do vir-a-ser. Um único rio, *inessencial*, tudo efetividade do vir-a-ser, onde nada é permanência, mas tudo efetuação no tempo e no espaço.

Os sentidos do vir-a-ser ou devir são múltiplos, por isso a razão é uma linha desse devir; a razão como princípio não é plausível, pois só há processos, racionalidades, que se afirmam momentaneamente devido a uma certa afinidade que mantêm forças em meio aos demais sentidos, para logo se desfazerem no turbilhão do tempo. O homem pode ser caracterizado pela racionalidade, mas tem de abdicar de transformá-la em princípio, precisa estabelecer com a razão uma vivência mais instável, em desequilíbrio, para que aquilo que, na razão, sufoca o contato da forma-homem com as forças inumanas do devir, possa ser desbloqueado. O preço dessa liberdade, no limite, é a dissolução da forma-homem como determinada relação com o cosmo. Essa é a condição de *respiração* da vida não orgânica da qual o homem participa.

Eis o modo como Nietzsche recupera o homem para a unidade da *Physis* ou Natureza de Heráclito, ou seja, o homem está sujeito, como todos os outros seres, à lei básica do cosmo, isto é, a contínua dissolução do devir. Na verdade, ao ter tentado resistir à dissolução, a forma-homem estaria condenada a um devir niilista. Sendo assim, o humano teria seus dias contados em uma história que passa por alguns momentos bem determinados: a morte de Deus, o homem como valor superior, o último homem e o homem que quer morrer. Em todos estes casos o que está em jogo é o fato de que a tentativa de eternizar e absolutizar a forma-homem como universal, ao invés de tomá-la como uma configuração relativa ao devir, acabou por levar, tanto histórica quanto filosoficamente, os humanismos/racionalismos a um niilismo crescente.

¹² id., p. 370-371.

b) Lyotard e o pós-humanismo como fenômeno cosmológico: o destino da entropia

Em conexão com as preocupações ontológicas a respeito do homem, encontra-se um outro campo de estudos relacionado com uma cosmologia renovada. Renovada, pois, além das contribuições já conhecidas e tradicionais da física teórica, encontramos uma forte demanda de estudos realizados na área das ciências biológicas, de modo que, como veremos, não há inconveniente em classificar esta renovação dos estudos cosmológicos com a denominação de “cosmobiologia”. Justamente, o que está em jogo, neste caso, é a origem, manutenção e destino dos sistemas vivos, entre os quais se incluem as sociedades humanas. Pois bem, a indagação filosófica, aliando-se a tais questões cosmobiológicas – nas quais a conexão com as ciências duras, em suas variantes especulativas, é fundamental – vem apresentando reflexões da seguinte ordem: uma vez que os sistemas vivos, e, portanto, a humanidade, está fadada a desaparecer na escala cosmológica, o homem, como a parte pensante destes sistemas, não estaria já concebendo filosoficamente o limite de sua existência biológica e já não estaria realizando experimentos com o fito de encarar este limite? Tal pergunta embute a idéia de que a forma humana de vida, nessa escala de bilhões de anos, tende a se desfazer em função deste evento final, de modo que, concluímos nós, um pensamento humanista é diluído ou enxertado por um pensamento pós-humanista, isto é, onde se pensa o inumano e a dissolução da forma humana, reeditando especialmente o devir da forma-homem de acordo com a lição de Nietzsche.

Tal indagação é tratada por Lyotard com o recurso à narrativa de uma fábula filosófica¹³. Uma fábula não é necessariamente mentira, pois pode, como é o caso, estar baseada numa perspectiva realista proveniente das ciências. Segundo uma das teorias da física cosmológica, nosso sistema solar se extinguirá daqui a quatro bilhões e meio de anos – estamos a meio caminho entre a origem e o fim

¹³ Cf. LYOTARD, Jean-François, “Uma fábula pós-moderna”, in *Moralidades pós-modernas*. Campinas: Papyrus, 1996, p. 81-82.

desse sistema – com a explosão do sol, que seguirá seu destino de estrela tornando-se uma super nova e engolindo a Terra em seu raio de fusão. Tal fábula supõe que algo escapará ao final do sistema solar; Lyotard não arrisca dizer se o “humano” escapará, pois o que está em cheque é justamente a forma orgânica de vida que as condições energéticas vigentes no sistema solar propiciaram e propiciam em nosso planeta para a manutenção de todos os seres vivos. Lyotard afirma, ainda, que a fuga do sistema solar é plausível e se torna um “dever” para a humanidade, por três motivos: trata-se de uma eventualidade, pois os homens (?) podem consegui-lo; é uma necessidade, pois os homens são levados a fazê-lo já que nenhuma vida quer perecer; e, por fim, é uma obrigação, pois os homens têm interesse em escapar. Ora,

alguns meios já são realizáveis na época em que se conta a fábula. Restam apenas alguns bilhões de anos solares para realizar os outros meios. E, em particular, para fazer com que os que hoje são chamados de humanos sejam capazes de realizá-lo. Resta muito a fazer, os humanos devem mudar muito para conseguir isso.¹⁴

O *dever* de escapar a esta catástrofe não é apenas fruto de uma vontade coletiva da humanidade como espécie capaz de fazer provisões para o futuro, mas também está inscrito na história da energia do cosmo, da qual a vida faz parte como uma de suas variantes. Na verdade, a história do cosmo e das forças que o compõem é regida pela função de entropia (2ª lei da termodinâmica), a qual serve, segundo Prigogine e Stengers, para

descrever a evolução de todo sistema termodinâmico; a variação [da entropia] se escreve como a soma de dois termos: um termo de dS , ligados às trocas, fluxos entre o sistema e o resto do mundo, e um termo de produção, diS , devido aos fenômenos irreversíveis

¹⁴ id., p. 82.

*(principalmente difusão de calor), e cujo sinal é sempre positivo, salvo em equilíbrio termodinâmico, quando se anula*¹⁵

A distribuição de energia se deu desigualmente pelo universo a partir do momento em que as partículas de energia se reuniram em sistemas formando galáxias de estrelas. Cada sistema isolou-se relativamente de todos os demais, contando com uma cota de energia que lhe era própria e com a qual estabeleceu uma certa estabilidade. O fato é que a cada sistema coube um quinhão de energia em torno do qual gira seu estado de equilíbrio, mas esse estado é passageiro, pois sua energia mantenedora é finita e se consome, sem que o sistema seja capaz de captar energia de seu exterior. Esse é o significado básico de todo fenômeno de entropia.

Sendo assim, nosso sistema solar, como qualquer outro, não possui mais energia aferente, de modo que seu fim está determinado pelo fato de que a perda de energia para o resto do universo (deS) tende a se tornar maior que a capacidade de produção interna do sistema (diS). Enquanto o sistema solar consegue manter a produção interna em equilíbrio com as perdas, ele garante sua estabilidade termodinâmica. Todo sistema termodinâmico, então, tende à desorganização — que, aliás, era o estado inicial do universo — porque a energia começa a faltar. Numa escala cosmológica, o princípio de desorganização contido na função de entropia vale desde o momento em que os sistemas se constituíram pelo universo, pois, como vimos, sendo sua cota de energia limitada, o desequilíbrio e, portanto, sua desorganização em direção ao caos, já o estava trabalhando internamente desde o momento inaugural do cosmo.

O sol não escapa a essa regra, pois, devido à entropia crescente, a cota de energia que ele representa e dissipa, em determinado momento, não será mais suficiente para manter a estabilidade do sistema, isto é, a manutenção dos planetas frios que o rodeiam, inclusive a Terra. Ora, como o limite de vida do sol é função da entropia do sistema, o momento da explosão da estrela-sol, daqui a quatro bi-

¹⁵ PRIGOGINE, Ilya & STENGERS, Isabelle. *A nova aliança: metamorfose da ciência*. Brasília: Ed; UnB, 1984, p. 105.

lhões e meio de anos, será o marco deste limite e mais um momento na história da energia do universo.

Enquanto esse limite se interpõe no horizonte de nossa vida intergaláctica, na Terra, sob determinadas condições que reuniram moléculas de água, principalmente, radiações solares e temperatura ambiente, ocorre a síntese de material genético, a formação de células e, portanto, o surgimento de sistemas vivos. Esse evento representou um grande passo para a história da energia, uma vez que o fato de que sistemas do reino mineral dessem origem a sistemas diferenciados invertia o princípio de entropia. Quer dizer, sistemas minerais destinados à desorganização pela entropia crescente deram origem a sistemas organizados. Com isso, a desorganização cumulativa é revertida para a organização, mostra Lyotard¹⁶. Sistemas abertos constituem-se a partir de sistemas fechados. Como isso foi possível?

Acontece que os sistemas vivos passaram a utilizar os sistemas inorgânicos como viveiros dos quais retiram energia para manter a organização característica da vida. No entanto, o lance extremo de inversão do vetor de entropia, capaz de subtrair temporariamente os sistemas vivos do destino entrópico do resto do universo, era também uma fragilidade. Dá-se que os seres vivos vivem na iminência de perder as energias externas (viveiros) que os mantêm. Por isso mesmo, instaura-se entre os sistemas vivos uma certa concorrência, mediante a qual são selecionados aqueles mais eficientes na captação das energias externas que garantem sua sobrevivência e continuidade.

O relativo triunfo sobre o princípio de entropia, possui até agora dois momentos-chave, a saber, antes de tudo, o processo que leva do físico ao biológico e, em seguida, a competição que se instaura entre os sistemas vivos para a obtenção de fontes de energia que, estas, sim, em plena entropia, são escassas. No entanto, o mais surpreendente ainda estava por acontecer, isto é, a seleção de um sistema “altamente improvável”, o Homem. Tal sistema vivo é selecionado porque, através de certos aparatos surgidos da realimentação entre mutações genéticas e pressão de seleção, como informa Monod, o homem compensa sua fraqueza e a torna uma vantagem sobre os demais siste-

¹⁶ Cf. LYOTARD, Jean-François, “Uma fábula pós-moderna”, op. cit., p. 83-84.

mas vivos¹⁷. Tal vantagem se deve à posição bípede dos primeiros hominídeos, pois esta posição propicia que, enumera Lyotard,

as mãos se libertem para a preensão, a caixa craniana equilibre-se sobre o eixo vertebral, um volume mais considerável seja oferecido ao cérebro, a massa dos neurônios corticais cresça e se diversifique. Aparecem técnicas corporais complexas, principalmente manuais, ao mesmo tempo em que essas técnicas simbólicas que chamamos línguas humanas¹⁸.

A linguagem é o aspecto mais importante do sistema-homem, pois ela configura sua capacidade de tomar energia ao viveiro-Terra onde os grupos humanos vivem. A linguagem se tornou o principal meio de captação de energia para o homem devido a duas características correlatas que lhe são inerentes, diz Lyotard, quais sejam, a reprodutibilidade infinita, na medida em que a linguagem é auto-referencial, e o fato de que a linguagem é tomada como objeto por si mesma. Ambos os aspectos da linguagem humana permitiram organizar e multiplicar as técnicas materiais pelas quais as sociedades humanas captam energia, além de que deram origem a formas de organização das sociedades a fim de garantir a otimização das técnicas materiais, em vários âmbitos, procurando regular o social, o político, o econômico, o cognitivo e o cultural em torno da manutenção energética dos sistemas sociais, ou seja, os sistemas políticos de organização. Com o passar do tempo, surgem as democracias liberais que apresentam uma grande vantagem competitiva com relação aos demais sistemas de organização, visto que esse sistema multiplica a abertura dos sistemas vivos, isto é, ele inclui um espaço de competição interna entre suas unidades, elevando sua capacidade de desenvolver técnicas materiais, simbólicas e culturais. Com essa explosão de eficácia, os sistemas abertos, não só superam os sistemas fechados, como os põe em perigo de extinção, ameaçando os sistemas huma-

¹⁷ Cf. MONOD, Jacques. *Acaso e necessidade: ensaio sobre a filosofia da biologia moderna*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1971, p. 146-148.

¹⁸ LYOTARD, Jean-François, "Uma fábula pós-moderna", op. cit., p. 85.

nos, vivos e físicos¹⁹.

A disparada de abertura dos sistemas somente poderia ser impedida pelo fim assinalado do sistema solar. No entanto, o sistema, já contando com uma série de meios e possibilidades, começa agora, quatro bilhões e meio de anos antes da extinção de sua fonte básica de energia, a desafiar seu próprio destino. O sistema começa a trabalhar a possibilidade de sua perpetuação para além do desaparecimento da fonte de energia solar que deu origem aos sistemas vivos. Ora, isto significa que os sistemas humanos também terão desaparecido e que, portanto, mostra Lyotard, o sistema se esforça de todos os modos para construir próteses que venham a substituir o corpo e que, portanto, desamarrem o sistema homem da forma de captação de energia dependente das fontes que deram origem à vida no planeta. Por isso, conclui Lyotard,

na época em que esta história foi contada, todas as pesquisas estão em curso, isto é, em desordem, lógica, econometria e teoria monetária, informática, física dos condutores, astrofísica e astronáutica, biologia e medicina, genética e dietética, teoria das catástrofes, teoria do caos, estratégica e balística, técnicas esportivas, teoria dos sistemas, lingüística e literatura potencial, todas essas pesquisas eram, de fato, consagradas, de perto ou de longe, a experimentar e a remodelar o chamado corpo "humano" ou a substituí-lo, de modo que o cérebro permanecesse capaz de funcionar apenas com recursos energéticos disponíveis no cosmos²⁰

Tudo se passa como se houvesse uma interseção entre os estratos físico-químicos, inorgânicos, e a vida orgânica. Como a vida se origina nesses estratos físico-químicos, o corpo do homem, que daí procede, inclui seus aspectos energéticos. Na verdade, são dois sistemas, para usar terminologia de Lyotard, o primeiro é entrópico, isto é, de conservação de energia e o segundo — a vida — um sistema de diferenciação. Um fechado, tendendo à equalização das forças; o outro

¹⁹ Cf. id., p. 86-88

²⁰ id., p. 88.

aberto, fazendo do primeiro sua exterioridade, donde tira energia para diferenciar-se.

O que acontece é que, nessa configuração, a conexão entre ambos os sistemas dá ao primeiro — o sistema fechado — a prerrogativa de “condição de possibilidade” do sistema aberto. Assim, a vantagem dos sistemas vivos é apenas relativa, na medida em que eles encontraram formas de captar energia desde o exterior — metabolismo, no exemplo de Lyotard —, mas dependem da energia presente nos sistemas entrópicos, que tendem para a desorganização e ao grau zero das forças. O sistema fechado está fadado a acabar, a chegar a seu termo, exaurir-se por si mesmo. A entropia é sua lei. O sistema solar vai extinguir-se, logo, se a vida, enquanto sistema aberto, há de continuar, será como outra possibilidade. A abertura em relação ao sistema fechado que a caracteriza tem de mudar de configuração. Essa abertura não é abstrata, também se modifica de acordo com sua condição de possibilidade; é uma abertura migrante. Assim temos que nos abrir novamente, nossa vida, nosso pensamento — e não paramos de nos abrir — a outras forças cósmicas. É incontínente: quando o sistema solar chegar a seu fim, deixaremos de ser humanos, pois

o Humano, ou seu cérebro, é uma formação material (isto é, energética) muito improvável. Essa formação é necessariamente transitória, pois é dependente das condições da vida terrestre, que não são eternas. A formação denominada Humano ou Cérebro deverá ser ultrapassada por uma outra mais complexa, se tiver de sobreviver ao desaparecimento dessas condições. O Humano ou o Cérebro terá sido apenas um episódio no conflito entre diferenciação e entropia. A busca de complexidade não exige o aperfeiçoamento do Humano, mas sim sua mutação ou sua derrota em benefício de um sistema com melhor desempenho. É, de fato, um erro os Humanos gabarem-se de serem os motores do desenvolvimento e confundirem esse desenvolvimento com o progresso da consciência e da civilização.²¹

²¹ Id., p. 96.

c) Nietzsche e a gênese dos sistemas abertos: o homem e a "heterogênese"

Nietzsche oferece uma boa ressonância com esses apontamentos de Lyotard sobre a interação entre dois tipos de sistema. Parece óbvio que o esquecimento passivo da memória do corpo, do qual fala Nietzsche, poderia ser descrito numa versão sistêmica e energética, já que o corpo guarda a memória da origem da vida, mas essa memória como condição de possibilidade da vida e do humano permanece no corpo embutida como um imemorial, como o que só pode estar esquecido.

Na interseção sistema-entropia/sistema-diferenciação, assim como na memória do corpo, estaríamos atados à "vida útil" do primeiro, por isso sempre há um arcaico, necessariamente, em nosso presente. Quanto ao sistema-diferenciação, como é também reflexivo, pensa, de certo modo, "sabe" que a vida do Homem terá de acabar-se, por isso é um contínuo preparar-se para esse fim, pois "nosso" tempo vai esgotar-se um dia. Esse incessante preparar-se seria um efeito do esquecimento passivo que está em nós, indelével.

Dá-se que a interação entre os dois sistemas — entropia e diferenciação —, o que também vale para a caracterização da memória do corpo/esquecimento passivo, é, em nosso entender, mais complicada, ou melhor, podemos complicá-la com a ajuda de questões nietzscheanas. A condição de possibilidade do sistema aberto é, sem dúvida, a extensão temporal do sistema fechado. Porém, a diferenciação não calcula nem se atormenta muito com o fim de sua condição. Na verdade, a abertura do sistema-diferenciação não está regulada pelo tempo útil. Pode abrir-se intempestivamente a outras forças cósmicas desde já, o que não pressupõe, no limite, como quer Lyotard, uma fuga para fora do sistema solar quando este se extinguir daqui a 4,5 bilhões de anos, fuga para qual já estaríamos em preparativos desde já. É o que conta sua fábula...

O sistema se diferencia como condição de uma abertura que trabalha como um *timing* com relação à exaustão do sistema entrópico. É isso que não paramos de lembrar em nosso esquecimento passivo. Poderíamos, entretanto, pensar em uma abertura móvel e que ao

mesmo tempo não funcionasse como um conta-gotas do tempo extensivo, insuflando a angústia de que fala Lyotard. Mas essa nova versão da abertura também envolve uma nova concepção dos sistemas em conexão. A interação entre o sistema aberto (diferenciação) e o sistema fechado (entropia) adquire um perfil menos dramático. A separação entre esses sistemas ficará mais tênue, a confusão entre eles deverá se tornar maior. Deve ser uma interação trágica, no sentido nietzscheano.

O sistema-diferenciação define-se, antes de qualquer coisa, pela "heterogênese". A sua abertura não está restrita à transformação da energia, das forças, recolhidas ao sistema-entropia. A heterogênese é uma abertura que altera a amortização entrópica, age sobre a condição de possibilidade que é a extensão temporal dos sistemas fechados. Exaure o possível *na* condição de possibilidade. O corpo é testemunho fiel da diferenciação e da confusão produtiva entre os dois sistemas, devidas à exaustão do possível. O esquecimento passivo que nele está embutido, como uma condição, é uma memória imemorial, mas ambos estão submetidos à variabilidade dos encontros entre os corpos. Há no corpo um aprendizado dos encontros que realiza a diferenciação e desfigura o arcaico.

Os sistemas de diferenciação nunca poderiam ser reunidos em um conjunto de conjuntos, caso que seria plausível quando todos esses conjuntos fossem apanhados sob a varredura de uma variável independente como é o caso da temporalidade-limite do sistema fechado. Ou melhor, esquivando-se dessa variável independente, o conjunto-todo poderia ser concebido na medida em que não fosse identificado à pura reunião dos subconjuntos como seus elementos. Esse conjunto de conjuntos seria a própria diferenciação, ou seja, a reunião dos elementos-conjuntos pela exterioridade de suas relações, pela variabilidade dessa relações.

Quanto ao sistema fechado, ele também seria uma grande unidade, se não fosse a diferenciação. A memória imemorial e a queda na entropia, que o caracterizam, são eternamente descentradas por um esquecimento ativo, cujo princípio está justamente na variabilidade do encontro dos corpos, em suas relações de exterioridade. A memória passiva do corpo, assim, não poderia ficar adstrita a um

grande sistema fechado, seja a Terra, seja o sistema solar, pois está constantemente bombardeada pela heterogênese. Os sistemas fechados também são múltiplos e só podem ser caracterizados por serem *para* a abertura. Mesmo o tempo que nele transcorre e que tem “data” para findar não pode ser reconciliado com sua extensão. O tempo é interrompido continuamente pela irrupção de forças que não figuravam originalmente no sistema-entropia considerado. Isso não significa que esse sistema não vai ter fim; quer dizer apenas que a experimentação de novas forças cósmicas é a regra que define os sistemas abertos e não a condição para sua modificação.

Não temos espaço aqui para desenvolvermos a perspectiva nietzscheana da abertura ontológica do homem baseada na idéia de heterogênese/esquecimento ativo que desafia a interpretação fisicalista do tempo, o que fizemos em outra parte²².

Parte II: Nietzsche, Heidegger, Sloterdijk e o inumano como função ontoantropológica

a) Heidegger e o humanismo como esquecimento

Heidegger situa os humanismos entre as filosofias que levam ao esquecimento do ser e se voltam para o mundo dos entes. Heidegger, ao refletir sobre a lição heraclitiana do tempo, adapta a imagem fluvial de Heráclito a uma imagem que seu conceito *silvestre* e *pastoral* de tempo já fixara. Quer dizer, ao invés de concebê-lo como um rio que tudo pode arrastar, o tempo é assunto e tarefa de homens que moram na parte desbastada de uma floresta que os envolve, ao mesmo tempo expostos à luminosidade ofuscante dessa clareira ou abertura, na qual o ser lhes concede presença, e dela parcialmente protegidos dentro de uma morada chamada linguagem. Se o ser não comparece à ou se retira *da* clareira onde os habitantes da floresta se agrupam, então o tempo corre como o rio do Esquecimento que arrasta os homens, não apesar, mas justamente pelo que eles têm de humano.

²² Cf. CARDOSO JR., Hélio Rebello. “Nietzsche e Deleuze: refrações - tempo e história”, in *Tramas de clio*. Curitiba: Aos quatro ventos, 2001, p. 79-107.

O esquecimento é a permanência da possibilidade da “invenção do porvir”, possibilidade esta que não pode ser lembrada, mas está presente em toda lembrança, quotidianamente presente. O esquecimento é a própria possibilidade de memória²³. Ele tem um caráter essencial, posto que

o esquecimento do ser foi, muitas vezes, representado como se fosse, para expressá-lo numa imagem, o guarda-chuva que a distração de um professor de filosofia esqueceu em algum canto. Entretanto, o esquecimento não afeta a essência do ser como algo aparentemente dela separado. Ele pertence à tarefa do próprio ser, impera como destino de sua essência²⁴.

Mas o esquecimento do ser faz valer sua presença de duas maneiras, a saber, ou o homem vive sua indeterminação essencial como ente e encara o ser para questioná-lo ou, ao tentar determinar-se como ente dotado de uma essência especial entre os entes, procurando suplantar sua indeterminação essencial, será engolido pelo esquecimento do ser e seu fim anuncia uma catástrofe de ordem ontológica. O homem não se furta à voragem desse rio que tem o esquecimento como destino; nem a metafísica, nem a técnica o salvam. Ele está imerso no tempo e detém a prerrogativa de proferir a questão do ser, mas, ao mesmo tempo, não está, como qualquer ente não está, totalmente protegido do vácuo do ser que se vela retirando-se, nem se pode furtar ao esquecimento em que está, por isso mesmo, arremessado. Então, o que salva sua humanidade?

Enquanto a questão do ser não é posta na perspectiva do esquecimento, que a afeta essencialmente, o homem permanece na sombra do ser que se retira e sob a qual ele é esquecido, na medida em que equivocadamente questiona o ente. O homem, embora em pé de igualdade com todos os entes quanto a seu raio de ação, insinua-se por esta indeterminação: “o homem que investiga a questão”²⁵. O ho-

²³ LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. “Histoire et mimesis”, in *L’imitation des modernes*. Paris: Galilée, 1986, p. 110-113.

²⁴ HEIDEGGER, *Sobre o problema do ser*. São Paulo: Duas Cidades, 1969, p. 50-51.

²⁵ Cf. HEIDEGGER, *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro/Brasília: Tempo Brasileiro/

mem é o “pastor do ser” por vocação, o humano confunde-se com o lugar por excelência a partir do qual se põe a verdade do ser, que ele é solicitado por isso a “velar e proteger”²⁶. Ele “ganha a essencial pobreza do pastor, cuja dignidade reside no fato de ter sido chamado pelo próprio ser para guardar a sua verdade”²⁷. E esse privilégio se deve ao modo próprio pelo qual a relação do homem com o ser e com os entes se dispõe de modo enviesado em uma “dobra” segundo a qual

*a relação do homem com o ser não se encontra do lado da relação do homem com os entes. Não se trata de duas relações separadas, uma com o ser e outra com o ente, mas de uma relação sem dúvida caracterizada por uma dobra peculiar em que o homem, estando no presente do ser, se comporta com entes e o ente vem ao encontro à luz do ser. Essa dobra simples, segundo a qual e na qual o homem assume os seus comportamentos estando em meio aos entes, essa dobra é sempre discrepante, em cada um dos dois lados da dobra. É um des-dobramento discrepante que caracteriza a morada do homem em meio aos entes*²⁸.

O pastor do ser, por concessão e privilégio, está arremessado na “clareira do ser”; está na abertura, que é como uma dobra que envolve o ser e o homem num mesmo tecido ontológico, embora os diferenciando. O ser comparece na clareira constituindo a essência da verdade que se revela na vizinhança do homem, mas como, ao mesmo tempo, o ser do seu lado da dobra, vela-se para o homem, este está mergulhado numa não verdade essencial que o põe numa distância intransponível com relação ao ser, já que essa não verdade é a verdade do ser que permanece inexplorada como pura possibilidade.

Quando o homem se volta para o ente, ele perde de vista o

Ed. UnB, 1978, p. 35.

²⁶ Cf. HEIDEGGER, “Carta sobre o Humanismo”, in *Heidegger*, Coleção Os Pensadores, trad. br. de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 149-156.

²⁷ *id.*, p. 163.

²⁸ HEIDEGGER, Martin. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a origem heraclítica do lógos*, trad. br. de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998, p. 349-350.

mistério do velar-desvelar do ser, ou o que vem a dar no mesmo, ele se esquece que a vizinhança que o ser lhe concede na clareira é também a maior distância com relação aos demais entes. Para o homem, o abismar-se não é estar à mercê do esquecimento, mas esquecer esse esquecimento e, com isso, perder a questão do ser, pois

o que, num sentido extraordinário, se mantém velado ou volta novamente a encobrir-se ou ainda só se mostra 'desfigurado' não é este ou aquele ente, mas o ser dos entes. O ser pode encobrir-se tão profundamente que chega a ser esquecido, e a questão do ser e de seu sentido se ausenta²⁹.

O mais surpreendente quanto ao alcance filosófico da dobra ontológica heideggeriana é que ela explica porque o esquecimento é a questão do ser e, além disso, no modo como o homem está por ela imbricado, explica porque, reciprocamente, se o homem não questiona o esquecimento pelo qual o ser o mergulha numa indeterminação essencial, é o próprio homem que acaba sendo esquecido.

b) Sloterdijk e o pós-humanismo como fenômeno histórico: livros e "antropotécnicas"

O humanismo perfaz uma era ou civilização humanista que estaríamos deixando para trás, e que foi enfocada de maneira míope ou mal-intencionada pelo próprio cânone humanista, de acordo com as reflexões de Nietzsche e Heidegger. Segundo Sloterdijk, tal questão seria historicamente (res)sentida como crise de uma civilização da leitura ou sociedade de amigos da leitura. De fato, todos os humanismos seriam sociedades formadas em torno de escritores que escrevem seus livros como se fossem cartas para destinatários desconhecidos. Quando o leitor é capturado pela leitura, ele passa a fazer parte de uma corrente que o une àqueles que participam de mesmo reconhecimento. Por isso, os humanismos são marcados por cânones

²⁹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, parte I, 2ª ed., tr. br. de Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 66.

de leituras que se transmitem secularmente e que gozam da qualidade de serem universais. O cânone clássico configura o humanismo antigo; o cânone dos escritores nacionais que são tidos como universais conforma um humanismo burguês ou moderno. Enfim, é exatamente o humanismo entendido como comunidade de leitores que está se tornando uma subcultura, pois o livro não é mais a maneira privilegiada pela qual as sociedades estabelecem uma intersubjetividade³⁰.

Segundo o mesmo autor, o humanismo sempre recrudescer para fazer frente às “tendências bestializadoras” da humanidade. Em tempos de relativa calma, o humanismo sofre de letargia, como se ele somente se afinasse e mostrasse sua face enquanto “tendência domesticadora”, cujo objetivo seria aniquilar a tendência contrária de barbarização. A *humanitas* romana seria incompreensível se não brandisse a leitura humanizadora contra a carnificina das arenas³¹. Da mesma forma, os humanismos modernos contra os horrores da guerra ou do holocausto nuclear e, hoje em dia, um humanismo residual em alerta contra as biotecnologias. Sendo assim, os humanismos envolvem uma verdadeira “antropodicéia” por trás da aparente inocência de seus apelos à formação propiciada pelo livro, isto é, os humanismos procuram operar uma seleção moral, mas também biológica, sobre aqueles corpos que “merecem” ser pessoas humanas, de modo que a idéia de homem contém e aplica uma fórmula – uma “antropotécnica” – que pretende ensinar como o ser humano pode se tornar um ser humano verdadeiro.

Neste sentido é que as preocupações de Heidegger, e particularmente sua *Carta sobre o humanismo* (1949), podem ser entendidas como o anúncio do fim de uma época. Quando Heidegger escreve este texto, de certo modo, já sabe que não existe mais o elo espontâneo do escritor com seu público de leitores. Sua carta pretende responder à questão, feita pelo filósofo Jean Beaufret, a respeito do papel do humanismo após a catástrofe da Guerra e do Nazismo. Heidegger

³⁰ Cf. SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*, trad. de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 7-15.

³¹ Cf. Id., p. 16-17.

responde que é inútil reabilitar o humanismo como pensamento e como civilização, pois o problema residiria no próprio ser humano, já que, militantes dos humanismos, os homens levam a cabo sua “tomada de poder sobre todos os seres. Sob essa perspectiva, o humanismo se oferece como cúmplice natural de todos os possíveis horrores que podem ser cometidos em nome do bem humano”, exclama Sloterdijk³².

O homem, como vimos segundo Heidegger, é chamado para a clareira ou dobra pelo próprio ser e aí se aninha numa morada chamada linguagem para ouvir silenciosamente a palavra do ser. O homem de Heidegger é mais humilde do que o eloqüente homem humanista que vive de apregoar as virtudes formadoras do cânone literário. Na verdade, a *Carta sobre o humanismo* não deixa de ser um livro humanista, mas pretende fundar a sociedade de leitores em torno de outros princípios, diversos daqueles que fundamentavam os humanismos forjados até então. Heidegger diz, de um modo um tanto codificado, que precisamos ouvir o Ser a fim de redefinir a existência do homem, pois o humanista clássico é aquele que justamente perdeu a audição do ser, não sabe mais o lugar de pastor que o ser lhe reservou na clareira. Por isso, assevera Heidegger, não há mais um sentido a recuperar para a palavra humanismo, e sim um sentido a ser estabelecido a partir de uma nova atitude diante do ser.

De certa forma, se o humano se instala na clareira do ser como um preposto, então, tudo se passa como se o mundo já estivesse em torno dele, de maneira que o homem ocuparia um lugar próximo ao divino, de certo modo em vantagem sobre o ser vivo em que ele habita, o qual, como qualquer animal, estaria preso aos anéis ecológicos de sobrevivência que encadeiam o meio ambiente, mostra Sloterdijk³³. O ser do homem, liberto da gaiola do meio ambiente, abre-se para o mundo que o rodeia. Por isso mesmo, ainda no registro heideggeriano, uma vez na clareira, o homem torna-se mais próximo da essência divina do que de sua existência corporal como ser vivo, de forma que sua essência divina torna-se o horizonte sem fixidez onde o monstruoso e o inumano do homem espreitam. Mas, apor ao humano uma

³² id., p. 31.

³³ SLOTERDIJK, Peter. *La domesetication de l'être*, op. cit., p. 29-30.

essência aproximada à divina não é perder de vista seu corpo, sua animalidade, e depositar toda a inumanidade do lado de uma prerrogativa que o distancia de sua animalidade?

O que Heidegger não explica, indaga Sloterdijk, é que para chegar à clareira do ser onde se abre à indeterminação - inumanidade - essencial, há um processo que leva do "animal *sapiens*" ao "*homo sapiens*" e, que, portanto as técnicas de produção de homens estão relacionadas à seleção genética dos organismos. A perspectiva heideggeriana, embora faça da inumanidade uma vantagem e uma prerrogativa, perde de vista o fato de que a clareira torna-se um local de disputa de poder entre diversos construtores de sistemas; é um lugar de seleção para saber que técnicas de elaboração do corpo biológico e de construção de sistemas políticos serão modelos para os outros homens. A fraqueza dos humanismos clássicos, e mesmo do acanhado humanismo heideggeriano, teria sido iludir-se com suas técnicas de educação do ser humano como se este fosse dado de uma vez por todas - ser-no-mundo; o humanismo se esquece que os seres humanos são criadores de seres humanos e que, portanto, as antropotécnicas vão muito além da domesticação humanista baseada nos projetos de formação através da leitura e da educação. As antropotécnicas, inclusive as humanistas, selecionam aqueles processos que levaram à acepção universalizada do ser humano. Com efeito, afirma Sloterdijk uma vez mais,

a própria cultura da escrita produziu – até a alfabetização mundial recentemente imposta – fortes efeitos seletivos: ela fraturou profundamente as sociedades que a hospedavam e cavou entre pessoas letradas e iletradas um fosso cuja intransponibilidade alcançou a rigidez de uma diferença de espécie.³⁴

Sendo assim, a amizade humanista, fica claro, não é inocente, ela reparte os homens entre aqueles que são criadores e aqueles que são criados, entre aqueles que domesticam e os que aceitam ser domesticados. De acordo com Sloterdijk, Nietzsche foi o primeiro a perceber,

³⁴ Cf. SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano*, op. cit., p. 44.

*atrás do desanuviado horizonte da domesticação escolar dos homens, um segundo horizonte, este mais sombrio. Ele fareja um espaço no qual lutas inevitáveis começarão a travar-se sobre o direcionamento da criação de seres humanos*³⁵.

Segundo Sloterdijk, as antropotécnicas existem desde que o animal entrou em um devir-humano e por isso “remontam aos começos do homem”³⁶. O horizonte ou clareira de incerteza diante do qual se coloca a definição do ser humano é o mesmo, desde os primórdios até a clonagem da ovelha Dolly, em 1997, com a diferença de que este último evento varre do horizonte monstruoso do homem as névoas teológicas e humanistas, colocando-nos, como nunca, mais perto da idéia de que temos de redefinir o homem a partir do animal e das técnicas de criação, e não a partir do Deus criador ou do ser racional que habita o ser vivo. Tal redefinição do ser do homem remete para um campo de estudos que se organiza em torno de uma “ontoantropologia”, conforme denominação de Sloterdijk.

c) Platão e antropotécnicas

A definição do conceito de homem nos pós-humanismos, os quais envolviam, como vimos com Sloterdijk, a admissão de que, mesmo o mais simplório dos humanismos cristãos apresenta um terreno baldio onde operam antropotécnicas, apresentam um ponto de contato importante com relação à interação entre sistemas entrópicos e sistemas de diferenciação, segundo os aspectos considerados pelo filósofo fabulista Lyotard. De fato, a necessidade de transformação do corpo humano devido às pressões cosmológicas relativas ao fim de nosso sistema de entropia coaduna-se com a idéia de que o homem, desde de sua hominização, é um mestre em desenvolver técnicas corporais para a seleção e aperfeiçoamento de espécimes; técnicas estas que vão muito além das pedagogias sóbrias de caráter humanista, votadas que são à domesticação dos seres. Segundo Sloterdijk, estamos a

³⁵ id., p. 40.

³⁶ SLOTERDIJK, Peter. *La domesetication de l'être*, op. cit., p. 32.

ponto de formular um código de antropotécnicas e, cada vez mais, caberá aos homens o papel de selecionadores que tomam decisões políticas sobre a espécie. Ora,

*um tal código também alteraria retroativamente o significado do humanismo clássico – pois com ele ficaria explícito e assentado que a ‘humanitas’ não inclui só a amizade do ser humano pelo ser humano; ela implica também – e de maneira crescentemente explícita – que o homem representa o mais alto poder para o homem.*³⁷

Na verdade, Sloterdijk já encontra essas técnicas atuantes em aspectos seminais das reflexões pedagógicas de Platão, o insuspeito inventor dos humanismos ocidentais. Especialmente no diálogo “O político”, encontramos Platão, adverte Sloterdijk, preocupado em selecionar um estadista, que não pode ser encontrado entre os atenienses, capaz de criar um povo que ainda não existe. O diálogo, que se dá entre um estrangeiro e um Sócrates mais jovem, transcorre como uma conversa de trabalho entre “criadores” empenhados em submeter “a arte de pastorear a regras racionais transparentes”³⁸.

Tal diálogo, que se irradiará por toda a reflexão ocidental acerca da administração de comunidades, ao invés de conter apenas um pensamento sobre a política, contém uma “tarefa zoopolítica” a respeito das “regras para a administração de parques humanos”³⁹. Os homens, como espécie, têm a característica de se manterem por si mesmos em cidades (“parques temáticos”), são capazes de cuidar de si mesmos. Mas, justamente por essa capacidade e autonomia, é que devem decidir conjuntamente sobre as regras de sua “autodomes-ticação”. Dentro desta perspectiva, analisa Sloterdijk, o texto de Platão pode ser observado como a tentativa de reflexão a respeito da diferença entre a população e a administração de uma cidade⁴⁰: essa di-

³⁷ SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano*, op. cit., p. 45.

³⁸ id., p. 48.

³⁹ id., p. 49.

⁴⁰ Cf. PLATON, “Le politique ou de la royauté”, in *Oeuvres Complètes*, tome II. Paris:

ferença entre ambos seria de grau ou de espécie? As conseqüências de uma ou outra opção são explícitas: se a diferença é apenas de grau, então não há nenhum inconveniente em que o rebanho receba a “faculdade de eleger periodicamente seus pastores”⁴¹. Contudo, se a diferença entre os moradores e os dirigentes do “zoológico” fosse de espécie, então, a distância entre uns e outros seria de tal monta que não se poderia confiar o poder ao voto de concidadãos. Pelo contrário, a administração seria baseada na sabedoria de que é portador o governante. A questão, alerta Sloterdijk, é que Platão denuncia a falsidade do argumento daqueles políticos que afirmam ser da mesma espécie que seus comandados, pois esta posição pertence aos pseudo-estadistas ou aos sofistas. O verdadeiro estadista é aquele que faz sutilmente a população entender que, sendo detentor da sabedoria, estaria “mais próximo dos deuses que os confusos seres vivos de que toma conta”⁴².

A primeira tarefa é qualificar que tipo de conhecimento exerce o governante para administrar a cidade⁴³. Platão demonstra, através do diálogo, que a “função real” é uma espécie de conhecimento teórico, por isso o bom governante é um amigo da sabedoria. No entanto, a arte de governar não é um tipo de teoria que não se contenta em emitir juízos abstratos, mas ela é “prescritiva”, no sentido de que envolve um trabalho coletivo que precisa da aprovação daqueles que trabalham. No exemplo de Platão, um mestre de obras não faz puros cálculos para construir, mas determina (prescreve) – e para tanto é necessário um tipo especial de conhecimento teórico – qual tarefa cabe a cada um dos pedreiros que trabalham na obra. Assim é a ciência do político: ele conhece o todo – as etapas da construção – e por isso pode atribuir a cada cidadão a sua parte, com justeza prática, para não ser contestado. Contudo, continua Platão, a prescrição pode ser dada de modos diversos, pois a arte real deve associar acuidade das prescrições com autoridade. Ora, há aquelas funções como “a de

Gallimard, 1964, 266C.

⁴¹ SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano*, op. cit., p. 49.

⁴² id., p. 50

⁴³ cf. PLATON, “Le politique ou de la royauté”, op. cit., 259C-262A.

adivinho, a de exegeta, a de chefe dos remadores e a de mensageiro”, que fazem prescrições, mas estas prescrições são indiretas, sua fonte não são os próprios agentes da função. Então, o governante participa de um outro tipo de prescrição, pois ele “prescreve pessoalmente suas próprias prescrições”, sem intermediários ou porta-vozes, já que suas prescrições emanam única e exclusivamente de sua autoridade. Além disso, a “espécie prescritiva da espécie teórica de conhecimento” precisa ser dividida em duas partes, de acordo com o tipo de “existência” sobre a qual recai a prescrição. Pois bem, a existência pode ser relativa a objetos inanimados ou a seres animados, de modo que o “conhecimento real” refere-se aos vivos. O político é como um criador, mas ele não cria espécimes individualmente, como um “domador de bois para carroça ou cavalos de montaria”; o político é como um criador coletivo e por isso se parece com o “pastor de cavalos e um pastor de bois”, pois ele apascenta coletivamente uma “besta que se reúne em rebanho”.

Eis, então, que o político é uma espécie de homem de saber que muito se aparenta aos pastores de animais que vivem em rebanhos. A partir da assimilação entre o amigo da sabedoria e o bom governante, o qual, por isso, se distingue essencialmente dos governados, Platão procura definir que tipo de rebanho os *basileis*, ou bons reis, devem pastorear. O interessante é que tal definição, que naturalmente recai sobre os rebanhos humanos, é operada justamente a partir de diferenças específicas, sem o apelo direto à distinção genérica da racionalidade. Assim, os humanos são destacados com dificuldade de entre os animais que, a cada critério de diferenciação em pauta, teimam em se confundir com os rebanhos de homens. Vejamos, em resumo, o trabalho platônico de recortar uma definição⁴⁴...

Os rebanhos sob os cuidados do Político, antes de tudo, não são aquáticos, mas animais terrestres, isto é, que se locomovem com os pés. Os homens andam com os pés, mas dentre os que assim se locomovem os homens são não-alados, isto é, não são aves; no entanto, entre os que se movem com os pés, existem aqueles que portam ou que são desprovidos de chifres e, portanto, os homens são guiados

⁴⁴ Cf. id., 264C-D, 265B-E, 266A-B.

por pastores de rebanhos sem chifres; são animais endogâmicos, isto é, que só se acasalam sem mistura, ao contrário dos os asnos que, no mais, se locomovem com os pés, são não-alados e não portam chifres. Por fim, a distinção fundamental deve-se ao fato de que os humanos são bípedes e andam eretos. Além da classificação dos humanos relativamente aos animais, Platão adverte que a arte política deve ser exercida sem tirania, pois esta seria uma falsa maneira de governar já que os homens se oferecem voluntariamente ao cuidado dos governantes⁴⁵.

Feito o trabalho de recorte e definição, fica claro que tipo de rebanho e de pastores se trata quanto à arte de governar humanos. A partir dessa base, Platão apela para a analogia entre o estadista e o tecelão, onde trata, diz Sloterdijk, da “parte mais árdua da arte de pastorear homens, o controle dos criadores sobre a reprodução”⁴⁶, pois o político não é apenas aquele que pastoreia os rebanhos preocupando-se com sua alimentação, mas também aquele que deve encontrar o meio mais eficaz de entrelaçar os homens em função da boa urdidura do tecido social⁴⁷. Com efeito, o fundamento da arte de governar não está nas eleições pela qual o governante ascende ao poder ou em privilégios por ele herdados, pois os pseudo-estadistas não se distinguem, na verdade, daqueles a quem governa, pois todo falso pretendente é um vagaroso “membro do rebanho do qual ele é rei”⁴⁸, são chefes e exercem uma certa arte de pastorear, como o padeiro, o agricultor, o instrutor de ginástica, o médico⁴⁹, mas o verdadeiro político tem como princípio o saber, independentemente da forma de governo que ele realiza⁵⁰. Com efeito,

*entre os regimes políticos, o que parece forçosamente ter uma re-
tidão que não possui nenhum outro e é o único a constituir um
verdadeiro regime político, é aquele onde se encontram gover-*

⁴⁵ Cf. id., 263A, 266C.

⁴⁶ SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano*, op. cit., p. 52-53.

⁴⁷ PLATON, “Le politique ou de la royauté”, op. cit., 266C.

⁴⁸ Cf. id., 279A-283B.

⁴⁹ Cf. id., 267D.

⁵⁰ Cf., id., 291A-292D.

nantes providos de um saber autêntico e que não ostentam apenas a reputação de possuí-lo; se eles governam conforme as leis ou as dispensam, com a aceitação ou contra a vontade dos governados; quer sejam ricos ou pobres, nenhuma dessas considerações deve ser levada em conta para medir seja que tipo de retidão.

O “Homem Político”, por meio da metáfora do tecelão, conjuga saber e arte, e por isso é tomado como um perito na arte de classificar e combinar seres humanos, de sorte que eles não sejam prejudicados em sua natureza dócil de agentes que se entregam voluntariamente ao governo, e essa qualidade nenhum outro chefe de pastoreio possui,

pois a antropotécnica régia exige do estadista que ele saiba como entrelaçar de maneira mais efetiva as características mais favoráveis à comunidade de pessoas voluntariamente dóceis, de forma que sob sua direção o parque humano alcance a melhor homeostase possível.⁵¹

Uma cidade está bem tecida quando o estadista seleciona os humanos e preside à sua educação de acordo com uma mistura entre natureza bélica (coragem) e sábia moderação (temperança), sendo que aqueles conforme a natureza bélica são os fios mais rudes, e aqueles conforme a natureza moderada são o forro do tecido que forma o Estado, com o cuidado de que os extremos que se degeneram — a beligerância militarista e os cultivados de nervos fracos — devem ser banidos do convívio político, sendo condenados ao castigo e à morte ou tornados escravos⁵². Como observa mais uma vez Sloterdijk, Platão propõe o programa de uma sociedade humanista, onde o poder de administrar os homens está totalmente depositado na pessoa de um estadista — um “super-humanista” — cuja principal virtude é conhecer a arte régia de pastorear seres humanos e de tecer virtudes opostas (moderação e energia), a fim de constituir um tecido social coeso. Ora, esse humanismo platônico, adverte o autor, obriga o “lei-

⁵¹ SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano*, op. cit., p. 53.

⁵² Cf. PLATON, “Le politique ou de la royauté”, op. cit., 307D-309A.

tor moderno” a lançar “um olhar retrospectivo para os ginásios humanistas da era burguesa e para a eugenia fascista, ao mesmo tempo em que já espreita a era biotecnológica”⁵³, já que, como remate da arte real, o Político precisa direcionar os laços humanos através de casamentos eugênicos, para que os moderados e os enérgicos não se separem devido à tendência natural que guia os caracteres em direção a seus semelhantes⁵⁴. Com efeito, a qualidade de tecelão potencializa ao máximo o papel de criador exercido pelo rei como pastor de rebanhos humanos, posto que, através da educação,

*não seria de forma alguma difícil ligar este dois tipos de caracteres, com a condição de que tenham ambos uma mesma opinião sobre o que é belo e bom. Eis, com efeito, qual é, única e exclusivamente, a obra da confecção real do tecido social: de jamais permitir aos caracteres moderados ficar separados dos que são enérgicos; antes o contrário, de os entretecer por meio de um tear constituído pela comunidade de opiniões que partilham, tanto do que é honroso quanto do que é vil, e pela troca de garantias mútuas; em suma, de compor com eles um tecido igual e, como se diz, bem tramado.*⁵⁵

Parte III: Deleuze, Platão e ontoetologia do corpo virtual

a) Deleuze: homem e ontologização do corpo

A indagação filosófica a respeito do ser do homem, em que pesem as importantes ilações cosmobiológicas – relativas ao fim do sistema-homem e do pensamento humanista numa história universal da entropia – e antropotécnicas – acerca das tecnologias corporais e de exercício do poder sobre “parques humanos”, como pano de fundo dos humanismos –, precisa ser repostas sob uma chave

⁵³ SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano*, op. cit., p. 55.

⁵⁴ Cf. PLATON, “Le politique ou de la royauté”, op. cit., 310A-E.

⁵⁵ id., 310E

ontológica que, de certa forma, afaste o tom assustador e a iminência catastrófica com que recebemos as notícias sobre o fim do humanismo ou de seu nebuloso e ancestral caráter eugênico.

Quanto a esta tarefa, podemos encontrar com Deleuze, ou mais precisamente, numa certa conversão de Platão à filosofia da *Phisis*, uma maneira de recolocar a problemática ontológica acerca do homem em um patamar diferenciado. Ao mesmo tempo em que incorpora as questões cosmológicas, tecnológicas e políticas aventadas pelos pensamentos do devir-inumano do homem, Deleuze revigora o caráter ontológico da indagação sobre o homem, sem o alarde um tanto apocalíptico e revisor dos pós-humanismos. Trata-se de encontrar no humano uma dimensão de ser em que sua inumanidade ou a captação de forças não-humanas seja um elemento constitutivo, ao invés de um limite temporal ou histórico da forma-homem, como vimos anteriormente quando discutimos o problema da entropia com a ajuda de certos filosofemas de Nietzsche. Sendo assim, como veremos com Platão, o problema não é exatamente que seu humanismo ignore uma visão cosmológica ou escamoteie uma tecnologia de poder, mas sim que esse humanismo negue estatuto ontológico àquilo que no próprio homem está em contato com a “vida não orgânica das coisas”. Tal operação é conduzida pela atribuição de um estatuto ontológico ao que Deleuze denomina “realidade do virtual”. Senão, vejamos...

De acordo com Lévy, etimologicamente, virtual provém do latim *virtus* e significa potência, poder. De um modo geral, delimita sua significação por contraste à atual, do latim *actuale*, ou seja, o que existe no presente e pode ser determinado por sua realidade espaço-temporal⁵⁶. Para além de suas raízes etimológicas, no entanto, o virtual torna urgente sua definição conceitual, pois, se virtual está em relação com o atual, resta saber de que maneiras pode se dar essa relação.

Um conceito, antes de qualquer coisa, não pode ser definido sem estar delimitado o problema filosófico que o faz aparecer. O problema do virtual é o de precisar a realidade de um objeto sem limitá-la

⁵⁶ Cf. LÉVY, Pierre. *Qu'est-ce que le Virtuel?*. Paris: Éd. de la Découverte, 1995, p. 13.

ao objeto atual (coordenadas espaço-temporais) e sem apelar para qualquer cláusula de transcendência. Deleuze que, numa fórmula, resume longos anos de intensas preocupações com esta questão filosófica. Afirmou em um texto publicado postumamente: “toda multiplicidade implica elementos atuais e elementos virtuais. Não há objeto puramente atual. Todo atual é rodeado por uma nevoeiro de imagens virtuais”⁵⁷. Há imanência do atual com o virtual.

De fato, de acordo com a formulação acima se pode inferir que o virtual, para Deleuze, não é meramente um potencial definido como reserva do atual, visto que, não havendo “objeto puramente atual”, então o próprio objeto também é virtual. Dispõe de uma realidade que não é a sua realidade espaço-temporal, mas que *também* não transcende o objeto. Logo, é a partir desse ponto que a formulação deleuzeana para a questão do virtual se especifica.

A partir desses rápidos desdobramentos, já podemos apresentar a aliança filosófica entre Deleuze e Platão, lembrando que o humano é uma idéia que deve ser tomada como modelo pelos exemplares empíricos, isto é, os homens.

No livro VI de *A República*, observamos Platão conduzindo uma distinção que prepara o conhecido mito da caverna, livro VII, na seqüência de *A República*, e cujos termos, posteriormente, darão consistência à famosa repartição entre mundo sensível e mundo inteligível. Nesse momento, Platão está preocupado em fundar um sistema de saber que sirva à cidade grega e à filosofia, por oposição à cidade imperial e ao mito. Essa célebre divisão do mundo é, ao mesmo tempo, muito simples e perspicaz. Traça-se uma linha horizontal: na parte de cima, coloca-se o que pertence ao mundo inteligível (as idéias); na parte de baixo, põe-se o que faz parte do mundo sensível (corpos, percepções). Ademais, o mundo sensível ainda receberia uma subdivisão: *eikones* e *pistis*. A *pistis* é o lugar dos corpos (animais, vegetais e objetos artificiais). Simultaneamente, no mundo sensível, haveria lugar para imagens ou *eikones*. O mundo está povoado imagens (reflexos, sombras, etc.) que são, de certa forma, uma expressão natural

⁵⁷ DELEUZE, Gilles. “L’Actuel et Le Virtuel” (Annexe: Chapitre V), in G. DELEUZE et C. PARNET, *Dialogues*, 2e. éd.. Paris: Flammarion, 1996, p. 179.

dos corpos⁵⁸.

Ora, Platão observa que os corpos, assim como as imagens, embora de modos diversos, não podem ser conhecidos dado o seu caráter instável, visto que estão em constante mudança. Platão conclui que só é possível conhecer as essências e os objetos matemáticos que participam fielmente da estabilidade do mundo inteligível. O conhecimento baseia-se nas idéias do mundo inteligível e as imagens do mundo sensível serão, por sua vez, inscritas no campo das artes. Analisando esta passagem, Deleuze afirma que a filosofia teria a ganhar com uma “reversão do platonismo”, pois as idéias precisam integrar o “devir enlouquecido” das imagens, e com isso influírem imediatamente sobre a atualização dos corpos⁵⁹. A reversão do platonismo pode ser encaminhada a partir dos próprios termos da teoria platônica das idéias. Como assim?

Ora, a Idéia é um modelo que se distingue de sua cópia. Esta última precisa ter uma relação com a verdade da idéia-modelo para que, secundariamente, mas de direito, possa usufruir sua essência. A cópia passou na prova exigida pelo modelo, pois ela consegue representar, entre dois predicados opostos, aquele que convém à essência da idéia. O “idílio” do modelo e da cópia, no entanto, é estorvado pela impertinência dos “simulacros”. Estes são duplamente desqualificados, posto que permanecem irreduzíveis à relação entre modelo e cópia e, portanto, são “diferenças livres oceânicas” que ameaçam a estabilidade do modelo e a competência da cópia⁶⁰.

Colocando-se esses fatores na perspectiva do conceito deleuzeano de virtual, temos que, no mundo platônico, a virtualidade fica restrita à docilidade das imagens e dos corpos que, como cópias, participam ou submetem seu devir-diferença ao devir estável das idéias. Já os simulacros são imagens e corpos rebeldes e, por isso, são marcados com um signo negativo, sendo destituídos até de uma realidade própria, na medida em que não desfrutam nem mesmo de virtualidade na relação desmobilizadora modelo-cópia.

⁵⁸ Cf. PLATO. *The Republic*, op. cit., 509A-511E.

⁵⁹ Cf. DELEUZE, Gilles. *Logique du Sens*. Paris: Minuit, 1969, p. 16-17.

⁶⁰ Cf. id., p. 302-307.

Para que um conceito de virtual se constituísse, seria necessário que as imagens-simulacros ganhassem uma certa positividade ou plenitude ontológica, que lhes fosse restituída existência. Somente assim, ao invés de serem domadas pela universalidade das idéias, as imagens-simulacros coexistiriam com os corpos como uma de suas dimensões. Por exemplo, o corpo humano dispõe de realidade virtual; para Deleuze, a realidade virtual do corpo constitui o "corpo sem órgãos". Enquanto realidade, o corpo virtual esquiva-se à idéia de Homem e não precisa, portanto, seguir o destino mimético da cópia, isto é, do corpo atual cujas coordenadas espaço-temporais procuram imitar o modelo. Na verdade, o corpo virtual ou corpo sem órgãos é um deformador da idéia de Homem, porém, assim sendo, funciona como uma reserva para a cópia, isto é, ele permite que o corpo atual e orgânico respire uma vida não orgânica quando suas coordenadas espaço-temporais o sufocam. Em todo caso, o corpo sem órgãos é, no homem, um vetor de desumanização ou abre o homem para o inumano que dele faz parte como realidade do virtual, pois, como esclarece Orlandi,

numa fluência intensiva, (...) numa imantação de linhas de fuga, em suma, os órgãos são intensificados de tal modo que se tornam, nesse entretempo aiônico, nesse entretempo de eternidade, independentes da "forma de organismo". Os órgãos entram num desfuncionamento intensivo nessa momentânea suspensão da funcional necessidade que os liga à forma orgânica.⁶¹

Contudo, de que maneira o corpo virtual relaciona-se com as tecnologias que trabalham o corpo atual-orgânico, seja em termos de próteses que substituem o corpo ou de antropotécnicas que modificam o corpo? Esta pergunta é importante pois tanto as próteses quanto as antropotécnicas são igualmente vetores de virtualização, ou seja, tecnologias que deslocam as coordenadas espaço-temporais ou atualidade do homem enquanto ser. Partamos, para responder a esta ques-

⁶¹ ORLANDI, Luiz B.L., *Corporeidades em mini-desfile*, texto cedido pelo autor, ainda não publicado, maio 2002, p. 21.

tão, dos elementos apresentados anteriormente pela definição heideggeriana de técnica...

Heidegger ensina que a história do ocidente é marcada pelo esquecimento: o ser mostra-se no ente (fenômeno), mas ele se mostra em sua retirada, em seu ocultamento; o nosso tempo é uma gestação às avessas: corresponde ao esquecimento do ser⁶². A confusão entre o ente e o ser constitui a metafísica; esta, em contrapartida, possui um efeito de sublimação sobre o esquecimento, iludindo-nos com a promessa de que não estamos na próprio vácuo de fuga do ser.

A técnica, em certo sentido, é uma herdeira da metafísica; também nos entorpece. Contudo, enquanto a metafísica estende-se em um tempo passado como o que é imemorial na memória (origem); a técnica aponta para um futuro indeterminado como o que corrói o presente, pois, assim como não podemos resgatar o passado, o presente vive na inconstante decolagem de um futuro cujas alturas não se pode divisar. Desse modo, quando Heidegger invoca uma necessária superação da metafísica, não quer dizer que ela seria superada simplesmente pela técnica. Ora, tanto a metafísica quanto a técnica deslizam no fio da navalha do não-ser (esquecimento), divergindo apenas quanto ao sentido temporal em que nele mergulham, seja em um passado imemorial que mitifica o presente, seja em um futuro indeterminado que arrebatava o presente.

Poderíamos indagar o pensamento heideggeriano a respeito de uma relação não negativa entre o ser e a técnica; uma nova relação onde a técnica não seria o espelhamento ou continuação de uma confusão entre o ser e o ente que já se detectava na própria metafísica e que torna suspeito o próprio homem entificado em um mundo corroído pelo esquecimento do ser. De que modo poderíamos adentrar essa via, a partir do próprio pensamento de Heidegger?

Pois bem, a técnica não indica apenas que o ser está em retirada, que ele nos põe no esquecimento. O ser, por outro lado, se mostra na técnica devido ao fato de que se retira. Neste caso, o ente não sofre apenas a ansiedade de um futuro indeterminado, pois essa indeter-

⁶² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, op. cit., p. 56-70 (§ 7 "o método fenomenológico da investigação").

minação se coloca nele como uma “possibilidade do ser (*Ereignis*)”. Como a técnica atua como uma possibilidade do ser, ela contém uma instância de temporalização que reverte ou converte (contra-efetua) a sucessão temporal⁶³. As máquinas não são simplesmente realizações técnicas, mas “máquinas de explorar o tempo”⁶⁴.

Essa reversão entre o tempo e o ser traz como viés necessário uma inversão da relação entre o homem e a máquina. Com efeito, autores contemporâneos, como P. Lévy, procuram aproximar mais de nós o problema heideggeriano da técnica. Lévy indica que o movimento contemporâneo de virtualização nada mais seria do que uma “autocriação da humanidade”⁶⁵. Trata-se, de acordo com nossas considerações iniciais, de uma maneira positiva de retomar o tema heideggeriano da relação homem-máquina e de suas implicações temporais.

Assim como o esquecimento do ser não deixa de sinalizar com uma possibilidade do ser, a virtualização não significa que estaríamos perdendo contato com o mundo concreto, nem que o mundo estaria se desrealizando ou que nossa vida tenderia a desmaterializar-se em imagens. Segundo Lévy, o fato que contraria frontalmente os lugares comuns acerca da “realidade virtual”, é que um intenso processo de materialização acompanha todas as formas de virtualização. Contudo, esse fato é tão somente uma constatação que carece ser demonstrada. Entre as formas de virtualização, principalmente a “virtualização técnica” ou “virtualização da ação”⁶⁶ pode nos dar uma idéia do que está em curso. Funções motoras, sensoriais e cerebrais estão sendo constantemente transformadas em funções abstratas que se materializam exteriormente através de ferramentas e máquinas que se acrescentam ao nosso corpo. Em toda virtualização técnica, forma-se um agenciamento corpo-máquina. Sendo assim, aquelas características que eram relativas a uma subjetividade tor-

⁶³ Cf. HEIDEGGER, Martin, “La question de la technique”, in *Essais et Conférences*. Paris: Gallimard, s.d., p. 44-45.

⁶⁴ DELEUZE, *Critique et Clinique*. Paris: Minuit, 1993. p. 119.

⁶⁵ LÉVY, *Qu'est-ce que le virtuel?*, op. cit., p. 69.

⁶⁶ id., p. 72-74.

nam-se públicas e exteriores por meio da abstração das funções. Essa exteriorização técnica, por sua vez, será interiorizada, de modo que devemos recompor nossa identidade física, sensorial e cerebral a partir de uma gestualidade exigida pelas ferramentas e máquinas. Nosso corpo, então, transforma-se em um híbrido homem-máquina. O corpo se amplia ou se virtualiza.

Devido a esse movimento de virtualização que envolve uma dupla captura — do corpo pela máquina e da máquina pelo corpo —, não seria exatamente correto afirmar que as máquinas são meramente extensões ou prolongamentos do nosso corpo físico. As técnicas possuem uma dinâmica própria, principalmente no modo como nos põem em contato com o mundo e com a sociedade. As máquinas apresentam-nos uma série de problemas que não estavam contidas no esquema sensório-motor (coordenadas espaço-temporais) de que é dotado nosso corpo orgânico. Em suma, a máquina ou o objeto técnico não se restringe a nossas funções corporais, por isso pode ser apropriadamente denominado de “objeto virtual”. Por exemplo, ao utilizar um carro, mesmo que em algum momento este acoplamento homem-máquina falhe, há nesse objeto técnico uma reserva de possibilidades para a ação do corpo que continua válida do ponto de vista de sua virtualidade.

A partir desse hibridismo homem-máquina, do qual todos participamos, podemos colocar uma questão ética. Se a relação homem-máquina é benéfica e positiva, também é verdade que ela pode dar errado. Efetivamente, e para recuperar uma ambiência heideggeriana, temos de fazer a experimentação das máquinas a fim de ultrapassar o esquecimento do ser. De fato, a simples oposição entre o ser e seu esquecimento, entre ser e não-ser, é muito simplória para dar conta da relação que Heidegger procura estabelecer entre homem e máquina, entre tempo e técnica. Pois em toda máquina há virtualidades que podem encontrar uma possibilidade do ser que não estaria contida no humano. Mas, se essa assertiva for consistente do ponto de vista ontológico, temos de lidar igualmente com suas conseqüências práticas, pois experimentar as máquinas implica um certa relação com o mundo e conforma uma maneira de viver.

Pode ser que o otimismo ontológico seja desmentido do ponto de

vista ético, já que, por exemplo, Heidegger creditou a realização dessa técnica mundializada ao nacional-socialismo⁶⁷. É um fato sem dúvida contundente que um pensamento poderoso como o heideggeriano tenha desembocado nessa adesão grosseira, que por si só testemunha a negatividade da técnica em sua essência. Parece que a máquina é boa abstratamente, no entanto, como temos de fazer uso dela, nos depararíamos, por um lado, com uma degenerescência originária que estaria presente na própria essência da técnica e corromperia nossa humanidade, ou, por outro lado, teríamos de encarar uma tendência de corrupção já presente em nosso ser e cujo catalisador seria a técnica.

Não precisamos ir muito longe, e nem até à história da filosofia, para encontrar ilustrações dessa relação malograda. As estatísticas parecem comprovar que, quando dirigimos nas ruas, transformamos-nos em assassinos potenciais porque a máquina multiplica ou virtualiza a extensão de nosso corpo atual. Quando nos acoplamos a uma máquina, a um carro, metamorfoseamos-nos em centauros — híbrido homem-animal —, onde a parte animal-irracional é levada a triunfar sobre a parte humano-racional. No entanto, o que provoca nossa irracionalidade, no caso da máquina, ao contrário do que acontece com aqueles entes mitológicos, não é o excesso de vinho, mas uma embriaguez aparentemente tecnológica. Há também o sonambulismo do hipertexto e a exploração capitalista, que, como sabemos, dependem de um fator interno à produção (o ritmo da máquina).

b) Deleuze e a “etologia” do corpo virtual

Todas essas evidências convergem para uma pergunta de caráter eminentemente pragmático: por que as máquinas, às vezes, tornam-se máquinas de morte, ou, pelo menos, são máquinas que nos sufocam, desgastam ou nos fazem cair num vazio (vazio do esquecimento do ser!)? E, se elas destroem o corpo orgânico dos homens como se fossem agentes desumanos, não poderiam também ser vetores incorporados ao corpo virtual como linhas de desumanização num

⁶⁷ DELEUZE, *Critique et Clinique*, op. cit., p. 117.

sentido ontológico, isto é, pontos de fuga e de inovação à realidade atual do corpo humano, a ponto de se transformarem em defomadores da forma-homem? As máquinas não são, para o corpo orgânico, um vetor de ?-ser?

Tal questão ética é urgente, porém, deve ser respondida sem que adotássemos a cláusula de que a técnica é intrinsecamente má, anti-humanista por definição. Se assim a solucionássemos, estaríamos lançando sobre a tese ontológica o pressuposto da negatividade do ser — neste caso, um anátema ontológico —, o que, como vimos, é simplificador e contraria a pregnância da possibilidade do ser que está contida na tese heideggeriana.

Se há uma ética que deva sanar essa questão, precisa partir objetiva e pragmaticamente de uma “etologia” relativa ao encontro dos corpos, sejam eles orgânicos ou artificiais. Não se trata de uma classificação com base na organização dos corpos — caso em que o organismo ditaria biologicamente um limite para a interação com corpos artificiais —, nem no simbolismo das idéias — caso em que teríamos de decidir se a técnica e o corpo são dotados de signos incompatíveis que denunciariam uma catástrofe anunciada. Uma ética espinosista: uma classificação dos seres/coisas baseada na composição de ritmos, a partir da qual os corpos realizam uma capacidade de serem afetados e de afetar e, por isso, atualizam a possibilidade do ser. A possibilidade do ser está justamente nas virtualidades imanentes aos corpos e objetos técnicos — corpo virtual do homem que o desumaniza em direção a novas formas de ser e de viver, posto que

*o corpo sem órgãos (...) não é suporte e nem prolongamento do “organismo”. Aí está um ponto a ser esclarecido: os corpos sem órgãos são imantações de linhas de fuga, como dissemos, são conjunções de fluxos intensivos que ocorrem, que acontecem nos encontros de corpos.*⁶⁸

Então, o problema ético iminente é: “o que pode um corpo?”. As convenções sociais, as leis, a responsabilidade civil, devem apreciar

⁶⁸ ORLANDI, Luiz B.L., *Coporeidades em mini-desfile*, op. cit., p. 20.

essa questão antes de nos fazerem perguntar: “como devo me comportar, quais as regras a que devo obedecer?”⁶⁹.

O encontro entre um corpo humano e uma máquina é um bom encontro, pois propicia, como vimos, uma virtualização técnica, mas a conjunção do ritmo de ambos pode provocar uma exteriorização (linha de fuga) tal que esse encontro torna-se um mau encontro. Quer dizer, a avaliação ética aqui não incide sobre a disputa entre um Bem e um Mal substantivos que se manifestariam intrinsecamente nas próprias coisas. Um determinado encontro homem-máquina pode superar a capacidade de nosso corpo ser afetado ou de compor o ritmo característico de nosso corpo com o da máquina. O mesmo pode acontecer no encontro entre dois corpos humanos ou no encontro do corpo humano com um outro corpo não humano, orgânico ou não.

A etologia, com efeito, não está fundada em uma dualidade entre o humano e o não humano, entre o natural e o artificial. Toda etologia, na verdade, perfaz uma física dos encontros corporais, e por isso deve conter, desse ponto de vista, a idéia do que é perigoso. Entretanto, esses perigos não se referem, de um modo privilegiado, à relação entre corpos humanos e máquinas. Até mesmo pensar, que parece inofensivo, implica perigo, pois as idéias certamente representam coisas, mas elas também são alguma coisa, possuem seu próprio ser, e, conseqüentemente, há encontro entre idéias ou o encontro entre uma idéia e um corpo, por isso, adverte Orlandi,

o perigo marcado por esse indefinido está justamente na vibração intensiva que subverte a “organização dos órgãos”, a “formação de estratos”. Uma certa arte, portanto, será conveniente para que não se faça dessa subversão uma burra oposição a ser mantida a qualquer preço⁷⁰.

Para a etologia, por conseguinte, esses perigos implicam a necessidade de se definir uma “prudência” que lhe seja afeita. Há duas

⁶⁹ DELEUZE, Gilles. *Spinoza. Philosophie Pratique*. Paris: Minuit, 1981, p. 40, 167.

⁷⁰ ORLANDI, Luiz B.L., *Coporeidades em mini-désfile*, op. cit., p. 21.

espécies de perigo⁷¹, que procuraremos ilustrar com o caso da relação homem-máquina, particularmente. Há *precipitação* do encontro, quando pensamos que a relação entre homem e a técnica teria como objetivo a reconquista de uma identidade que nos falta, em um futuro indeterminado. Nesse caso, o encontro de nosso corpo com a máquina efetivamente desemboca em um vazio, onde a linha de fuga de nossa humanidade precipita-se em uma linha de morte ou de destruição. Há *sufocamento* do encontro, quando o medo da perda da identidade humana faz com que barremos suas linhas de fuga por meio do desejo do retorno a uma condição originária onde a técnica não constituía uma ameaça. Nesse caso, a identidade humana fica enrijecida, perdendo em diversidade e em mobilidade. Tal é o caso em que se incluem as filosofias humanistas, suas piedades, melindres e arrepios.

Em ambas as situações, a exteriorização da identidade humana, seja qual for o meio pelo qual a mesma venha a se realizar (técnica, pensamento, etc.), é vivida negativamente como um perda. E aí estão implicados, seja o perigo de uma exteriorização abrupta que cai num vazio, seja o perigo de um sufocamento na própria identidade.

A relação homem-máquina, por exemplo. A técnica coloca-nos em contato com o nosso exterior, com a não-identidade. Desse modo, os perigos para nosso corpo vão depender de que tipos de encontros se darão nessa exterioridade. Se, por alguma razão, a técnica coloca nosso corpo em contato com um domínio psíquico e histórico-social em que as linhas de fuga são mal sucedidas (por precipitação ou por sufocamento), então, nosso corpo tem grande chance de ver sua linha de fuga transformada em uma linha de morte ou suicida. Sendo assim, o problema não é somente o abandono de nossa identidade, mas as acelerações que vamos encontrar nos domínios da exterioridade. Esse suposto encontro danoso não ocorre necessariamente, pois a linha de fuga de nosso corpo/identidade, através da técnica, pode também encontrar linhas de fuga bem sucedidas, havendo composição de ritmos. Pode igualmente desacelerar-se em re-

⁷¹ Cf. DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux*. Paris: Minuit, 1980, p. 231-234.

lação às linhas de fuga exteriores ao nosso corpo/identidade. Nessas situações, a perda da identidade humana, o encontro com a máquina, ambas lançando-se na exterioridade, é uma operação benéfica.

Logo, o problema da prudência, o problema ético, vale dizer, de nossa relação com a técnica fica assim resumido: é importante abandonar transfigurar a identidade humana, seja como idéia, seja como plasmada no corpo orgânico, mas também é importante saber o que traremos de volta a ela. Pode ser a morte; pode ser, ao contrário, o apelo a uma nova forma que desfaz, tranqüila e irremediavelmente, a forma-homem. Ora, ratifica Orlandi, temos, então, a deflexão de um velho nome “prudência”, isto é,

prudência como difícil arte dos encontros intensivos e saudáveis; a arte de fazer de cada corpo sem órgãos o “lugar de uma variação intensiva”. Prudência como arte das “linhas de experimentações” a serem feitas com “precaução”, a serem construídas “fluxo por fluxo e segmento por segmento”, dosando-se pressas e esperas, alianças e desenlaces. Essa prudência pede que seja ela própria ritmada e redesenhada a cada problema vindo à pauta, a cada problema que se imponha tanto às fluências do corpo sem órgãos quanto ao funcionamento dos órgãos⁷².

Conclusão

Com efeito, operação filosófica que realizamos no decorrer deste artigo, com o recurso ao pensamento deleuzeano, possui, no que toca nossos propósitos aqui, os seguintes passos: a noção de virtual como realidade ontologicamente constituída — por contraste com a realidade atual que se define por coordenadas espaço-temporais de um corpo ou objeto — e a redefinição da teoria platônica do modelo ideal e das cópias — em função da atribuição de realidade virtual aos elementos anômalos e rebeldes à formação pelas idéias, aos quais Platão denominava “imagens” — lançam uma nova ênfase sobre a proble-

⁷² ORLANDI, Luiz B.L., *Coporeidades em mini-desfile*, op. cit., p. 22-23.

mática do humanismo com a qual iniciamos o artigo. Assim, nossa equação, em termos do conceito de homem, adquire a seguinte configuração: o homem, além de seu corpo atual que procura copiar a idéia de Homem – um animal pilotado pela razão –, possui um corpo virtual que se esquia a esse modelo ou a essa idéia, nele residindo o inumano de que se constitui a forma-homem. Conseqüentemente, a ontologização do virtual – que Deleuze denominou igualmente “corpo sem órgãos” – repõe e desloca a questão da relação do homem com as tecnologias que afetam seu corpo, como pudemos averiguar, seja no sentido de próteses que literalmente virtualizam seu corpo (Lyotard), seja no sentido da autocriação do humano através de antropotécnicas (Sloterdijk). Chamemos em nosso apoio Orlandi, uma vez mais:

quem continua ganhando nisso tudo e proliferando cada vez mais é o impulso das questões do viver, dos problemas da existência sulcada por linhas de diferenciação complexa, linhas que a colocam agora, em nossa modernidade, em perspectivas de ilimitação, sem que nos seja dada de antemão a segura imagem do que seremos, restando-nos tão-somente encarar aquilo que deve ser necessário e suficiente: o questionamento, o combate no próprio meio, no aqui-e-agora em que se decide a proliferação da história, o combate no meio das causas eficientes, onde a vida pode lançar interferências e cavar saídas na versatilidade do intolerável⁷³.

Numa perspectiva panorâmica, o percurso que perfaz a linha-mestra de nosso argumento está envolvido por uma difração cujo pano de fundo é a ontologia contemporânea. Trata-se da definição do ser pelo não-ser ou, diversamente, da equivalência do ser com o ?-ser. Segundo Heidegger, o ser é marcado pela “diferença ontológica”, mas a diferença está radicada no horizonte indeterminado do não-ser. Ao contrário, segundo Deleuze, o ser não só se diferencia como provém da própria diferença, por isso a questão ontológica não se abre para o não-ser, mas reativa e relança o ?-ser ou ser da diferença.

⁷³ id., p 24.

A ontologia heideggeriana estabelece a ligação entre um não-ser originário e as diferenças ônticas que são como que suas apresentações; ao passo que, segundo Deleuze, trata-se de apresentar a diferença em sua plenitude e gênese ontológicas⁷⁴. As preocupações anteriores remetem incontinenti a este dilema de ordem ontológica, de modo que as “nuanças do inumano” aqui tratadas são também maneiras diversas de aventar o referido dilema.

Referências bibliográficas

- CARDOSO JR., Hélio Rebello. “Nietzsche e Deleuze: refrações – tempo e história”, in *Tramas de clio*. Curitiba: Aos quatro ventos, 2001.
- CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- DELEUZE, Gilles. *Logique du Sens*. Paris: Minuit, 1969.
- _____. *Différence et répétition*, 2e. éd.. Paris: PUF, 1972.
- _____. *Spinoza. Philosophie Pratique*. Paris: Minuit, 1981.
- _____. *Critique et Clinique*. Paris: Minuit, 1993.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux*. Paris: Minuit, 1980.
- _____. “L’Actuel et Le Virtuel” (Annexe: Chapitre V), in G. DELEUZE et C. PARNET, *Dialogues*, 2e. éd.. Paris: Flammarion, 1996.
- DIELS, Hermann & KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, erster Band, sechste Auflage. Berlin: Weidmansche, 1951.
- HEIDEGGER, Martin, “La question de la technique”, in *Essais et Conférences*. Paris: Gallimard, s.d.
- _____. *Sobre o problema do ser*. São Paulo: Duas Cidades, 1969.
- _____. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro/Brasília: Tempo Brasileiro/Ed. UnB, 1978.
- _____. “Carta sobre o Humanismo”, in *Heidegger*, Coleção Os Pensadores, trad. br. de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. *Ser e tempo*, parte I, 2ª ed., tr. br. de Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1988.
- _____. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a origem*

⁷⁴ Cf. DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*, 2e. éd.. Paris: PUF, 1972, p. 90-91

heraclítica do lógos, trad. br. de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

JAEGER, Werner. *Paideia, a formação do homem grego*. São Paulo: Herder, s.d.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe, "Histoire et mimesis", in *L'imitation des modernes*. Paris: Galilée, 1986.

LÉVY, Pierre. *Qu'est-ce que le Virtuel?*. Paris: Éd. de la Découverte, 1995.

LYOTARD, Jean-François, "Uma fábula pós-moderna", in *Moralidades pós-modernas*. Campinas: Papirus, 1996.

MARTON, Scarlet, "Nietzsche e Hegel leitores de Heráclito ou a propósito de uma fala de Zaratustra: 'da superação de si'", in *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso/UNIJUÍ, 2000, pp. 95-113.

MONOD, Jacques. *Acaso e necessidade: ensaio sobre a filosofia da biologia moderna*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1971.

NIETZSCHE, Friedrich. "Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen", in SCHLECHTA, Karl (Herausgegeben), *Friedrich Nietzsche Werke in drei Bänden*, dritter Band. München: Carl Hanser, 1954, pp. 349-413.

ORLANDI, Luiz B.L., *Coporeidades em mini-desfile*, texto cedido pelo autor, ainda não publicado, maio 2002.

PLATO. *The Republic*, The Loeb Classical Library. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1963.

PLATON, "Le politique ou de la royauté", in *Oeuvres Complètes*, tome II. Paris: Gallimard, 1964.

PRIGOGINE, Ilya & STENGERS, Isabelle. *A nova aliança: metamorfose da ciência*. Brasília: Ed; UnB, 1984.

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

_____. *La domestication de l'être*. Paris: Mille une Nuits, 2000.