



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

MAURICIO FERNANDO PITTA

HABITAMUS, ERGO SUMUS:
TOPOLOGIA E SUBJETIVIDADE DE HEIDEGGER A
SLOTERDIJK

Londrina
2018

MAURICIO FERNANDO PITTA

HABITAMUS, ERGO SUMUS:
TOPOLOGIA E SUBJETIVIDADE DE HEIDEGGER A
SLOTERDIJK

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Fernandes Weber

Londrina
2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Pitta, Maurício Fernando.

Habitus, ergo sumus : topologia e subjetividade de Heidegger a Sloterdijk /
Maurício Fernando Pitta. - Londrina, 2018. 204 f.

Orientador: José Fernandes Weber.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, 2018.

Inclui bibliografia.

1 . Heidegger, Martin, 1889-1976 - Tese. 2. Sloterdijk, Peter, 1947- - Tese. 3. Filosofia alemã - Tese. 4. Ontologia - Tese. I. Weber, José Fernandes. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. III. Título.

MAURICIO FERNANDO PITTA

HABITAMUS, ERGO SUMUS:

TOPOLOGIA E SUBJETIVIDADE DE HEIDEGGER A SLOTERDIJK

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Orientador : Prof. Dr. José Fernandes Weber
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Eder Soares Santos
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Marco Antonio Valentim
Universidade Federal do Paraná - UFPR

Londrina, 2 de fevereiro de 2018.

À Debora Minikoski,
coabitante de ideias e sonhos.

AGRADECIMENTOS

Embora proposital, é sintomático que eu tenha escrito aqui, em primeira pessoa, o primeiro parágrafo destes agradecimentos justamente no dia em que me mudei pela primeira vez de cidade para prosseguir a pesquisa que venho desenvolvendo em um doutorado e para conquistar a mudança de ares que só um lugar novo poderia proporcionar. Quebrar o ovo e nascer de novo — situação um bocado angustiante! Talvez seja como Peter Sloterdijk costuma dizer: tornar-se adulto é conseguir transferir-se para uma nova casa diante do inóspito. Se mudar de cidade, buscar o doutorado e tentar uma nova vida for uma questão de transferência, é porque é possível carregar consigo os dispositivos psicosssemânticos e imunológicos d'outrora — recompor Eurídice na forma de memória e débito. Diante disso, só me resta agradecer aos polos que restaram de minhas antigas relações afetivas, em Londrina e alhures.

Mantive o restante dos agradecimentos para quando concluísse a dissertação. Sendo assim, inicio agradecendo à Universidade Estadual de Londrina (UEL) e ao corpo docente de seu Programa de Pós-Graduação em Filosofia, por ter cedido meios, em sentido instrumental e ambiental — mas também afetivo —, para esta pesquisa, e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo incentivo acadêmico e financeiro aos meus esforços acadêmicos durante esses dois anos de Mestrado. Também presto graças a meu orientador, Prof. Dr. José Fernandes Weber (UEL), a quem devo estima incalculável pelo apoio e pelos conselhos durante a trajetória, a quem reputo a responsabilidade por me apresentar, sem, contudo, deixar de oferecer sua apreciação crítica, o pensamento de Sloterdijk, um dos eixos principais e principiais deste intento e, além de tudo, a quem tenho como modelo de pesquisador e intelectual em minha área.

Não menos importante são os agradecimentos que devo aos professores membros da banca, Prof. Dr. Eder Soares Santos (UEL) e Prof. Dr. Marco Antonio Valentim (UFPR), e ao membro suplente externo, Dr. Juliano Garcia Pessanha, que, por seus renomes acadêmicos, suas pesquisas inspiradoras e por suas disposições ao convite, são personagens importantes para a concretização desta dissertação. Também é necessário mencionar o papel de mais dois acadêmicos: por um lado, do Prof. Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli (UEL), parte integrante da banca de qualificação e membro suplente interno da banca, quem, por não poupar críticas e por prestar inúmeras recomendações, seja durante meu percurso acadêmico ou no curto espaço da avaliação deste trabalho, tornou este intento teórico mais rigoroso e consistente; por outro, de meu coorientador, Prof. Dr. Gabriel Victor Rocha Pinezi (UTFPR),

que também exerceu papel de amigo e interlocutor, e com quem tive o privilégio de brindar cervejas, escalar morros, aprender poesia e desbravar horizontes filosóficos e literários.

Cabe também um agradecimento a minha amiga e colega, Debora Minikoski, com quem tive o prazer de assistir e discutir sobre algumas das disciplinas lecionadas durante o primeiro ano da Pós-Graduação, além das disciplinas dos quatro anos de Graduação, e com quem troquei cigarros, passagens de Bruno Latour, momentos singelos do cotidiano e aspirações para o futuro. Inclusive, a quem se prestar a ler este trabalho, recomendo sua dissertação de Filosofia da Ciência, em vias de defesa, que se centra na tensão entre realismo e anti-realismo, cuja leitura, por apresentar Latour — um dos mais importantes interlocutores de Sloterdijk — como pivô resolutório da querela, pode inclusive acrescentar em muito na compreensão deste texto.

Préstimos também se fazem necessários a Gabriel Bonesi, Geysa Gonçalves, Mayara Dionizio e Silmara Villas Bôas, colegas de profissão e estudo que compartilharam comigo bons momentos e em quem me espelho diariamente na Academia.

Além deles, há a família, os amigos, os conhecidos; as ruas, os restaurantes e os bares de minha antiga cidade; os amores, os pesares, as GRATUIDADES do cotidiano; e todas as outras coisas que, comigo, coformaram subjetividades durante esses vinte e cinco anos “de sonho e de sangue”. Por toda essa rede híbrida de relações, eu devo agradecimento. Hoje, contudo, na sala de meu apartamento de três cômodos e sacada, de frente para a movimentada rua de uma metrópole que ainda me falta conhecer, diante de um horizonte abstruso de possibilidades e em cruzamento diário com figuras alheias de meu mundo anterior, tenho apenas a companhia singela de meu gato, Orfeu, que batizei em homenagem ao mito chefe da esferologia sloterdijkiana. Vejo nele a chave para a dissolução de minha ilusão individualista moderna, de meu antropocentrismo recalcitrado, e o reflexo que me permite pensar que quiçá seja eu, transeunte entre esferas, o “pobre de mundo”. Assim, deixo registrado a ele o último agradecimento — que talvez ele entendesse, se eu soubesse dizê-lo habitando a sua linguagem.

Sê morto sempre em Eurídice — alça-te hinos,
volta-te louvores grãos à pura relação.

R.M. Rilke

A carne não é a sensação, mesmo se ela participa de sua revelação. [...]. Mas o que constitui a sensação é o devir-animal, vegetal etc., que monta sob as praias de encarnado, no nu mais gracioso, mais delicado, como a presença de um animal descarnado, de um fruto descascado, Vênus no espelho; ou que surge na fusão, no cozimento, no derramar de tons justapostos, como a zona de indiscernibilidade do animal e do homem. Talvez fosse um embaralhamento ou um caos, se não houvesse um segundo elemento para dar consistência à carne. A carne é apenas o termômetro de um devir. A carne é tenra demais. O segundo elemento é menos o osso ou a ossatura que a casa, a armadura. O corpo desabrocha na casa [...].

G. Deleuze & F. Guattari

O menino e a casa são um:
habito, ergo sum.

C. Neves

PITTA, M.F. **Habitus, ergo sumus: topologia e subjetividade de Heidegger a Sloterdijk**. 2018. 204 f. Dissertação para o Programa de Pós-Graduação *strictu sensu* em Filosofia Contemporânea – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2018.

RESUMO

Esta dissertação pretende articular o problema da relação entre lugar e subjetividade, utilizando de referencial teórico as obras de Martin Heidegger e Peter Sloterdijk. Nosso ponto de partida se encontra na discussão proposta por Heidegger na conferência *O caminho para a linguagem* sobre o caráter originário da linguagem com relação ao ente humano, em sua acepção topológica de *casa do ser*, isto é, meio universal de sentido ontológico primário. Distanciando-se de concepções instrumentalistas, Heidegger afirma que a linguagem ocorre, antes, como *lugar* de acontecimento de doação do ser ao ente, antecedendo e fundando a própria noção de linguagem como expressão subjetiva. A própria subjetividade, em Heidegger, se dissolve como um momento do acontecimento do ser, próprio da modernidade, e que culminaria no acabamento da metafísica como técnica planetária. Sloterdijk, por sua vez, a partir de uma leitura *sui generis* dos escritos de Heidegger, questiona o caráter originário da linguagem como casa do ser ao repensar a questão da técnica, propondo que o próprio ser, que dá sentido ao ente humano, é produto de técnicas de autogenia, insulamento e criação de lugares cossubjetivos de imunidade e intimidade. Tais lugares são denominados por Sloterdijk de *esferas*, conceito que implica a salvaguarda da noção de subjetividade através do deslocamento dela do campo ontológico do individualismo representacionista moderno para o de uma ontologia relacional, híbrida, cibernética e não-substancialista. Propomo-nos investigar, a partir de tais considerações, sobre a maneira como o conceito de *esfera*, exposto em *Esferas I*, resolve o desnível na relação entre subjetividade e lugar, no sentido de que a esfera, em que o humano, simultaneamente construindo-a e habitando-a, se encontra sempre em relação com outros, concilia as noções de lugar e de subjetividade, antecedendo e servindo mesmo de base para qualquer configuração linguístico-topológica do espaço habitado. Para alcançar esse objetivo, pretendemos primeiramente resgatar os pressupostos da filosofia tardia de Heidegger e a discussão de sua conferência sobre a linguagem, para depois expor o panorama geral de sua obra, a fim de sustentar as divergências entre os pensamentos heideggeriano e sloterdijkiano com o intuito de, por fim, explorar a dissidência de Sloterdijk com relação à tematização da espacialidade, seu conceito de *esfera* e suas implicações antropológicas e cibernéticas, bem como a noção de subjetividade na obra sloterdijkiana, possibilitando lidar com nossa problemática.

Palavras-chave: Esferologia. Lugar. Martin Heidegger. Ontologia. Peter Sloterdijk.

PITTA, M.F. **Habitus, ergo sumus: topology and subjectivity from Heidegger to Sloterdijk**. 2018. 204 s. Master Thesis for the *strictu sensu* Post-Graduation Program in Contemporary Philosophy – Londrina State University, Londrina, 2018.

ABSTRACT

This Master Thesis aims to problematize the relationship between place and subjectivity, by using the works of Martin Heidegger and Peter Sloterdijk as theoretical references. One's starting point is Heidegger's discussion in the conference *The way to language* on the originary character of language, in its topological acception as *house of Being* i.e. universal medium of ontologically prior meaning, in relation to human being. Heidegger asserts, while distancing himself from instrumentalist conceptions, language occurring rather as *place* of the happening of Being's granting to beings, preceding and grounding the notion of language itself as subjective expression. In Heidegger, subjectivity itself is dissolved as a specifically Modern moment of the happening of Being, culminating with the consummation of metaphysics as planetary technology. Sloterdijk, in turn, starting from a *sui generis* reading of Heidegger's writings, questions the originary character of language as house of Being by rethinking the question concerning technology and proposing that, in its donation of meaning to human being, Being itself is a product of techniques of autogeny, insulation and creation of co-subjective places of immunity and intimacy. Such places are what Sloterdijk calls *spheres*, a concept which implies the safeguard of the notion of subjectivity from the ontological field of Modernity's representationalist individualism to another one, one of a relational, hybrid, cybernetic, and non-substantialist ontology. One proposes here to investigate, from such considerations, on the way in which the concept of *sphere*, exposed in *Spheres I*, resolves the unevenness in the relationship between subjectivity and place, in the sense that the sphere in which human being finds himself always in relationship with other and others, simultaneously constructing it and dwelling in it, conciliates the notions of place and subjectivity, preceding and serving as base for any linguistic-topological configuration of the inhabited space. To reach this goal, one intends firstly to rescue the main presuppositions of Heidegger's late philosophy and the discussion of his conference on language, exposing the general background of his work, in order to sustain the differences between Heideggerian and Sloterdijkian thoughts, for the purpose of, at the end, explore Sloterdijk's dissidence in relation to the thematization of spaciality, his concept of *sphere*, with its anthropological and cybernetic implications, and the notion of subjectivity in the Sloterdijkian work, enabling one to deal with the problem.

Keywords: Martin Heidegger. Ontology. Peter Sloterdijk. Place. Spherology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. HEIDEGGER E A LINGUAGEM EM MONÓLOGO	23
1.1. QUESTÃO DO SER, DIFERENÇA ONTOLÓGICA E QUADRATURA	25
1.2. TÉCNICA, SUBJETIVIDADE E ERRÂNCIA	35
1.3. LINGUAGEM E TOPOLOGIA.....	46
2. INTERSTÍCIO I: DA ANALÍTICA AO HUMANISMO EM HEIDEGGER	63
2.1. LINGUAGEM E ESPACIALIDADE NA ANALÍTICA DO <i>DASEIN</i>	67
2.2. DA ANALÍTICA À TOPOLOGIA DO SER.....	80
2.3. HUMANISMO E PASTOREIO	88
3. INTERSTÍCIO II: DO HUMANISMO À ANTROPOTÉCNICA EM SLOTERDIJK	100
3.1. HUMANISMO E DOMESTICAÇÃO.....	102
3.2. POR UMA “ONTOLOGIA DO HÍBRIDO”	116
3.3. ANTROPOGÊNESE E ANTROPOTÉCNICA	133
4. SLOTERDIJK E A SUBJETIVIDADE EM ESFERAS	150
4.1. DA INSUFICIÊNCIA DA ESPACIALIDADE NA ANALÍTICA.....	152
4.2. ESFEROLOGIA COMO ANTROPOTOPOLOGIA	164
4.3. OUTRO SENTIDO PARA A SUBJETIVIDADE	179
CONSIDERAÇÕES FINAIS	192
REFERÊNCIAS	198

INTRODUÇÃO

Je suis l'espace où je suis.^[1]
Noël Arnaud

Por que a autoria desta dissertação de mestrado é enunciada pela primeira pessoa do plural? Qual a razão de pronunciarmos o “nós” como sujeito da oração quando, aqui, tratamos de abordar nosso problema, enumerar nossas razões, elencar nossas referências, articular nossas hipóteses e concatenar nossos argumentos? Por que não usar a voz passiva, o impessoal, ou mesmo, fugindo da polidez acadêmica, não nos referirmos logo ao autor como o “eu” que, agora, pressiona as teclas de um *laptop* em um editor de textos? No fundo, questões como essas nos posicionam, se não no âmbito de problemas postos já por Platão ao evocar, pela voz de Sócrates, o famoso *gnōthi seautón*, “conhece-te a ti mesmo”, ao menos na ombreira de um pensamento que beira os quatrocentos anos, pelo qual o filósofo francês René Descartes inseriu-se na historiografia filosófica com proposições como “[...] eu, eu sou, eu, eu existo” (DESCARTES, 2004, p. 25) ou “penso, logo existo” (*id.* 1996, p. 38) — o famoso “*cogito, ergo sum*”². O *cogito* cartesiano pode ser considerado o marco zero da filosofia moderna e estopim daquilo que consideramos, hoje, quando enunciamos a palavra “sujeito”: o conceito moderno de *subjetividade*.

Falar em “nós”, em “pensamos” (*cogitamus*) mais do que em “penso” (*cogito*)³, sugere, aqui, uma importante inflexão que acompanha uma época em que já não se sabe muito bem o que fazer com a tal da subjetividade. Ser sujeito é ser um eu que pensa? Ser sujeito é ser fundamento de si? É ser autônomo, autossuficiente, independente? É arcar com as consequências dos próprios atos? É poder compreender um semelhante e abrir-se a um outro? Se não sou “eu”, mas somos “nós” que, segundo nossa hipótese, pensamos, duvidamos, escrevemos, enganamo-nos, discutimos, sofremos e agimos, ainda faz sentido dizer que o ponto de concreção de minha subjetividade está nessa partícula pronominal, “eu”? Mas, se não há “eu”, há “sujeito”? Há subjetividade?

É necessário questionar, antes de apontar a inflexão: *onde* se encontra, afinal, o sujeito? Na enunciação predicativa, está claro: o sujeito é aquele que sustenta o predicado. A filosofia aristotélica elencara a substância imanente à multiplicidade como a referência do sujeito da oração. Mas basta isso para dizer o *lugar* do sujeito? No Medievo cristão, em geral, é a Deus que a referência remonta, e é em Deus que os indivíduos encontram sua subjetividade,

¹ “Eu sou o espaço onde eu estou.”

² Ou também, pode-se pensar em uma das frases de Agostinho de Hipona que, segundo defendem Étienne Gilson e Philoteus Boehner (2000), baseou o *cogito* cartesiano: “se me engano, existo”, “*se fallor, sum*” (HIPONA, 2001, parte II, XI, XXVI).

³ Sugestão já dada por Gaston Bachelard (1975) e Bruno Latour (2011).

bem como a certeza de seu ser. Com Descartes (2004), se conhece primeiro o sujeito no “eu”, mesmo que sua sustentação ontológica seja divina. Ou seja, no plano epistemológico, sujeito e indivíduo que pensa a si mesmo confundem-se. É no sujeito lógico, transcendental, de Immanuel Kant (2001) que o “eu” subjetivo moderno, que joga com suas faculdades, intuindo e conceituando seu mundo fenomênico de representações, adquire a consistência filosófica característica da modernidade, culminando em uma limitação da realidade conhecível e experienciável ao âmbito subjetivo de representações. Mas Alain Renaut (2004) nos mostra que esse “eu” kantiano faz sempre referência a um “nós”, próprio de seu caráter transcendental, onde é a subjetividade humana — desse sujeito racional finito — que condiciona a possibilidade de um “eu” singular que representa e age. Posicionado no ponto extremo da herança filosófica germânica que remonta a Kant, é, contudo, Georg W.F. Hegel (1980) quem vai repousar a possibilidade do “eu” na relação dialética com o “outro”. Se há “eu” e há o “outro”, não deveria haver um *lugar de encontro* onde o “nós” se torna possível?

O que quer que seja verdade para o tempo e o espaço, há de ser também verdade para o lugar: nós estamos nele imersos, e não poderíamos dele dispensar. Ser — existir, de qualquer forma — é ser em algum-onde [*somewhere*], e ser em algum-onde é estar em algum tipo de lugar [*place*]. Lugar é um requisito tão essencial quanto o ar que respiramos, o chão sobre o qual nos prostramos, os corpos que possuímos. Estamos cercados de lugares. Andamos sobre e através deles. Vivemos em lugares, nos relacionamos uns com os outros neles, padecemos neles. Nada que fazemos é deslocado [*unplaced*]. Como poderia ser diferente? Como falhamos em reconhecer esse fato primordial? (CASEY, 1998, p. ix, trad. nossa)

O lugar, o *tópos*, o “onde” que sustenta o “nós”, surge em uma de suas mais interessantes tematizações na ontologia fenomenológica de Martin Heidegger (cf. 2012)⁴, em meados dos anos 1920, na fórmula “ser-no-mundo” (*In-der-Welt-sein*).⁵ Antes que possa haver sujeito, objeto, “eu” e “outro”, há abertura de mundo, de um local ontológico de encontro que

⁴ A edição de *Ser e tempo* a que faremos referência será, normalmente, a edição brasileira de 2012, feita pela Vozes e pela Editora da Unicamp, organizada e traduzida por Fausto Castilho. No entanto, como essa edição possui a parte em alemão com a paginação padrão do exemplar original das *Obras completas* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977), teremos ela como base para citações e referências de folio à edição. Apesar de referenciarmos a edição bilíngue, cuja tradução é a de Fausto Castilho, utilizaremos a paginação padrão da edição alemã, constada na parte em alemão da edição brasileira, e traduziremos as citações de Heidegger (bem como de Sloterdijk) direto do alemão, exceto quando necessário recorrer a traduções brasileiras.

⁵ Aqui, à guisa de introdução, ainda estamos jogando livremente com as diversas “fases” do pensamento heideggeriano. Como ficará evidente mais à frente, contudo, nos será necessário mais rigor ao lidar com conceitos diversos de Heidegger, como “ser-no-mundo” (que aparece em 1927; cf. HEIDEGGER, 2012) ou “topologia do ser” (que aparece em escritos mais tardios; cf. *id.* 1986). Já adiantamos, porém, que *seguimos, nesta dissertação, a sugestão de Jeff Malpas*, para quem, apesar da não articulação explícita de uma topologia nas primeiras obras de Heidegger, “há claramente uma estrutura topológica já em obra mesmo no pensamento mais jovem de Heidegger, enquanto, em relação ao espaço, na maior parte, Heidegger vê a concepção fisicalista de espaço como secundária frente a concepções mais existenciais.” (MALPAS, 2006, p. 28, trad. nossa).

ampara e possibilita ontologicamente a relação.⁶ Há sempre um lugar, uma totalidade delimitada em que o sujeito já se vê, de início e no mais das vezes, com ela familiarizado, imerso em meio às coisas, habitando em proximidade com elas.

Passamos, portanto, do *cogitare* ao *habitare* — do *cogito* ao *habito*; ou melhor, do *cogitamus* ao *habitamus*. Com a noção ontológica de “habitar”, Heidegger não só subverte a concepção moderna de subjetividade. Ele também percrusta no cerne do conceito de lugar, para além da lógica espacializante do recipiente moderna, pautada em uma geometria extensional cartesiana e formalizada na física newtoniana. Essa lógica geométrica qualifica o espaço como um conjunto de pontos formais, objetivamente homogêneos e variáveis, no qual o lugar é mera posição delimitada a partir da relação de continência entre dois corpos em meio a um espaço vazio, formal (cf. MALPAS, 2006). “Os conceitos de lugar e de espaço que estão em questão para Heidegger”, de acordo com Jeff Malpas,

[...] não podem ser tidos como idênticos a qualquer concepção fiscalista e reducionista, e também não pode-se assumir que ‘lugar’ possa ser tomado como derivativo de ‘espaço’, ou como idêntico à localização espacial, posição, área ou volume. Nesse sentido, não deve-se assumir ‘lugar’ como idêntico ao ‘onde’ de uma coisa. Ainda que esse seja um sentido de lugar, ele não é o único ou o primordial — ‘lugar’ também nos remete àquela ‘região’ ou ‘local’ aberto, clareado, reunido, no qual nos encontramos junto com outras pessoas e coisas. (MALPAS, 2006, p. 28, trad. e grifo nossos)

A noção de *tópos* heideggeriana visava chegar até a experiência primordial de espacialidade e localidade do mundo grego originário, no qual a relação entre espaço e lugar não é ainda a relação teórica de uma totalidade vazia e sem limites (o “espaço”) que pode ou não carregar objetos em determinadas posições (“lugares”). Ela está mais ligada à noção de um *tópos* como *khôra*, termo que surge em *Timeu*, de Platão (2001), e que designa não um vácuo, mas um “receptáculo”, um “útero”, uma espécie de “espaço” local (*örtlichen „Raum“*; cf. HEIDEGGER *apud* PÁDUA, 2005, p. 140)⁷ ou “lugar ocupado” (CASEY, 1998, p. 34) que

⁶ Mais precisamente, sobretudo no Heidegger da obra tardia, mundo e coisa são *originados* pelo/no lugar (cf. MALPAS, 2016, p. 15; cf. 1.1, 4.1). A fórmula “ser-no-mundo”, contudo, ainda em *Ser e tempo*, já apontava para a presença inaudita do lugar e da topologia na gênese do conceito de mundo heideggeriano: ser no mundo é *ser em* (habitar) um lugar que toma a acepção de mundo. Daí, Sloterdijk conseguir manter o cerne da topologia heideggeriana sem precisar recorrer à noção de mundo, que para ele, é “totalizante” (cf. SLOTERDIJK; HEINRICHS, 2016, p. 175, trad. nossa) e dissolve o próprio caráter topológico-imunológico da noção de habitar; ser no mundo (isto é, ser jogado no exterior que Heidegger chama de mundo) será, para Sloterdijk, reagir ao mundo, à exterioridade inabitável, e constituir esfera (cf. 4.1, 4.2).

⁷ No inglês, é comum traduzir o termo *khôra* não por “*space*”, mas por “*room*”, palavra que, além de ressoar o alemão “*Raum*” (“espaço”), indica tanto o *espaço dado* por alguém, como quando se fala “*I gave you room to express yourself*” (“eu te dei *espaço* para expressar-te”), quanto um *espaço ocupado* por coisas e, por elas, *delimitado*, como no caso de “*bedroom*” (“quarto de dormir”) e “*living room*” (“sala de estar”). No primeiro caso, *room* é dependente do caráter ativo do ato subjetivo — “*to give room*”, “dar espaço”, “arrumar espaço”, “*einräumen*” (cf. 3.3 desta dissertação) —, enquanto que, no segundo, *room* é dependente das coisas que ele

não é de todo um vazio formal, mas um espaço “material” (ou melhor: matricial)⁸, dado de antemão à insurgência de algo e que não pode ser dele desvinculado. Portanto, a *khôra* é um espaço/lugar que, no limite, se dá como a própria condição de possibilidade de que algo tenha um lugar (cf. PÁDUA, 2005, p. 204, 207).⁹ A *khôra* “é substantiva sem ser uma substância: em vez de ser uma coisa, é uma matriz local [*locatory matrix*] para coisas. Tal região é [...] um caso de lugar, e não de espaço — se ‘lugar’ implica localização finita, e ‘espaço’, extensão infinita ou indefinida.” (CASEY, 1998, p. 34, trad. nossa) O *tópos*, pensado como *khôra*, é, deste modo, um receptáculo ontológico, condição matriz de possibilidade de todo ente — até mesmo do sujeito enquanto tal, em sua relação com o outro.

O *tópos* é a base da coexistência. Coexistência, para Heidegger, é coabitação: eis, aqui, a inflexão que nos lança do “eu” ao “nós” e do *cogito* ao *habito* — *nos habitamus*. Coabitamos um mesmo edifício ontológico, uma mesma “casa do ser [*Haus des Seins*]”¹⁰ (HEIDEGGER, 1976a, p. 313, trad. nossa), isto é, uma mesma morada como condição de possibilidade para constituição de sentido das coisas, dos entes, daquilo que é — inclusive, de nós, enquanto esse ente que somos. Assim, no contexto deste trabalho, que se preocupa com a *topologia*, isto é, o discurso do *tópos* — no momento, ainda em sentido *lato* —, pensamos a noção de lugar em uma acepção próxima à heideggeriana: lugar não pode ser, de início, da

contem. Ambos parecem expressar mais, em parte, o sentido de *khôra* no texto de Platão do que nossa palavra “espaço”.

⁸ Para citarmos Edward Casey: “[...] em cosmogonias antigas e tradicionais, ‘matéria’ não significa nada duro e cheio — nada rigorosamente *físico*, à maneira de ‘objetos materiais’ determinados e resistentes. Pelo contrário: matéria conota *matriz*, um de seus cognatos e certamente algo material (mesmo que não completamente definido em sua constituição. Em seu sentido literal de ‘útero’ [*uterus*’ or *womb*’], a matriz é a geratriz das coisas criadas: sua pré-condição *mater* ou material.” (1998, p. 24, trad. nossa)

⁹ Lígia S. Pádua (2005, p. 144), em sua tese sobre topologia do ser em Heidegger, aponta, citando Casey, que, ainda no *Timeu*, a noção de *khôra* vem vinculada, como um “terceiro excluído”, à dualidade ontológica (sensível/inteligível) e à necessidade de um demiurgo externo que configure-a, enquanto que, no *tópos* de Aristóteles, o receptáculo, ele mesmo, delimita e circunscreve, junto ao que é contido nele, a si próprio. Contudo, da *khôra* platônica ao *tópos* aristotélico, há uma linha teórica que permite perceber que o essencial, no conceito de *tópos*, já vem inscrito, em grande parte, na *khôra* platônica. Pádua, inclusive, afirma que Heidegger retoma a ligação entre *khôra* e *tópos* em alguns de seus escritos tardios (cf. *ibid.* p. 204). Também Jacques Derrida, a quem Peter Sloterdijk, autor que está no cerne de nossa reflexão teórica, faz referência, dedica à *khôra* de Platão um lugar especial de reflexão em seu texto *Khôra* (1993), na qual a alusão entre doação originária e maternidade, isto é, à *khôra* como matriz do real, fica patente — ligação que, como ficará claro no quarto capítulo, é importante para a acepção sloterdijkiana de lugar.

¹⁰ Como aponta Malpas, essa utilização de “casa” não é casual e não é meramente metafórica (cf. MALPAS, 2016, p. 131). Se não tomada apenas em sua figuração arquitetônica, a casa — a morada, a habitação — não designa mais do que o espaço de segurança, proximidade, intimidade e familiaridade no qual se tem um senso de ordem, descanso, pausa e proteção frente ao exterior, o “fora de casa” ou o “não estar em casa”. Falar de “casa do ser” não é apenas fazer uma evocação imagética de uma casa específica, como a cabana de Heidegger em Todtnauberg, mas é, literalmente, falar sobre a morada ontológica de proteção na qual as coisas adquirem, pela primeira vez, sentido (cf. 1.2) — seja na nomeação poética originária que Heidegger atribui a poetas como Friedrich Hölderlin, seja no primeiro contato que o infante tem com os objetos da casa, o qual molda suas experiências de familiaridade, proteção e bem-estar, como aparece em Bachelard (cf. 1967), influência crucial para Sloterdijk.

ordem do constrangimento, do estranhamento e do desassossego — esses são segundos em relação ao lugar, quando ele já não possui mais suas propriedades de abrigo; também não pode ser da ordem da mera posição, da mera metrificacão, na qual pensamos o lugar como um ponto em meio a um espaço abstrato. Lugar está mais próximo do que Heidegger falava quando mencionava o “espaço interior do coração” da poesia de Rainer M. Rilke (cf. HEIDEGGER, 1977, p. 283): “espaço diverso do espaço visível, mas tão efetivo e essencial quanto este último” (PÁDUA, 2005, p. 225). A princípio, inextenso e incalculável, lugar refere-se a um espaço “surreal”¹¹, mais existencial do que físico, mais afetivo do que funcional. “O lugar é segurança [...]. Não há lugar como o lar [*there’s no place like home*]” (TUAN, 2013, p. 11), frase que Dorothy, do clássico *O mágico de Oz*, repete incessantemente frente ao mundo fantasioso e estranho em que ela se encontra durante o filme. Lugar é casa, matriz, condição de possibilidade, sentido e âmbito de proximidade, de familiaridade, de pessoalidade e de intimidade. “O corpo desabrocha na casa [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 212). Ela é o espaço de proteção e de ordem, que nos ampara do exterior desordenado, e que, portanto, baseia a nossa experiência de unidade a partir do jogo da diferença e da multiplicidade. No lugar, cada coisa tem seu lugar para nós.

Tal “ter lugar em seu lugar” das coisas — isso que, para Heidegger, é a própria doação de ser aos entes — se consuma, também para o filósofo, na linguagem, essa base ontológica e cognitiva que estabelece os limites de acesso ao mundo e as bases do que é experienciável como tal.¹² A linguagem, diz Heidegger, é a casa do ser, *meio* primordial em que e a partir do qual todo ente, que pode ser expresso e do qual se pode predicar algo, recebe seu ser e, portanto, seu sentido para esses que o habitam. Em suma: o que tem nome, tem ser. É ela, a linguagem, que, para o filósofo de Meßkirch, abre o mundo humano, enquanto seu único horizonte semântico possível, no qual habitam, coexistindo, os mortais, em trato com os entes que o cercam. Assim, onde encontra-se o sujeito, se não coabitando com outros um mesmo *tópos*?

O desafio encontra-se, contudo, não apenas em pensar o conceito de lugar *per se*, mas em considerar a relação que o sujeito estabelece com o seu lugar. Heidegger, ao transfigurar o

¹¹ Ou “sobre-real” (*sur-réel*). Podemos entender o uso o termo também evocando a própria etimologia da palavra francesa para designar o movimento artístico do surrealismo: *sur-réalisme*, “sobre-realismo” — termo que surgira em uma carta que o poeta Guillaume Apollinaire, influenciado por Arthur Rimbaud e à procura da expressão de uma realidade invisível e misteriosa, escrevera, em 1917, a Paul Dermée (cf. CLÉBERT, 1996, p. 17). Cf. nota em 4.2 sobre como Sloterdijk utiliza essa noção de “surreal”.

¹² Essa vinculação entre linguagem e lugar nunca fica explícita em todos os termos na obra de Heidegger, o que não deve ser visto como impedimento para que se evidencie a correlação intrínseca entre a “casa do ser” que é a linguagem e o *tópos* do ser, como fez, por exemplo, Pádua (2005), na tese citada em nota mais acima. Essa correlação será melhor abordada ao longo do capítulo 1, sobretudo quando se falar em jogo topológico e quadratura do mundo (cf. 1.1), ou em linguagem como *reunião* (cf. 1.2), o que remete frontalmente à característica do lugar de reunir a multiplicidade em um jogo topológico de unidade, diferença e mútua dependência.

sentido do lugar, pensando-o como linguagem, já sugere a questão: seria o humano sujeito da linguagem? Ou seria por ela sujeitado? Seria a linguagem, ela mesma, o sujeito que, em monólogo, diz o ser? Como pensar a subjetividade se o sujeito é sempre posterior e derivado de uma condição de imersão e coabitação? E como pensar o lugar, se ele for sempre um objeto e instrumento criado pelo sujeito representador?

A presente pesquisa surge, portanto, da emergência de se repensar, na esteira dessas questões, a própria noção de subjetividade no contexto da contemporaneidade ocidental, em decorrência de duas das acepções mais correntes acerca da mesma: por um lado, pelas ciências e pela própria filosofia, o conceito de subjetividade moderno, de ascendência cartesiana, parece, ao menos desde meados do século XIX, não mais oferecer argumentos satisfatórios para manter-se como base de investigação rigorosa, sendo descartada tanto por teóricos de veio “analítico” como por aqueles considerados *grosso modo* “continentais”; por outro lado, as discussões cotidianas do senso comum ou mesmo aquelas relacionadas aos âmbitos moral, político e jurídico, para citar alguns exemplos, ainda mantêm o uso corriqueiro, ainda que difuso, do termo “sujeito”, do conceito de “subjetividade” ou mesmo da noção de “natureza humana”, de tonalidade substancialista.

Tem-se em vista, pois, na colocação de nossa problemática, um pêndulo teórico entre dois tipos ideais¹³: um primeiro, devedor da modernidade, que tende a tratar o ser humano como sujeito livre e incondicional, desatado *a priori* de toda tradição, o mundo como uma totalidade de objetos disponíveis para o sujeito e a linguagem como expressão da subjetividade humana e veículo instrumental de comunicação;¹⁴ e um segundo, mais atual, que tende a tratar a linguagem, a tradição ou o espaço como instâncias nas quais o humano, que perdeu seu “trono” de sujeito, se vê imerso, instâncias essas das quais ele não pode se apartar e que doam seu sentido de mundo, de ser e de subjetividade (se ainda é cabido expressar-se desse modo). Com o primeiro, levado a cabo, tem-se um sujeito apartado de mundo e, portanto, da experiência imanente própria das vivências, na supremacia do teórico com relação ao prático

¹³ Tipos ideais, pois são apenas construtos teóricos gerais de classificação que não possuem pretensão de redução da gradação e da multiplicidade dos fenômenos concretos a dois casos singulares, como na distinção efetuada por Hintikka, Hintikka (1997) e Kusch (1989), também de tipos ideais, entre “linguagem como meio universal” e “linguagem como cálculo”, na qual Heidegger é enquadrado como corolário do primeiro deles. Como tipos ideais, deve-se considerar que eles não abarcam todo tipo de fenômeno e admitem exceções.

¹⁴ Deve-se fazer notar, no entanto, que nem todos os teóricos da modernidade recaem exatamente nessa classificação (bem como nem todos os contemporâneos ou antigos se enquadram exatamente na classificação oposta). Isso já vem inscrito na própria noção de “tipo ideal”, como explicada na nota acima. Dois exemplos de anomalias podem ser encontrados em Baruch Spinoza e Gottfried W. Leibniz, com conceitos diferentes do que seja subjetividade, liberdade, mundo etc. É interessante observar como ambos inspiram teorias das quais Peter Sloterdijk, autor central de nossa dissertação, usará como fontes importantes para sua obra: a filosofia de Gilles Deleuze, devedora de Spinoza, e a cibernética de Norbert Wiener ou a sociologia de Jean-Gabriel de Tarde, devedoras de Leibniz.

e na redução da linguagem a instrumento comunicacional e arbitrário, passível de esvaziamento e formalização; com o segundo, no limite, parece diluir-se o sentido de autonomia e de ação por parte do sujeito, no peso elevado estabelecido aos condicionantes da tradição, da cultura ou da natureza.

Nos dois casos, há uma relação de desnível entre subjetividade e lugar, dualidade que parece refletir, ainda que por vias cada vez mais diversas, o dualismo cartesiano entre *res cogitans* e *res extensa*, próprio da modernidade, que aparta uma ou outra característica constitutiva do modo de ser do humano no mundo, em sua supremacia com relação ao meio¹⁵ (enquanto instrumento) ou em seu subjugo com relação ao mesmo meio (enquanto âmbito). O pêndulo que balouça na relação desnivelada entre lugar e subjetividade parece então constituir-se respectivamente na tensão entre os dois tipos ideais citados, que batizamos aqui por “instrumentalismo do meio” e “determinismo do meio”¹⁶. Como conceber um tipo de relação entre subjetividade e lugar que não seja, por um lado, da ordem da livre manipulação instrumental e, por outro, da ordem da determinação necessária? Em outras palavras, como dissolver o desnível existente na tradição na relação entre subjetividade e lugar, em que ora a subjetividade, incorporada no indivíduo, parece dominar o lugar como instrumento de seus arbítrios, ora o lugar parece sobrepujar e determinar a subjetividade dos indivíduos nele imbricados?

Trabalhamos com a hipótese de que o filósofo alemão Peter Sloterdijk, leitor e intérprete *sui generis* de Heidegger, parece oferecer, em sua obra recente, uma solução interessante à problemática. Ele questiona, já de início, se a linguagem seria mesmo, como afirma Heidegger, a casa do ser primordial, única morada que daria início ao ser do humano enquanto ente que tem compreensão da relação com seu próprio ser e acesso ao mundo como horizonte de sentido.

Ao passo que Heidegger opera uma transposição na noção de lugar, invertendo a relação antes estabelecida, ao mesmo tempo em que abdica do conceito moderno de sujeito em prol de seu “ser-no-mundo”, noção do ente humano como sempre implicado com o meio no qual se vê lançado, Sloterdijk, partindo desses mesmos pressupostos, parece operar também

¹⁵ A despeito das possíveis variações entre “lugar” e “meio” (como aparece, por exemplo, em Deleuze e Guattari [cf. 1980]), vamos usar os dois termos como equivalentes, evidenciando a polissemia da palavra “meio” (pensada como objeto, instrumento, ou pensada como âmbito, entorno, em sentido concreto ou simbólico).

¹⁶ O primeiro seria figuração de uma espécie de “esquecimento do lugar” (que, para Heidegger, seria o próprio “esquecimento do ser” [*Seinsvergessenheit*] [cf. 1.1] e, para Sloterdijk, “esquecimento do ambiente” [*Umweltsvergessenheit*] [cf. 4.2; cf. SLOTERDIJK, 2004, cap. 1]), ao qual alude Casey quando diz que “[...] apenas porque o lugar está tão junto a nós, e nós a ele, tem sido subestimado [*taken for granted*], julgado como não digno de tratamento à parte.” (1998, p. x, trad. nossa; cf. *ibid.* p. xi-xiii). Por outro lado, o determinismo do meio, quiçá, seria o que se poderia chamar de “esquecimento da subjetividade”, no qual o lugar tomaria preponderância sobre qualquer forma de ação, de construção e de liberdade subjetivas.

uma transposição no conceito de sujeito. Construindo uma crítica imanente à filosofia de Heidegger e rearticulando seus conceitos, ao mesmo tempo que subvertendo o princípio mais basilar de sua filosofia — o da diferença entre ser e ente — e rearticulando, em parte por influência heideggeriana, o próprio cerne da noção de subjetividade, Sloterdijk parece equilibrar, de forma dinâmica, os polos da problemática. Por um lado, ele mantém-se afastado do terreno da subjetividade moderna, que aparta indivíduo e mundo, sujeito e lugar, como instâncias completamente dispares. Ao mesmo tempo, por outro lado, ele salvaguarda a subjetividade do banco dos réus no qual se adentrou a filosofia, repensando-a não como condição substancial do ente humano individual, mas como criação técnica e gregária de um animal que se fez humano.

Ao menos é o que parece evidenciar Sloterdijk no capítulo “Reflexão prévia: pensar o espaço interior” de sua obra *Esferas I* (1998, p. 83-100, trad. nossa)¹⁷. Nele, o filósofo ensaia sobre o tema, partindo da questão, posta pela psicologia contemporânea, sobre o *lugar do sujeito*. Na modernidade, caracterizada pela “ilusão individualista de conceber os indivíduos como egos-unidades substanciais” (*ibid.* p. 85, trad. nossa), a noção de indivíduo, mônada psicossomática, confunde-se no mais das vezes com a noção de sujeito. Na contemporaneidade, por outro lado, a partir da dissolução do sujeito promovida por diversos filósofos, assim como por teorias científicas, por correntes contemporâneas da psicologia e por novos ramos da antropologia, parece diluir-se a possibilidade de um conceito de sujeito enquanto meramente encarnada, ou seja, um espírito imutável preso num corpo individual sujeito à corrupção. Assim, a coincidência entre indivíduo e sujeito se torna implausível. O próprio sujeito não pode mais ser pensado como uma alma encarceirada em um vaso material, mas deve ter seu lugar a partir de outra acepção que não a da mera lógica física do recipiente.

Sendo assim, Sloterdijk propõe, apropriando-se das reflexões heideggerianas, a transmutação no conceito de sujeito, excluindo sua identidade com relação ao indivíduo. Para o filósofo de Karlsruhe, que parte do ser-no-mundo heideggeriano, o que vale, mais do que o conceito de mundo, é a noção local e comunitária de esfera: ela é, antes da própria linguagem,

¹⁷ Devemos reconhecer aqui a existência da excelente tradução desse primeiro volume, publicada em 2016, por ocasião da vinda de Peter Sloterdijk ao Brasil, e traduzida pelo prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques (SLOTERDIJK, 2016a). Essa tradução é um marco para os estudos, ainda incipientes, sobre o filósofo no país. Contudo, apesar de essa tradução servir como material de consulta, não a citaremos extensamente neste trabalho por conta da utilização, em geral, do material original, em alemão (com exceção de *Crítica* [*id.* 2012] e *Estresse e liberdade* [*id.* 2016c], textos aos quais não conseguimos, até a data da conclusão do trabalho, acesso ao original), durante a feitura desta dissertação — que iniciou antes da publicação da tradução. Além disso, como ficará claro em nota abaixo, o uso de traduções próprias visa driblar problemas concernentes à consistência do vocabulário filosófico, tanto de Sloterdijk quanto de Heidegger, nas diversas traduções disponíveis.

a casa do ser primordial (cf. SLOTERDIJK, 2001, p. 196-197). O ser-no-mundo — nesse sentido, sempre “ser-em-esferas [*In-Sphären-sein*]” (1998, p. 46, trad. nossa) — constitui-se a cada relação e a cada esfera que constrói com outros indivíduos, partilhando sempre de um mundo, a cada vez particular e íntimo, do qual nunca se exime. A esfera, ela mesma, é sempre constituição de uma díada ou de uma pluralidade. A subjetividade não estaria no indivíduo singular, mas na relação conformada e configurada em um lugar que se estabelece entre dois ou mais indivíduos.

O sentido de “sujeito”, pois, não é mais, para Sloterdijk, inerente ao indivíduo, à mônada, ao “eu” que pensa ou ao sujeito autônomo: “sujeito” agora é aquele que partilha sentido com o outro sem, no entanto, se mesclar totalmente com ele no espaço de proximidade da esfera, meio ou espaço intersubjetivo de sentido entre indivíduos. “À subjetividade real”, afirma Sloterdijk, “pertencem dois ou mais” (SLOTERDIJK, 1998, p. 53, trad. nossa), o que implica dizer que a subjetividade se instaura na *relação* entre dois ou mais indivíduos que parcialmente se imbricam (cf. *ibid.* p. 88). No limite, o próprio lugar, a própria proximidade local, é subjetividade partilhada, não havendo mais por que fazer distinção entre elas.

A relação, pois, entre subjetividade e lugar perde a inequação que até agora perdurou, inclusive, nas discussões de Heidegger: subjetividade, enquanto esfera de intimidade, é ela mesma o próprio meio de sentido e interação entre os indivíduos. Dessa forma, nos parece surgir aqui uma terceira via que nos permitiria escapar, no que tange à filosofia dos *media* e à ecologia, como discurso sobre o meio, aos extremismos do determinismo e do instrumentalismo.

Cunhado por Sloterdijk com base em uma extensa pesquisa na tradição filosófica (cf. SLOTERDIJK, 1999b), e remontando ao grego *sphaira*, como alusão ao próprio movimento de curvatura que a noção implica, o conceito de *esfera*, conjugando “lugar” e “subjetividade”, sintetiza essa terceira via pela qual o filósofo equalizaria a relação. Com esse conceito, Sloterdijk pretende evidenciar e, ao mesmo tempo, equacionar em um conceito a tensão entre “um si-mesmo [*Selbst*] sem lugar e [...] um lugar sem si-mesmo” (*id.* 2005, p. 235, trad. nossa), os extremos dos instrumentalismo e determinismo do meio, respectivamente.¹⁸ Assim, a própria relação, problematizada por Heidegger, entre linguagem e subjetividade ganharia novos contornos, que permitiriam conceber a linguagem como âmbito de significação, com toda

¹⁸ Continua Sloterdijk, linhas abaixo: “É evidente que, até aqui, todas as ‘sociedades’ realmente existentes tiveram sempre de procurar o seu *modus vivendi* em algum lugar entre os dois pólos — sem dúvidas, idealmente, na distância mais favorável entre os dois extremos; e facilmente se compreende que, no futuro, toda comunidade política real deverá dar uma resposta ao duplo imperativo da determinação do si-mesmo e do lugar.” (SLOTERDIJK, 2005, p. 235, trad. nossa)

sua potência de nomeação do ente, ao passo que abriria espaço de jogo à “esfera” subjetiva que junto a ela se constitui, em um processo técnico autógeno, e que, com ela, se confunde. Portanto, nem a linguagem antecederia os sujeitos, e nem os sujeitos, a linguagem — que só atuaria em monólogo desde que fosse lugar de ressonância de um diálogo pré-linguístico, constituição intersubjetiva de determinada esfera que ela mesma é.

Com isso, usar “nós” para nos referirmos aos sujeitos adquire algum sentido. Não seríamos um sujeito individual, autônomo e autossuficiente que se afirma como autor independente de sua vida; seríamos sempre perpassados, atravessados, reverberados pelo outro próximo, por aquele que, junto a nós, constitui mutuamente, num mesmo lugar, sentido para si — ou melhor, para “nós”.

*Habituamus, ergo sumus.*¹⁹

Por que iniciarmos com Heidegger para só então, e paulatinamente, passarmos a Sloterdijk? Primeiramente, por uma questão pragmática: a dissertação aqui exposta é um desdobramento e uma rearticulação de uma pesquisa prévia, feita em nossos anos de graduação e defendida em 2016, sobre a relação entre subjetividade e linguagem nos escritos tardios de Heidegger. Nesse sentido, o primeiro capítulo leva título semelhante ao da monografia então escrita, *Linguagem em monólogo*, mas passou por um processo de releitura, reescrita e adaptação à demarcação feita aqui, tornando-se parte de um todo maior. Por outro lado, há implícito nessa congregação uma convicção pessoal: no caminho do pensamento, passar por certos âmbitos é preparação essencial para cruzar outros campos. Diante dos (des)caminhos da pesquisa acadêmica, nos deparamos — e continuamos, como na *vida*, nos deparando — com possibilidades e impossibilidades, e balizamos entre polos de problemas e conceitos em tensão até nos situarmos. E eis que, de novo, advem o tormento e a necessidade de mudança. Sentimos uma demanda pessoal por alçar novos prados, talvez porque o obscuro problema que nos afeta ainda não foi resolvido e sequer foi elucidado com clareza o suficiente — e, talvez, nunca possa, sempre nos lançando a outros problemas, outros lugares. Após o quarto capítulo, ficará quiçá mais claro que esse é, pela perspectiva aqui intentada, um problema de *transfêrência* — para além dos confins em que a psicanálise enquadra tal conceito. Por ora, fiquemos com esses apontamentos iniciais.

¹⁹ “Habituamus, logo somos.” Além de ser uma corruptela da fórmula cartesiana, essa frase, que dá título a nosso trabalho, foi adaptada do poema “Identidade”, de Cláudio Neves, presente em *De sombras e vilas* (2008, p. 45-46), e que figura como uma das epígrafes deste trabalho.

O percurso escolhido foi: passar da questão posta por Heidegger nos escritos tardios acerca da relação entre linguagem e subjetividade no capítulo *Heidegger e a linguagem em monólogo* (cap. 1) para, preparando a questão, adentrarmos em uma zona de transição, um “interstício” composto por dois espaços, dois capítulos. No primeiro deles, resgatamos, de maneira um pouco mais livre, outros elementos da obra heideggeriana, em *Interstício I: da analítica ao humanismo em Heidegger* (cap. 2), para além do recorte bibliográfico proposto no primeiro capítulo. Com isso, poderemos, no segundo deles, *Interstício II: do humanismo à antropotécnica em Sloterdijk* (cap. 3), exhibir algumas querelas de Sloterdijk frente a Heidegger, determinantes para que se possa, com uma específica problematização da posição heideggeriana e o advento de influências de outros campos teóricos, estabelecer bases para que possamos, em *Sloterdijk e a subjetividade em esferas* (cap. 4), explorar as teses sloterdijkianas sobre o lugar e a subjetividade, condensadas no conceito de *esfera*. Assim, compreendemos que se, por um lado, é necessário resgatar a discussão sobre linguagem e subjetividade a partir de um Heidegger tardio, a fim de evidenciar um referencial teórico fulcral na obra de Sloterdijk como base adequada ao problema, por outro, é precisamente pela relevância da influência da obra de Heidegger como um todo (e pelos fios teóricos supostamente não desdobrados após *Ser e tempo*) nos textos sloterdijkianos que é necessário compreender quais pontos, no panorama geral da obra heideggeriana, são críticos a ponto de levarem o filósofo de *Esferas* a buscar novas bases para repensar alguns dos conceitos e problemas que o pensador do ser, anos antes, havia colocado em jogo.

A maior insuficiência que Sloterdijk enxerga na abordagem de Heidegger, e que será responsável por alguns dos problemas que a esferologia sloterdijkiana tentará suprir, encontra-se, como exibiremos na seção 3.2, em uma suposta pendência de pressupostos ontológicos e lógicos tradicionais em sua obra. Essa pendência impediria com que o pensador do ser da Floresta Negra pudesse argumentar positivamente pelo aspecto híbrido, tecnológico e ôntico do complexo de subjetividade e lugar que o conceito de esfera encerra.²⁰ Essa é uma das ra-

²⁰ É preciso notar, contudo, que Sloterdijk parece avançar alguns passos para além de Heidegger no tocante ao nosso problema, não é sem ônus: a leitura feita pelo filósofo de Karlsruhe da obra heideggeriana pode ser lida como enviesada, acentuando alguns tons que, embora presentes em Heidegger, podem não ser os mais centrais ou fundamentais — como os flancos abertos pelo filósofo de Meßkirch para que seu pensamento pudesse ser tido como existencialista, psicologista, retrógrado ou, como Sloterdijk gosta de acentuar, “criptocatólico” —, enquanto, por outro lado, talvez peque por ocultar alguns de seus temas e problemas. Não à toa, a leitura que Sloterdijk faz de Heidegger pode ser interpretada como uma “vingança” nietzscheana contra a eisegese que Heidegger faz de Friedrich Nietzsche (cf. 1.2) — por mais irônica que soe qualquer tipo de vingança que tome como base o pensador que problematizou o “espírito da vingança” na moral ocidental. Contudo, se a leitura singular que Heidegger faz de Nietzsche abre caminhos frutíferos para resolução de seus problemas — e isso nada tira de Nietzsche, cuja filosofia pode, muito bem, responder problemas abertos pela obra heideggeriana —, o mesmo poderia ser dito da leitura diferenciada que Sloterdijk faz de Heidegger. Neste trabalho, es-

zões pelas quais evidencia-se uma diferença de abordagem entre os capítulos 1-2 e 3-4: à medida em que ficam em segundo plano os pressupostos fortemente ontológicos de Heidegger, começa-se a permitir, na pesquisa e na escrita, uma abordagem também mais híbrida, tecnológica e ôntica, onde a filosofia perde o trono de pastora do ser e passa a imiscuir-se com a antropologia, a biologia, a ecologia, a cibernética, a historiografia, a literatura, o cinema, o *design* e a arquitetura etc. Frente a evidência do hibridismo, torna-se difícil manter o trabalho filosófico sob o auspício do pastoreio ontológico, e, falando de Sloterdijk, é imperativo que a linha de pensamento não seja mais pastoral, singular e monológica, mas técnica, coletiva e dialógica, agregando influências e teses de diferentes autores no mesmo campo.

Uma última observação, antes de prosseguirmos, se faz necessária também quanto ao recorte das obras de Heidegger e Sloterdijk. É visível que, para uma dissertação cujo foco é maior em Sloterdijk do que em Heidegger, há uma quantidade talvez excessiva de textos heideggerianos. Isso se deve ao fato de que, por um lado, a pesquisa atual bebe da fonte de pesquisas nossas sobre a filosofia do pensador do ser que remontam há alguns anos e que, nesse meio tempo, amadureceram com a junção de outros tantos referenciais. Por outro lado, a obra de Sloterdijk já possui, por si mesma, um caráter diverso da obra de Heidegger. A primeira, tratando-se de um filósofo vivo quando da escrita dessa dissertação, ainda está em andamento e se concentra, sobretudo, em poucos tratados grandes (como a trilogia *Esferas* ou a clássica *Crítica da razão cínica*²¹), plurais em temas e abordagens, e em uma miríade de ensaios curtos, com intento mais provocativo do que resolutório. Por outro lado, a obra de Heidegger engendra diversos caminhos para tentar resolver a questão irresoluta da tradição — a questão do ser — e, já acabada, conta com mais de cem volumes nas edições alemãs das *Obras completas*, sendo que sua publicação paulatina já encontra-se em sua fase final na Alemanha. Dessa maneira, nossa abordagem frente à filosofia heideggeriana busca ser mais panorâmica e geral, e, tendo em vista que o foco central de nosso recorte teórico é a obra recente de Sloterdijk, é sobre escolhas pontuais, concentradas e mais aprofundadas da obra desse último, junto a muitos de seus interlocutores, que manteremos o foco, principalmente na metade final deste trabalho.²²

colhemos adotar a leitura de Sloterdijk, deixando em aberto os possíveis equívocos ao gosto do leitor, por duas razões: por um lado, a obra recente do autor de *Esferas* ainda carece de exposição e confronto crítico, sobretudo no Brasil; por outro, o problema de nosso trabalho parece se adequar mais ao quadro de problemas em que, hoje, a filosofia sloterdijkiana se vê imersa: questões ecológicas, topológicas, antropológicas, biopolíticas etc. Que isso, contudo, não sirva de desestímulo para a construção de problematizações e interpretações diversas da obra de Sloterdijk e da recepção, em seus escritos, da obra heideggeriana.

²¹ Doravante, “*Crítica*”.

²² Também é de bom tom justificar as nossas escolhas bibliográficas no que concerne às línguas e às opções de tradução em geral, sobretudo frente aos dois autores principais de nosso intento. Em se tratando de filosofias

Por isso, nos concentraremos, no que se segue, em algumas das obras tardias de Heidegger, constituída sobretudo por um grande volume de conferências e ensaios que compreendem escritos que datam desde, pelo menos, 1936 até meados da década de 60. Na primeira parte do segundo capítulo, nos referiremos a *Ser e tempo*, obra magna da filosofia heideggeriana nos anos 20, e faremos alguns apontamentos referentes a textos posteriores até retomarmos a situação da época tardia — com foco especial em *Carta sobre o humanismo*, texto de 1946 que servirá de ponte entre os âmbitos teóricos de Heidegger e Sloterdijk. Com isso, alguns textos menores, mas cruciais, de Sloterdijk, como *Domesticação do ser e Regras para o parque humano* — esse último, em debate frontal com a carta de Heidegger de 46 —, serão trazidos para o terceiro capítulo. Por fim, é com base em obras como a trilogia *Esferas*, *No espaço interior do mundo do capital*²³ e *Tu tens de mudar tua vida*²⁴ que elencaremos os elementos conceituais com os quais tornar-se-á possível buscar a hipótese aqui em questão, isto é, a de que é o conceito de esfera que possibilitará pensar lugar e subjetividade em uma relação de equivalência.

escritas originalmente em alemão, isto é, em uma língua que, a despeito de certo parentesco indo-europeu com o português, possui estrutura gramatical diversa e palavras de difícil tradução, e em se tratando de duas obras que partilham de conceitos comuns, deveras singulares, cujas articulações filosóficas e etimológicas em muitos pontos, se não se contrapõem, ao menos ampliam e retorcem as significações comuns da semântica alemã, tornou-se necessário reportar-nos aos originais em alemão. Em virtude de nossas escolhas de tema, problema e recorte, também imprimiu-se a demanda de ensaiarmos, com amparo em traduções e comentários disponíveis sobretudo em português, espanhol e inglês — alguns dos quais serão citados em momentos de impasse —, nossas próprias traduções. Cada escolha de tradução possui suas interpretações próprias e, com elas, seus limites. Cientes disso, na medida do possível, fizemos o esforço de, em notas, jogarmos luz sobre outras possibilidades de tradução e das ressonâncias que escapam às nossas escolhas. Isso foi feito com o intuito de ressaltar algumas conotações que os conceitos de Heidegger e Sloterdijk trazem e que melhor iluminam nossa problemática — como quando Jeff Malpas (2006) justifica sua utilização do termo composto “*being-there*” (ser-aí) como tradução do conceito de *Dasein*, a fim de ressaltar a característica topológica que a palavra “*there*” (aí, *Da*) carrega. Quando necessário, mantivemos os termos no original e introduzimos, também, notas ressaltando a pluralidade de possíveis interpretações.

²³ Na edição portuguesa, essa obra aparece intitulada *Palácio de Cristal* (SLOTERDIJK, 2008), conceito que Sloterdijk usa para falar da “espuma” contemporânea como uma grande feira capitalista. No entanto, traduzimos o título da obra, aqui, a partir de seu original alemão, *Im Weltinnenraum des Kapitals* (id. 2005), que faz referência ao termo “espaço interior do mundo”, *Weltinnenraum*, da lírica rilkeana (cf. 1.2). Doravante, denominaremos essa obra simplesmente por “*Do Capital*”.

²⁴ Doravante, “*Tua vida*”.

1. HEIDEGGER E A LINGUAGEM EM MONÓLOGO²⁵

A obra de um pensador não é necessariamente unitária: ao longo de sua vida, cada um elabora e reelabora suas questões, seus conceitos, e traslada sua argumentação constantemente, muitas vezes em prol da própria coerência de seus pressupostos. Nos últimos séculos, essa tendência a não sistematização da obra tem se evidenciado com frequência na História da Filosofia Ocidental. Como exemplo, podemos citar Friedrich Nietzsche, quem, pelo caráter não sistemático de sua própria concepção do fazer filosófico, possui uma obra repleta de redirecionamentos e câmbios de perspectiva. Contudo, não obstante a possível ausência de sistematização, quer seja por erro ou arbítrio, de uma obra filosófica em sua totalidade, não se deve descartar que o pensamento de um autor tenha certa unidade e que insista em certos temas e problemas, sempre se debatendo com as mesmas questões, por serem elas que o constituem e o situam em seu mundo.

Assim se sucede também com a filosofia de Heidegger. Desde seus primeiros escritos sobre Aristóteles, Franz Brentano e sobre hermenêutica da facticidade nas décadas de 10 e 20 até suas exegeses sobre o poeta Friedrich Hölderlin e suas últimas conferências da década de 60 e 70, passando por *Ser e tempo* e *Contribuições à filosofia: do Ereignis*, houve sempre o impulso à investigação a partir de uma questão principal: a questão do ser — seja em seu sentido (*Sinn*), verdade (*Wahrheit*) ou lugar (*Ort*) (cf. HEIDEGGER, 1986, p. 344-345). Se houve mudanças de orientação que nos permite falar em um “primeiro”, um “segundo” ou um “terceiro” Heidegger — e não nos comprometemos aqui com a justificação última desse estado de coisas —, todas as mudanças foram orientadas pela mesma questão diretriz. Por isso, Heidegger considera ter escrito não obras (*Werke*), mas caminhos (*Wege*), veredas tortuosas que se orientam sobre o mesmo chão (cf. DUARTE in HEIDEGGER, 2002, p. IX).

Se fazemos o esforço de dividir a obra de Heidegger em três fases (de juventude, madura e tardia), é porque compreendemos que só a fase tardia de seu pensamento dá acabamento à noção de *tópos*. Optamos por separar, nesse sentido, o recorte da obra de Heidegger que qualificamos como “pensamento tardio”, cuja tematização do lugar tornou-se mais firme e consistente a partir dos anos 40 e em meio a escritos como *A coisa* (cf. MALPAS, 2006), por compreendermos que ele nos permite traçar paralelos iniciais entre o conceito de *tópos*, centralizado e tematizado na obra tardia, e o conceito sloterdijkiano de *esfera*. Contudo, também

²⁵ A discussão deste capítulo é um resgate de nosso trabalho de conclusão de curso, defendido em março de 2016 pelo curso de Licenciatura em Filosofia da UEL, intitulado *Linguagem em monólogo: subjetividade e linguagem diante dos escritos tardios de Martin Heidegger*. Esse, por sua vez, é um desdobramento de um artigo de nossa autoria publicado pela *Filogênese* com o título *Humboldt e Heidegger sobre linguagem: expressão do espírito ou morada do ser?* (PITTA, 2014). Algumas das discussões da seção 1.3 podem ser encontradas, embora ainda carentes de aprofundamento, já nesse artigo.

temos claro que a própria noção de lugar tem sido pressuposta na questão do ser enquanto situação e facticidade desde escritos de juventude como *Ontologia: Hermenêutica da facticidade* (HEIDEGGER, 1988)²⁶, de 1923, expressa em noções como “vida fática” (*faktischen Lebens*) (p. 7) e de “aí” (*Da*), a última exposta com mais detalhes em *Ser e tempo* (*id.* 2012), de 27, embora ainda não vislumbrada como propriamente topológica e nem adquirido o corpo teórico que veio a possuir nos escritos tardios. É essa presença inaudita da concepção de *tópos* na totalidade da obra de Heidegger que nos permite conceber o paralelo com a crítica de Sloterdijk à incipiência na tematização do espaço em *Ser e tempo*, além de ser fundamental, segundo Malpas (cf. 2006, p. 43-44), para a concretização da articulação do conceito de *tópos* como estância do acontecimento de espaço e tempo. Sendo assim, e a despeito das críticas sloterdijkianas à filosofia de Heidegger posterior a *Ser e tempo* (cf. SLOTERDIJK, 1998, p. 343; cf. 4.1), a topologia que começa aí a se delinear possui paralelos com a topologia esferológica por fazer soar harmônicos do não dito na obra heideggeriana de juventude que só seriam expressos, ainda que distorcidos, após o que Sloterdijk considera como os desvios do percurso heideggeriano a partir de sua fase madura: a assunção da solidão (*Einsamkeit*) existencial (SLOTERDIJK, 1998, p. 107) e a aversão à técnica e à “esfera” pública (*Öffentlichkeit*) (*ibid.* p. 100).

Começemos, portanto, com os escritos tardios de Heidegger, pois a questão diretriz de nosso trabalho monográfico se concentra na relação entre lugar e subjetividade, e essa questão remonta, entre outras, à discussão, estabelecida pelo filósofo em *O caminho para a linguagem* (1985), frente à investigação do antropólogo alemão Wilhelm von Humboldt, exposta em *Sobre a linguagem: a diversidade da estrutura linguística humana e sua influência no desenvolvimento espiritual da humanidade* (1988), acerca da relação entre linguagem e subjetividade. A associação não é tão explícita de início: em que se assemelham as duas problemáticas? A aproximação se faz razoável quando se destaca o caráter da linguagem para Heidegger: linguagem é o âmbito primeiro de aparição do ente, meio de sentido único que dá ser ao humano e a seu mundo (cf. HEIDEGGER, 1977, p. 61). A linguagem sustenta a unidade da aparição do mundo e a diferença entre mundo e entes em geral e, assim, os limites da linguagem são os limites do cognoscível. A linguagem é, para o filósofo, a casa do ser (cf. *id.* 1976a, p. 313), na qual os mortais se demoram junto aos entes, envolvidos na correlação com o sagrado, com a própria terra impenetrável e com o aberto do céu. Ela é, por isso, *tópos*, lugar primordial no acontecimento originário de tempo e espaço, do aberto e do velado, de mundo e de entes, co-

²⁶ Doravante, “*Ontologia*”.

locando-se, portanto, na essência da própria situação histórica do humano (cf. HAAR, 1990, p. 153-154; MALPAS, 2006, p. 263). A discussão, assim, da relação que se estabelece entre o humano e sua linguagem é a discussão da relação entre o humano e seu lugar. Compreendemos que a noção sloterdijkiana de esfera possui, por si mesma, um caráter topológico, podendo ser correlacionada, ainda que com reservas, com a noção heideggeriana de *tópos*. A articulação apropriada do conceito de *tópos*, portanto, é necessária para dar seguimento a nosso trabalho.

Por essas razões, compreendemos que é necessário remontar ao pensamento tardio de Heidegger, contexto no qual se localiza a discussão com von Humboldt e onde mais fica explícita a característica topológica de seu pensamento (cf. MALPAS, 2006, p. 32-33). É nesse recorte da obra que, correlacionando a linguagem e a casa, o filósofo alemão promove, por sua discussão com von Humboldt, subsídios para o desenvolvimento de nosso problema. Sendo assim, nos é necessário articular a problemática exposta em *O caminho para a linguagem* a partir de seus pressupostos, e, por isso, nos é também necessário explicitar o seu pensamento tardio em geral. Sendo assim, nos concentraremos: em um primeiro momento (1.1), na noção de diferença ontológica, já presente em escritos de maturidade, mas de grande importância na obra tardia, sendo fundamental para a compreensão da questão diretriz do pensamento heideggeriano; em seguida (1.2), na História do Ser (*Geschichte des Seins*) derivada dessa questão e que evidencia a crítica de Heidegger à modernidade e à técnica, imprescindível para se compreender a importância da discussão acerca do lugar e a recepção posterior de Heidegger no pensamento sloterdijkiano; e, por último (1.3), na noção heideggeriana de linguagem e na discussão desenvolvida em *O caminho para a linguagem*. Intentamos, com isso, terminar o capítulo articulando de maneira satisfatória a noção heideggeriana de *tópos* e seu papel em meio à relação problemática entre subjetividade e lugar, permitindo dar prosseguimento à dissertação.

1.1. QUESTÃO DO SER, DIFERENÇA ONTOLÓGICA E QUADRATURA

Toda a obra de Heidegger se guia pelo mesmo problema: *a questão do ser (die Seinsfrage)*. Não é possível compreender a questão do ser se não observarmos, segundo o pensador alemão, que ela, na sua forma corrente (“o que é o ser?”), pressupõe uma concepção usual de ser (*Sein*), que concerne, antes, sua quiddidade (*quidditas*), ou seja, o que o ser “é”, tratando, assim, o próprio ser como mero conceito —o conceito de maior extensão e menor compreensão, termo mais autoevidente e mais esvaziado de sentido (HEIDEGGER, 2012, p. 2-5). É preciso, contudo, atestar a diferença: tudo aquilo que *é* se denomina *ente (Seiende)*, ou seja,

algo do qual se pode atribuir ser. Ao se tratar o ser dessa forma, pressupõe-se que o ser seja um ente entre outros, ou ainda, a “essência” (*essentia*) do ente, sua substância última (*ibid.* p. 4), sendo, ela mesma, um ente predicável, enquanto substância atual e sempre presente do ente no devir e na multiplicidade.

A pressuposição de partida do ser como ente (“o ser é...”) está contida, como base de toda ontologia, naquilo que Heidegger chamou de *esquecimento do ser* (*Seinsvergessenheit*)²⁷, e que caracteriza a cultura ocidental, bem como sua tradição filosófica e científica, como metafísica ontoteológica (*id.* 2006a, p. 66): o ser já é, na colocação de sua questão mais elementar, pressuposto como um ente (em sentido ontológico substancial, enquanto ser do ente em geral, e em sentido teológico, enquanto ente primordial, causa de si e de todos os entes). Sendo assim, toda ontologia histórica enquanto tal, fundada no ser enquanto partícula ontológica e linguística (ainda que nem sempre manifesta no discurso) que sempre dá sentido e medida aos entes em geral, se pauta no obscurecimento da diferença entre ser e ente, o que implica na perda da questionabilidade do próprio ser (cf. MALPAS, 2006, p. 44), já evidente e pressuposto, não necessitando ser pensado para que se possa falar, atuar no mundo, construir filosofia, arte e ciência.

Para Heidegger, deve-se escapar à tentação de pressupor um fundamento (*Grund*) inconcusso do real, que recai invariavelmente na suposição de que, por trás de tudo, encontra-se uma causa ôntica primeira, isto é, um ente primordial. Questionar o ser implica o próprio “pôr em questão” da diferença enquanto tal no seu abismo (*Abgrund*), isto é, na própria retração do ser, em sua condição de possibilidade, a qualquer apresentação, cognoscibilidade e redução explicativa, pois no desvelar do ente, seu horizonte de sentido e de possibilidade sempre se retrai (cf. CASANOVA, 2012, p. 166). O real não se funda em uma causa motriz última, mas sim na retração e no mistério (*Geheimnis*), que são constitutivos e, por isso mesmo, inescrutáveis à explicação humana. Isso significa dizer que o fundo do real encontra-se no próprio “sem fundo”, isto é, na própria abissalidade de um não-fundamento, de um “fundamento” que não é nada de ente e que, por isso, que não se dá como fundamento no sentido ordinário (cf. HEIDEGGER, 2006a, p. 41). A questão do ser e a diferença ontológica implicam, portanto, o reconhecimento dos limites do conhecimento e, mais ainda, nos limites de possibilidade de fundamentação da própria ontologia.

²⁷ Esse esquecimento do ser não pode ser pensado como um esquecimento entre outros, produto de descuido ou de falha da memória humana. Ele é, antes, efeito da própria maneira de como o ser “se dá” (*es gibt*) nos entes (cf. HEIDEGGER, 1976a, p. 334).

Que a explicação (*Erklären*) do ser, bem como a redução de um horizonte àquilo que é simplesmente manifesto, seja impossível, não implica que não se tenha pretensão de articular a compreensão (*Verstehen*)²⁸ do ser no “vivenciar” de seu acontecimento. Heidegger, para quem o pensamento, sobretudo na obra tardia, não deve almejar explanação e análise, mas evocação e experiência, busca pensar a maneira pela qual a tradição opera com a substancialização do ser, a fim de experimentar (*erfahren*) o acontecimento do ser em sua doação primordial. O filósofo, portanto, remonta à Grécia, berço da questão primeira do ser pelos primeiros metafísicos e, portanto, ponto de partida da tradição ocidental. O passo de Heidegger é um passo de retorno, viragem (*Kehre*), que busca não a essência enquanto quiddidade (*essentia*), mas a essência enquanto origem primordial (*Wesen*) que, na sua manifestação primeira, originária, fornece medida ao mundo histórico subsequente (cf. MALPAS, 2006, p. 267). Deve-se buscar, portanto, o *tópos*, o lugar (*Ort*) de manifestação primeira da questionabilidade do ser para, com isso, se pôr em posição de experimentar, novamente, a própria situação do ente na totalidade do início da tradição metafísica, com os gregos, para que se abra possibilidade de recomeço (*ibid.* p. 221).²⁹

²⁸ Na escolha desses termos alemães, “*Erklären*” e “*Verstehen*”, ecoa a diferença, proposta pelo teórico Wilhelm Dilthey em *Introdução às ciências humanas* (2010), de 1883, entre explicações causais de fatos isolados, próxima do método das ciências naturais, e compreensão de significados remetidos a sua totalidade contextual, vivencial, própria de ciências tidas como “hermenêuticas”. Dilthey é uma grande influência para Heidegger, que afirma que a analítica existencial de *Ontologia* (cf. 4.1) e de *Ser e tempo* (cf. 2.1) é uma hermenêutica do ente para quem, habitando no mundo, o ser constantemente está em jogo (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 37-38) (cf. 2.1). Contudo, o conceito de “compreensão” para o fenomenólogo tem, já na obra de 23, ressonância ontológica, não se resumindo à compreensão circular do sujeito histórico sobre si mesmo das ciências do espírito. *Verstehen*, “compreensão”, literalmente equivaleria no alemão a algo como “pôr-se de pé diante de...” (SCHUBACK in HÖLDERLIN, 2012, p. 34) ou “empenhar-se em seguir estando erguido” (DUQUE, 2002, p. 99, trad. nossa), e essas conotações, mais práticas do que teóricas, aproximam-se do que intenta Heidegger com seu uso em *Ser e tempo* (cf. 2.1) e do que intentamos agora, ainda que de forma preambular: a revelação antepredicativa da doação do ser nos entes na proximidade com eles e no estar imerso em meio a um mundo aberto, atualizando as possibilidades de ser com os entes a partir de um horizonte de sentido possibilitador prévio e permitindo com que o próprio ser daquele que experiencia, imerso, o ser dos entes, se ponha em questão; ou, segundo Félix Duque, o “*saber poder fazer minha própria vida com as ‘possibilidades’ que a cada caso se me oferecem.*” (DUQUE, 2002, p. 100, trad. nossa)

²⁹ Esse argumento é semelhante, e pode ilustrar nosso argumento, ao de Allan Bloom (1991) em seu ensaio interpretativo sobre *A República* (2014), de Platão — embora o autor não apele para Heidegger, o que, por isso mesmo, reforça a função hermenêutica do argumento. Quando confrontado sobre a possibilidade de constituição de sua cidade ideal, Platão, na voz de Sócrates, afirma que tal cidade só é possível se for governada por um filósofo ou se o governante aprender a filosofar propriamente, indo contra o apelo popular dos cidadãos de Atenas em sua época (*ibid.* p. 211-212). De acordo com Bloom, a tensão entre a vida civil e a importância da filosofia parece, para um homem moderno, não existir ou ter pouca relevância, dado o papel crucial, para os fundamentos da reflexão política moderna, da valorização da filosofia pelos teóricos do Iluminismo. Contudo, “justamente porque damos por evidente que o ódio à filosofia era mero preconceito e que a história nos ajudou a superar esse preconceito, nós estamos sob o risco de perder o ponto em que Sócrates insiste aqui. Para compreendermos essa passagem [mencionada acima], *devemos observar a filosofia contraposta ao fundo não-filosófico e hostil do qual ela emergiu.* [...]” (BLOOM, 1991, *e-book* [s/n], trad. e grifo nossos) Esse fundo é, seguindo a linha de pensamento de Heidegger, a própria situação histórica de Sócrates e Platão, o *tópos* em que eles estavam inseridos, e a confluência entre esse fundo, a existência dos dois filósofos e as circunstâncias das quais emergiram suas ideias se configura como o “acontecimento” (*Ereignis*) que permitiu a irrup-

Questionar é remontar ao lugar de origem. Por isso, a questionabilidade do ser implica na “situadidade” (*Befindlichkeit*)³⁰ do humano no lugar do ser e, portanto, é dessa forma que Heidegger pode dizer que a questão do ser é uma questão de ordem estritamente *topológica*.

Retomando o que foi dito na introdução, não se deve compreender “lugar” aqui, noção pressuposta no conceito de situadidade, como um espaço geograficamente localizado e delimitado — como se Heidegger buscasse, em uma área restrita entre tais e tais coordenadas geográficas que delimita o território grego, ou, na reunião, em um tópico logicamente ordenado, de artefatos e obras de arte homéricas e pré-homéricas, um conjunto de causas responsáveis pelo descarrilar da metafísica. Lugar deve ser compreendido para o filósofo alemão, já de início, em sua correlação com a noção de acontecimento, *Ereignis*.³¹ Novamente, tal acontecimento não é um acontecimento entre outros — os primeiros Jogos Olímpicos, a Guerra de Peloponeso etc. —, mas é o acontecimento primordial de abertura de dada ontologia, enquanto doação e retração primeira do ser nos entes, não simplesmente localizável em uma sistematização específica de historiografia por não ser um elemento ou o conjunto de elementos motrizes em determinada data. Tal acontecimento congrega ser, que dá a medida e a tonalidade de uma dada ontologia, e o humano, como testemunha e participante desse acontecimento, com seu ser doado pela destinação do próprio ser (cf. HEIDEGGER, 2006a, p. 45). Heidegger remonta até onde lhe é acessível: aos pensadores pré-socráticos, não como causadores dos

ção da filosófica e a coincidência entre atividade filosófica e atividade política. De fato, Heidegger (cf. 1976a, p. 203-238) elenca a filosofia de Platão, e em especial, a “alegoria da caverna” que compõe o livro VII d’*A República*, como um momento histórico que deu início à metafísica da presença ao cambiar a “essência da verdade” — argumento que se tornará compreensível mais abaixo, quando discorrermos sobre a interpretação heideggeriana da noção de *alétheia* (verdade) entre os gregos.

³⁰ Traduzimos *Befindlichkeit*, normalmente traduzido por “encontrar-se”, “estado de ânimo” ou “disposição”, pelo neologismo “situadidade”, baseados, sobretudo, em Malpas (*situatedness*, “situadidade”; cf. MALPAS, 2006) e Franck (*sentiment de la situation*, “sentimento da situação”; cf. FRANCK, 1997) do termo. Em alemão, *sich befinden* pode ser traduzido literalmente como “situar-se” ou “encontrar-se”, e *befindlich* é adjetivo que indica situação, como, por exemplo, em “*am Rand befindlich*”, “marginal” ou, mais literalmente, “situado na margem”; logo, *Befindlichkeit* indicaria o ser-situado, ou seja, em um movimento ortográfico compreensível, embora neológico, “situadidade”. Assim, situadidade exprime a assinalada característica topológica de abertura de espaço e tempo (isto é, de lugar) e de um “sentimento” de situação, no qual o “sujeito” encontra-se sempre, mais do que fisicamente situado em alguma posição espacial, implicado na possibilidade de sentido em sua situação ontológica, aspecto central para compreender o eixo topológico deste trabalho.

³¹ O termo *Ereignis*, conforme apontado na tradução de Casanova de *Contribuições à filosofia* (HEIDEGGER, 2015), possui uma tripla conotação, oriunda dos termos alemães *Augen* (olhos) e *Eigen* (próprio), além do uso do termo no alemão cotidiano como significando “acontecimento”, “evento”. Para Casanova, o que se busca pensar no uso desse termo em meio ao texto heideggeriano é “um acontecimento no interior do qual tem lugar por meio da experiência da visão uma determinada apropriação [...] por parte do homem de si mesmo enquanto ser-aí [*Dasein*], na medida mesmo em que o ser-aí se deixa apropriar pelo ser, pela história do ser, pela verdade do ser.” (CASANOVA *in ibid.* p. 6) Nessa citação, “ser-aí” (*Dasein*) identifica já um povo histórico humano na situação ontológica aberta pelo *Ereignis* (cf. 2.2). Em virtude da variedade de traduções (“acontecimento apropriativo”, “acontecimento apropriador”, “*acaecimento propicio*”, “*event*”, “*l’événement*”, “*enowning*” etc.) e por sua complexidade de tradução, optamos por utilizar, aqui e doravante, o termo original em alemão, “*Ereignis*”.

entes, e sim no seu ainda não efetuar da pergunta diretriz da metafísica, orientando-se pré-teoricamente no mundo pelas noções ontológicas, aparentemente inacessíveis aos homens na contemporaneidade tecnológica, que abriram caminho para a questão, fazendo-os, portanto, participantes do acontecimento primordial do ser (*ibid.* p. 14-15).

No cerne dessas noções, residia a noção primordial de *alétheia*. Esse termo, ao ser recebido pela tradição latina, passou a designar a noção de *veritas* (em alemão, “*Wahrheit*”; em português, “verdade”), como *adaequatio rei et intellectus* (cf. AQUINO, 2002, p. 149), adequação ou conformidade de uma proposição com relação à coisa predicada. Contudo, Heidegger sinaliza outro sentido para o termo, mais primordialmente grego (cf. HEIDEGGER, 1976a, p. 201): desencobrimento (*Unverborgenheit*). O que isso diz à primeira vista é que o ente deve primeiramente estar descoberto, presente, antes de se tornar passível de enunciação e de verdade e falsidade, no sentido lógico dos termos. Em sentido ontológico, isso significa que ele deve ter já um ser antes de poder servir de sujeito lógico da proposição. Mas, em sentido mais originário, *alétheia* é *a-létheia*, des-encobrimento, como a *dinâmica mesma de retração do ser* como horizonte de possibilidade da qual, como origem (*Wesen*) e vigência (*Anwesenheit*), se manifestam os entes em sua dinâmica de desvelamento (*Entbergen*) e velamento (*Verbergen*). Portanto, a *alétheia* vem como revelação a partir do abscondido do ser, e a conotação da letra *alpha*, que se tornou privativa apenas no pensamento grego tardio (cf. *ibid.* p. 223) ainda mantém concatenação e dependência mútua do revelado com o próprio velamento e retração característico da *léthe*, do esquecimento ou encobrimento. O ser se doa aos entes como *alétheia*, ou seja, como retração na abertura de um mundo (cf. *id.* 2000b, p. 267).³²

Para Heidegger, os gregos originários compreendiam seu mundo a partir dessa dinâmica de retração e iluminação. Por isso, afirmava Heráclito: o “nascimento [*phýsis*]³³ ama esconder-se” (*apud* COLLI; HERÁCLITO, 2013, p. 91). Essa sentença é interpretada por

³² Traduzimos, aqui, *Entbergen* e *Verbergen* por “desvelamento” e “velamento”, respectivamente, para preservar a ressonância que as palavras *Berg*, montanha, e *bergen*, salvar ou proteger, possui no vocabulário heideggeriano, em seu sentido de guarda e proteção, isto é, de velamento, como quando se vela pela alma dos mortos. Em algumas situações a noção de “velamento” acaba possuindo ressonâncias de noções como “pastoreio”, “cuidado” etc. Diferentemente, a *Unverborgenheit*, que traduz a expressão grega “*alétheia*”, é traduzida, a despeito de sua também derivação de *bergen*, por “desencobrimento” para diferenciar “desencobrimento” e “desvelamento” e para aludir à dinâmica que Heidegger explora entre *alétheia* e *léthe*, mantendo a relação, em todo descobrimento, com o encobrimento originário.

³³ Termo normalmente traduzido por “natureza”. A tradução por “nascimento” é de responsabilidade de Giorgio Colli (2013, p. 91). É uma escolha interessante, tendo em vista que, aproximada à noção de “natal”, “nato”, carrega uma conotação de “natural” diversa da conotação “moderna” que o termo “natureza” possui, isto é, a de um âmbito transcendente, dado, objetificado etc. Resolvemos, por isso, manter sua tradução pela relação da noção de “natal” e de “nato” e para que possa servir para comparação à opção de Heidegger por *Aufgehen*, “surgimento” — também conotando algo como “originação”.

Heidegger como “o surgimento [*das Aufgehen*] (desde o velar-se [*Sichverbergen*]) dá graças ao velar-se” (2000b, p. 279, trad. nossa). Aqui, o próprio surgimento, provindo de um velamento (encobrimento) de si, tende a manter uma relação de velamento (gratidão, cuidado) com sua própria retração, enquanto que o surgido, o “nascido”, o “nato”, se mostra.

Contudo, a partir de Platão (cf. 2014), no início do questionamento efetivo sobre o ser, mudou-se o sentido de *alétheia*, priorizando-se o lado descoberto da dinâmica e, com isso, extraviando-se a retração do ser e a dinâmica do devir a favor de sua substancialização no que o filósofo grego chamou de *idéa* ou *eídos*, a forma ou o aspecto sempre presente do ente enquanto tal. A busca platônica passou a ser a busca pela suma *idéa*, causa primordial de todo o real (cf. HEIDEGGER, 1976a, p. 221-225). Aristóteles (cf. 2012), por outro lado, criticou a transcendência platônica a favor de um, para Heidegger, não menos metafísico realismo: ser, de *idéa* suprassensível, tornou-se *ousía*, substantivo derivado do feminino do particípio presente do verbo “ser” grego, *eînai*, como congelamento da dinâmica da *alétheia* no presente constante da substância subjacente à multiplicidade de modos de ser do ente (cf. HEIDEGGER, 2006a, p. 15-16). De todos os modos de dizer o ente, o mais fundamental passou a ser sua “atualidade”, sua *enérgeia*, enquanto presença constante do ente, ou enquanto finalidade mesma daquilo que tem a potencialidade, *dýnamos*, de ainda atualizar sua *essentia*, e o fundamental na manifestação do mundo passou a ser a predicação de acidentes ao ente atualizado como *hypokeímenon*, isto é, como substrato lógico essencial que, no latim virou *subjectum*, “aquilo que subjaz”. Sobre esses passos, a teologia cristã e a subjetividade moderna desenvolveram declinações desse acontecimento primordial rumo ao predomínio da técnica moderna (cf. HEIDEGGER, 2000b, p. 72-73), da qual abordaremos na seção seguinte, e que, segundo Heidegger, é, enquanto acontecimento do ser, o “negativo fotográfico” (HEIDEGGER, 1986, p. 366, trad. nossa) do *Ereignis* originário.

A preocupação que subjaz à questão do ser enquanto questionabilidade de sua diferença e sua retração com relação ao ente, bem como de seu caráter de fundamentação histórica e abissal de toda e qualquer ontologia, é, de acordo com Malpas (cf. 2006, p. 221), uma preocupação pelo modo como se configura a confluência entre a unidade do mundo reunido e sua diferença com relação à coisa, assim como das coisas entre si. Por isso, tal preocupação é uma preocupação com o *lugar* que sustenta o jogo de unidade e diferença, bem como de mútua dependência, de mundo e coisa; é uma preocupação com o caráter de ser-situado do humano em sua relação com o ser — a situadidade do humano que habita o *tópos*, a casa do ser (cf. *ibid.* p. 60).

É necessário, contudo, que sejam explicitados, com ênfase própria, os dois planos em jogo quando se fala no “jogo topológico [*topological play*]” (MALPAS, 2006, p. 221, trad. nossa) supracitado entre unidade e diferença, bem como entre ser e humano: mundo e coisa. Aqui, deve ficar claro que, ao se falar de *lugar* em Heidegger, a relação que devemos ter em vista é a do acontecimento de mundo e coisa *em conjunto*, no qual um não faz sentido sem que, imediatamente, já se tenha o outro no horizonte, como em um jogo de figura e fundo, no qual, ao focar o primeiro plano, o segundo não desaparece, mas apenas perde o foco, ao mesmo tempo em que engendra e delimita o outro, e vice-versa. Isto implica dizer que a coisa, mesmo que pareça estar sozinha, sempre *reúne* um mundo, e o mundo, mesmo que pareça ser apenas totalidade, sempre *reúne* coisas.

Por um lado, mundo (*Welt*) não surge, no pensamento heideggeriano, como “tudo que é o caso” — um amontoado de entes e estados de coisa — ou espaço aberto, formal e sem qualidades que pode abarcar coisas dentro de si — seja enquanto extensionabilidade vazia real ou enquanto projeção do sujeito do conhecimento. Mundo, enquanto horizonte de possibilidade do ente, nem mesmo pode ser predicado (cf. HEIDEGGER, 2000b, p. 181). O “mundo” apenas “mundifica” (*Welt weltet*) (*id.* 1977, p. 30, trad. nossa); em outras palavras, mundo se dá como mundo, assim como ser acontece como ser³⁴. O mundo, para Heidegger, “mundifica” enquanto abertura do lugar para apresentação do real em todas as suas dimensões: na retração da terra inescrutável, na expansão do céu sem fundo, na vida e morte de mulheres e homens e na celebração e contemplação da tradição e do sagrado que antecede e permeia os mortais. Na reunião desses quatro polos, encontra-se o acontecimento do mundo enquanto quadratura

³⁴ Heidegger, recusando o recurso à metalinguagem, equivalente à metafísica enquanto esquecimento do ser a favor de sua predicação e substancialização (cf. KUSCH, 1989, p. 184) isto é, de seu afastamento com relação ao acontecimento do ser mais próprio, dá preferência as tautologias: o “mundo mundifica” assim como a “língua fala” (*die Sprache spricht*), o “tempo temporaliza” (*die Zeit zeitigt*), o “espaço espacializa” (*der Raum räumt*), o “nada nadifica” (*das Nichts nichtet*). O recurso às tautologias heideggeriano tem por serventia evidenciar como, quando se fala do que não pode ser resumido a um ente qualquer, dele não se pode nada predicar e dele não se acha fundamento ôntico algum, caindo-se na circularidade abismal, própria de uma língua enquanto limite de cognoscibilidade, da mera afirmação de que tal “se dá” (*es gibt*), isto é, que acontece, no modo do *Ereignis*, a partir do abismo do não-fundamento, o que implica na irreducibilidade dessas noções a meros objetos de estudo (*ibid.* p. 223). Tal circularidade não deve, contudo, ser compreendida no sentido da clássica circularidade viciosa da lógica, pois a lógica é derivativa do próprio acontecimento do ser e não o alcança ou o experiencia, presa que está na predicação, que não chega ao ente. A circularidade é efeito necessário do caráter abissal do mundo e do acontecimento do ser que, para além de seus limites, recai no mistério. O mesmo ocorre com o termo *Ereignis* na conferência *Tempo e ser* (*id.* 2007, p. 3-66), mas a tradução se torna praticamente impossível: “*das Ereignis ereignet*” (*ibid.* p. 29), traduzido parcialmente por Ernildo Stein como “o *Ereignis* acontece-apropria” (*id.* 2000a, p. 268). Se fossemos traduzir essa tautologia, optaríamos, no entanto, por uma adaptação da tradução de Félix Duque, “o acontecimento propiciador propicia acontecimentos” (2002, p. 86-87, trad. nossa), no sentido de que é ele, no modo de uma doação ou destinação (*Geschick*), a base de sustentação para a possibilidade do acontecimento do tempo como tempo, do espaço como espaço, do humano como humano e do ser como ser — isto é, do ser nos entes em geral (cf. HEIDEGGER, 2007, p. 29).

(*Geviert*), concepção influenciada pela poesia de Hölderlin. “Nomeamos o acontecente jogo-de-espelhos [*ereignende Spiegel-Spiel*] da simplicidade de *terra* [*Erde*] e *céu* [*Himmel*], *mortais* [*Sterblichen*] e *imortais* [*Göttlichen*] de *mundo*.” (HEIDEGGER, 2000b, p. 181, trad. e grifos nossos) A imagem do mundo enquanto jogo [*Spiel*], a mesma que menciona Malpas (cf. 2006, p. 242), evoca a mútua dependência, em sua dinâmica de unidade e diferença, entre os quatro polos, que tem seu ser sempre a partir da reunião simples do mundo. Esses quatro polos congregam, ainda segundo Malpas (cf. *ibid.* p. 256), o cruzamento entre o aberto do espaço e da medida na *alétheia* e o acontecimento do tempo e da história no *Ereignis*³⁵, dimensões mutuamente implicadas e que, inseridas no jogo do mundo, espelham-se e complementam-se na unidade do lugar.

Coisa (*Ding*), por outro lado, em muito difere do objeto (*Gegenstand*), que é uma representação que o sujeito opõe, objetiva, diante de si (*ob-jectum*), como ocorre com a “coisa” extensa (*res extensa*) cartesiana — uma ideia que tem substancialidade apenas a partir da prova do eu pensante (*res cogitans*). Também “a coisa coisifica” (*das Ding dingt*) (HEIDEGGER, 2000b, p. 179, trad. nossa), ou seja, se dá como coisa, independente de que um sujeito a represente, de forma ativa. A coisa também não se confunde com ente, que pode se dizer de várias formas (objeto, instrumento, Deus, humano, animal etc.), embora possa ser entificada e até representada, de forma derivativa, como pode também o mundo, quando concebido como totalidade de entes e instrumento de exploração. A coisa, primordialmente, “coisifica” ao reunir³⁶ a quadratura do mundo na abertura de um lugar em que a coisa vige, realizando, nessa reunião, a diferença com relação a outras coisas ao instaurar um lugar próprio. Uma ponte congrega as margens, amparada sobre a firmeza da terra, mas também serve para o caminhar do mortal, exposta aos céus e devedora de uma história que remonta ao imemorial, ao sacro. Ou melhor: a ponte ocupa uma extensão, mas também aproxima e distancia os homens, que a habitam enquanto transeuntes de tal e tal maneira, em dado momento e em corre-

³⁵ Pode-se pensar a *alétheia* como abertura primordial de espaço entre céu e terra (não como espaço geométrico, matemático, desqualificado, mas sim o espaço enquanto espaço habitual e qualitativo de proximidade e de sentido, entre o aberto do céu e o velado da terra) e o *Ereignis* como acontecimento do tempo entre mortais e imortais (também não o tempo meramente cronológico, vazio, como reunião de “agoras” desqualificados, e sim o tempo finito dos mortais em comensuração com a eternidade abismal do divino ou da história, isto é, daquilo que, como mistério abscondido, dá medida a um povo histórico, enquanto acontecimento histórico de copertença) (cf. MALPAS, 2006, p. 256). Porém, ambos se complementam e são mutuamente dependentes: não há *Ereignis* sem *alétheia*, nem *alétheia* sem *Ereignis*, assim como não há, em um lugar, tempo sem espaço, nem espaço sem tempo.

³⁶ A palavra “coisa” (*Ding*) tem origem etimológica nos termos “*thing*” ou “*dinc*”, do antigo alto-alemão, que remetem ao sentido de “reunião convocada, para tratar de um assunto em questão, de um assunto em disputa.” (HEIDEGGER, 2000b, p. 176, trad. nossa) Da mesma forma ocorre com o latim *causa*, do qual nossos termos “coisa” e “causa” são derivados, enquanto uma congregação para tratar de um assunto em comum. Assim, o “coisar” ou “coisificar” teria também o sentido de “reunir” e “por em questão”, “por em causa”.

lação com a história da própria ponte, com as condições historiográficas necessárias para sua construção, com os causos que dela são contados ao longo do tempo, e assim por diante. Da mesma forma ocorre com a caneca de café, a araucária na rua, os óculos que tenho sobre a face, a colina que, de períodos jurássicos, erigiu-se na paisagem... As coisas, congregando os quatro polos, também se diferenciam entre si por sua singularidade no tempo e espaço (tanto em sentido primordial, enquanto demora ou estância que dá sentido ao lugar aberto na vigência da coisa e que a torna referência enquanto cruzamento de polos e ponto de reunião, como em sentido derivado, como pontos vazios, abstratos e indiferenciados no tempo-espaço da Física).

Mundo e coisa se dão em conjunto, reunidos nos quatro polos da quadratura, no acontecimento do lugar, no “aí” do ser (*Da-sein*), em que o humano, mortal, se vê situado e no qual seu ser está em jogo como aquele que, projetado constantemente às próprias possibilidades, antevê a própria morte como possibilidade somente sua e por isso questiona o ser de sua finitude, bem como o ser em geral (cf. HEIDEGGER, 2000b, p. 180-181). Por isso, é como mortal que o humano habita o lugar. O habita na proximidade (*Nähe*) com as coisas, nas quais os entes vêm de encontro em seu ser, mais primordialmente do que na sua simples disposição como objetos disponíveis para um sujeito. O humano não está geometricamente ao lado de objetos simplesmente — e o habitar não implica uma simples proximidade físico-matemática: a mulher que habita em outra cidade pode estar mais próxima do amado que a anseia em seu íntimo de que o anônimo transeunte na rua com quem ele distraidamente cruza; o texto que se lê, em seu sentido, está mais próximo do leitor do que os tipos impressos que codificam a mensagem ou do que as lentes de contato que estão em contato direto com sua córnea.

Os entes já possuem sentido para o humano, que dele são próximos, familiares, habituais, e esse sentido está em implicação com a finitude constitutiva do humano, em que seu ser está, nas possibilidades abertas com o trato com cada coisa, constantemente em jogo para seu próprio ser, como seu mais inalienável horizonte de sentido. Animais e coisas não têm, para Heidegger, o mundo como os mortais (*Sterblichen*) o têm, pois, apesar de seus corpos padecerem, não experimentam a morte como morte (*Tod als Tod*), isto é, não a têm no horizonte como possibilidade vislumbrada e sempre, sub-repticiamente, presente (cf. HEIDEGGER, 2000b, p. 180). No caso dos animais, “pobres de mundo” (*id.* 1992, p. 284, trad. nossa), eles não morrem (*sterben*) constantemente, tendo a morte como limite sempre presente, no horizonte da consciência, mas apenas findam (*verenden*)³⁷, e por isso seu mundo,

³⁷ Os mortais, no entanto, “deixam-de-viver” (*ableben*) (HEIDEGGER, 2012, p. 247, trad. nossa) para Heidegger, pois o composto psicossomático do humano é sempre orientado previamente pela condição ontológica

quando muito, não adquire a abertura do mundo do ser, mas se mantém restrito a algo até certo ponto semelhante a um “mundo ambiente”³⁸ (*Umwelt*) ou um *habitat* específico (cf. HEIDEGGER, 2000b, p. 180). Por isso, não ocupam o polo dos mortais, em seu papel de guarda e testemunha do acontecimento do ser por manterem com ele relação assinalada, mas apenas participam do acontecimento do ser como coisas em geral, com todas as implicações que o conceito pressupõe.

Os mortais, enquanto povo histórico, por outro lado, habitam como clareira (*Lichtung*) do ser, na qual a coisa mesma vigora sobre a terra, sob o céu e exposta à luz do divino, e na qual se dá o acontecimento do lugar. É nesse habitar — também, como exposto em *Construir, habitar, pensar* (HEIDEGGER, 2000b), um “construir” (*bauen*), enquanto “cultivar” (*pflügen, colere, cultura*), deixar o ente ser em sua própria manifestação, e “edificar” (*errichten, ædificare*), semelhante ao grego *poiesis*, isto é, ao “produzir” enquanto dar condições para que o ente venha à tona em seu ser (cf *ibid.* p. 149, trad. nossa) — que se traz à luz e se preserva os entes e o mundo em sua unidade, diferença e mútua dependência, preservando o ser dos entes em sua retração e seus limites.

Se esse habitar é habitar o lugar de proveniência, como demorar-se na própria casa (*Heimat*), Heidegger vê no humano moderno um desalojado (*Heimatlos*), alguém que vive na errância, no desalojamento (*Heimatlosigkeit*)³⁹, sem senso do mistério (*Geheimnis*) do sagra-

de ser voltado para a morte a todo momento, isto é, de ter a morte como horizonte iminente do próprio ser, e, por isso, experimenta o fim (*Ende*) fisiológico de forma diversa daquela do vivente em geral (cf. 2.1). Todos esses termos, “*sterben*”, “*ableben*” e “*verenden*”, indicam, no alemão comum, o “morrer” ou o “falecer”; é Heidegger quem conceitualmente os diferencia.

³⁸ A noção de *Umwelt* desempenha, como veremos mais à frente (cf. 2.1, 3.3, 4.1), importante papel em Heidegger. O conceito, cunhado pelo biólogo Jakob von Uexküll (1909) para designar os mundos próprios de cada organismo animal, é emprestado por Heidegger para designar o mundo fático do humano, e é retirado ao ser do animal em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, já que, no contexto da obra, de todo vivente é dito, em comparação com o ser do humano, que se é privado, “pobre”, de qualquer forma de mundo, mesmo de um mundo circundante, ambiente (*Umwelt*). “Mundo” é um conceito relegado àquele que morre e que tem linguagem, ou seja, ao humano. Nessa obra, Heidegger realoca o vivente em geral para uma relação com um “circulo de desinibição” (*Enthemmungsring*). Em 3.3 e 4.1, retornaremos a essa discussão, a fim de explicitar as transformações no conceito de mundo em meio as quais esse deslocamento está em jogo — deslocamento que é imprescindível para que Sloterdijk possa, reorientando-se para a obra de maturidade de Heidegger, prévia a *Ser e tempo*, repensar a diferenciação entre o vivente e o existente (cf. 4.1, 4.2). Por ora, vale notar que o conceito de *Umwelt* atribuído ao animal, para Heidegger, é somente aproximativo, mas não condiz com o modo de ser do mero vivente, pois só o *Dasein*, tendo mundo (*Welt*), pode ter um “mundo ao redor” (*Umwelt*). Essa é uma distinção que já foi objeto de estudo em escritos de maturidade como *Ser e tempo* e *Os conceitos fundamentais da metafísica*, mas que persiste, de fundo, na obra tardia de Heidegger, fundamentando a diferença ontológica que o autor pressupõe, já em *Carta sobre o humanismo* (1976a), entre o homem como “pastor do ser” e a concepção vulgar de humano como animal dotado de linguagem e razão (*animal rationale*), amparada na essência do animal, mero vivente. Por isso, quando se fala do humano, mais fundamental que a vida, para Heidegger, é a morte (e, portanto, a existência, “ser para a morte” [*Sein zum Tode*]), dimensão que, exclusiva do humano, dá a ele sentido (cf. 2.1).

³⁹ “Desalojado” e “desalojamento” são opções de tradução nossas para nos referirmos, quando falarmos de Heidegger, à proximidade com o termo “*Heim*”, “lar”, o que nos permite pensar sua correlação com “casa do ser”. Outra opção plausível seria traduzir os termos a partir de “*Heimat*”, “pátria” ou “terra natal” (que, em

do (*Heilige*) de seu lugar próprio, de sua tradição, e que se desnortou e se desnortei constantemente do caminho (*Weg*) de sua essência (*Wesen*), de sua origem (cf. HEIDEGGER, 2000b, p. 163-164). Por isso, é necessário a salvação (*Heilen*), o retorno ao lar (*Heimkehr*), à terra natal (*Heimat*), ao lugar, enquanto uma reorientação de mundo (ou uma reorientação *ao* mundo, em seu sentido mais fundamental) (cf. *ibid.* p. 186). Mas, se o esquecimento não é fruto do humano e se, ecoando Hölderlin (cf. 1991, p. 132-133), já é muito tarde para os mortais no abandono dos deuses, como retornar a casa em tempos de niilismo, enquanto perda de lugar? Para isso, é necessário pensar na história da fuga da origem, enquanto história da metafísica, e explicitar o lado moderno dessa história, que culmina no “negativo fotográfico” do *Ereignis* primordial e que, no esgotamento de suas possibilidades e no reconhecimento de seu caráter diametralmente oposto ao originário, permite caminho para o retorno ao lugar. Portanto, seria necessário compreender o que Heidegger tem em vista ao falar desse “negativo” — a época da técnica moderna —, para poder lidar com a questão em sua amplitude.

1.2. TÉCNICA, SUBJETIVIDADE E ERRÂNCIA

Heidegger se pergunta, em *A questão da técnica* (2000b, p. 5-36), conferência realizada em 1953, em Munique, sobre a essência da técnica. Ao realizar essa pergunta, ou melhor, ao colocar a técnica *em questão*, o filósofo não pretende encontrar a sua substância essencial, posta em um conceito totalizante que possa ser encontrado em uma resposta tal como, por exemplo, “técnica é todo tipo de artifício que sirva a determinado fim” ou “técnica é a atividade subjetiva de transformação do mundo” — definições que Heidegger afirma fazerem parte de uma “determinação instrumental e antropológica da técnica” (*ibid.* p. 8, trad. nossa),

alemão, pode ser *Vaterland*, literalmente “terra-pai”), que também tem implícita a ideia de “lar”. Assim, teríamos “apátrida” ou “desenraizado” (*Heimatlos*) e “apatridade” ou “desenraizamento” (*Heimatlosigkeit*). Ambos os sentidos são evocados no uso heideggeriano dos termos, influenciado pela poesia de Hölderlin, embora a relação entre *Heimat* e a linguagem tenha precedência: habita-se antes uma linguagem, uma casa do ser, do que necessariamente uma pátria — que, ôntica, se funda na linguagem, ontológica. Como veremos (cf. 3.3, 4.3), no entanto, Vilém Flusser, filósofo tcheco naturalizado brasileiro, influenciado por Heidegger, que fugiu do nazismo e que, após o golpe militar brasileiro de 1964, mudou-se para Robion, na França, diferencia as noções de *Wohnung* (habitação) e *Heimat*, dizendo que o primeiro precede o segundo: “pode-se mudar de *Heimat* — ou não possuir nenhum — mas deve-se sempre habitar [*wohnen*] em algum lugar, não importa onde.” (FLUSSER, 2003, p. 12, trad. nossa) Flusser influenciou Sloterdijk, para quem a casa do ser “global” da linguagem deve ser, antes, precedida por uma “casa do ser” híbrida e local, tanto ôntica quanto ontológica (cf. 3.2-3.3). Para Sloterdijk, “Robion, o povoado provençal de Flusser, tem boas perspectivas de entrar na história das ideias como contraponto a Todtnauberg [onde fica a cabana de Heidegger], porque tem logrado merecida honra como povoamento modelo na explicação da estância [*Aufenthalt*] através da nova lógica da intimidade da casa. [...] à vista do efeito-Robion, teria de se falar agora de uma inversão da habitação, na qual o habitar já não pode valer como função da pátria [*Heimat*]; o ser-na-pátria [*In-der-Heimat-Sein*] é muito mais — entende-se tarde — um efeito secundário, tão compreensível como problemático, do habitar.” (SLOTERDIJK, 2004, p. 520, trad. nossa) Por isso, mais à frente, utilizaremos “apátrida” ou “desenraizado”, bem como suas cognatas, para designar termos relativos a *Heimat*.

dominante na metafísica ocidental. Essência, como aludido acima, é, para Heidegger, lugar de proveniência⁴⁰; portanto, ao questionar a essência da técnica, se remonta a suas origens, ao acontecimento de seu ser e, portanto, ao *Ereignis* e à *alétheia* que doaram a ela seu sentido, temas da seção anterior. *É assim que Heidegger pretende chegar ao que ele compreende como sendo o “negativo fotográfico” do Ereignis primordial e que pode, enfim, abrir espaço para um retorno ao lugar.* Dessa forma, não se deve responder à questão da técnica fazendo referência aos artefatos ou formalidades que se constituem ou usam da técnica para atingir determinados fins, conformes à vida humana e a seus desejos e propósitos, mas à doação de seu ser.

A escolha de Heidegger por “*Technik*” — termo alemão que carrega tanto a conotação mais genérica do nosso “técnica”, quanto a conotação mais específica de “tecnologia” — deve-se à origem comum da qual emergem as técnicas antigas e as modernas tecnologias, ou melhor, à mesma essência, ao mesmo lugar de aparição enquanto acontecimento de doação de ser. Contudo, há uma diferença específica no modo como, na contemporaneidade, o desvelamento decorrente da técnica age. Enquanto a *tékhnē* dos gregos originários é “poética”, ou seja, ocorre por *poíesis*, produção (*Hervorbringen*), enquanto um trazer [*bringen*] à tona ou à frente [*hervor*] o ente em seu ser mais próprio, relacionado à noção de “construir” da seção passada, a técnica moderna age por exploração ou provocação (*Herausfordern*), isto é, age por algo como uma exigência [*Forderung*] ao ente para que ele venha a fora [*heraus*] ou, ainda, para que ele se explicita e se exponha, arrancando-o ao desvelamento como algo outro que não seu ser mais próprio. Dessa forma, o ente é forçado a revelar-se como estoque de forças esvaziado de qualquer outro sentido, recurso à disposição ou fundo de reserva (*Bestand*)⁴¹ (cf. HEIDEGGER, 2000b, p. 15-18). Para Heidegger, a técnica revelada nesse modo de desencobrimto tem sua essência no que o autor denominou por *Gestell* (*ibid.* p. 20), e que, para ele,

⁴⁰ O título original, *Die Frage nach der Technik*, acentua, pela preposição *nach* (“atrás”, “depois”, “a”) seguida do artigo em dativo (*der*, declinação de *die*, “a”), o caráter dinâmico da questão: Heidegger põe-se a questionar a própria manifestação da técnica e, nesse sentido, o título poderia ser algo como “A questão à [*nach der*] técnica”, ou ainda, “A questão a caminho da técnica”. O questionamento, pois, é *pela* (ou seja, “rumo à”, donde seu caráter dinâmico) essência da técnica, no sentido de seu lugar, de sua proveniência e, por isso, é uma questão como um “recolocar-se no caminho” da origem (ou essência) da técnica — atrás do caminho e a partir do caminho, como indica a polissemia da preposição *nach*. Novamente, a conexão entre questionabilidade e situadidade fica evidente: questionar é pôr-se a caminho, retornar ao lugar de origem, voltar a situar-se no sentido em que Sloterdijk alude ao falar de “ontocinética” em Heidegger (cf. 2001): ontologia no movimento (*kínesis*) entre queda (*Verfallen*) e retorno (*Kehre*).

⁴¹ A distinção também será importante para se compreender a leitura negativa que Bruno Latour faz a respeito da técnica em Heidegger, leitura essa que terá proximidade com a de Sloterdijk (cf. 3.2). Em resumo, para Latour, a concepção de técnica em Heidegger pressupõe, *a despeito da origem ontológica comum*, um abismo entre a antiga técnica grega, mais originária, e a moderna tecnologia, implicada com um niilismo desalojador.

configura o negativo da *Ereignis* primordial.⁴² De maneira completamente distante, mas ao mesmo tempo ela mesma como um *Ereignis*, partilhando de uma vizinhança primordial, no sentido de ser também uma mútua apropriação dos polos da quadratura na apresentação do ente de determinada forma, a *Gestell* desdobra o ser dos entes e dá medida a uma ontologia histórica que, para Heidegger, é a ontologia vigente na contemporaneidade ocidental.

A diferença entre a *tékhnē* como *poiesis* da antiguidade grega e a tecnologia exploratória da *Gestell* moderna está na forma de desencobrimento do ente (cf. HEIDEGGER, 2000b, p. 21-22). O real, para o homem grego, era palco do jogo⁴³ do mundo. Mortais se defrontavam com seu destino, ou seja, com o acontecimento do mundo em todo o seu vigor. Assim, terra e céus não se constituíam objetos frios e inertes à disposição de estudo intensivo e dissecação, mas horizontes inescapáveis, fundamentos inescrutáveis, doando a eles o sentido de suas existências ao mesmo tempo em que vedava o acesso, muitas vezes, sob forma de intempéries e tormentos. O homem trágico, por sua vez, media-se com seu limite mortal pela tradição que o envolvia, pela cultura em que dialogava, pelo senso de sagrado que testemunhava e, no limiar, o escapava. Ele estava implicado com o destino que lhe era enviado e o envolvia, e era ele quem, no testemunhar desses acontecimentos, abria espaço, no culto aos deuses, para a vigência do mundo em seu acontecer mais próprio.

É nesse contexto que, pela técnica originária, eram construídos, por exemplo, moinhos de vento, que não utilizavam das correntes de ar como um reservatório de energia, mas que deixavam-se afetar pelo ar que advinha de seu movimento mais próprio. O diverso ocorre, por exemplo, com a usina binacional sobre o rio Paraná⁴⁴, que, desviando o curso do rio de acordo com as finalidades energéticas de duas grandes nações, subjuga-o a seus propósitos, postos pela essência da técnica — que também subjuga a usina às demandas populacionais, a finalidades políticas e diplomáticas, ao turismo exploratório e à exposição midiática. Sendo assim,

⁴² O termo *Gestell*, formado pela adição do radical *Ge-* à substantivação do verbo *stellen*, “posicionar”, “pôr”, tem um sentido coloquial diferente das intenções de Heidegger, pois designa toda forma de armação ou estrutura de suporte. No uso heideggeriano, enquanto *Ge-stell*, designa, pelo prefixo de união *Ge-* (presente, por exemplo, em *Gebirge*, cordilheira ou serra, no qual *Ge-* denota a força de reunião e desdobramento de um conjunto de montanhas [*Berge*]), o lugar de reunião de mundo em que o ente se mostra de forma assinalada, a saber, como recurso disponível. Opera, portanto, de forma análoga ao *Ereignis* (sendo, assim, também um *Ereignis*), mas com o seu desencobrir acontecendo de forma outra, como um negativo fotográfico, que apresenta a mesma imagem, mas com concentrações de luz totalmente inversas. A *Gestell* revela, pois, algo diametralmente oposto ao acontecimento originário. Como esse termo é, assim como *Ereignis*, alvo de uma miríade de traduções (composição, armação, arazoamento, *arraisonement*, *enframing*, *enowning*, *positionality* etc.), permanecerá também sem tradução neste trabalho.

⁴³ *Spiel*, “jogo”, em alemão, também pode ser usado para designar uma brincadeira ou uma encenação teatral, como acontece com a palavra “*play*”, no inglês.

⁴⁴ Em analogia à usina sobre o rio Reno, exemplo utilizado por Heidegger em *A questão da técnica* (cf. HEIDEGGER, 2000b, p. 17), e que difere o acontecimento do Reno daquele acontecimento evocado por Hölderlin em poema homônimo.

o humano contemporâneo, ao contrário do trágico grego, disseca o mundo como um laboratório, dispondo dele como um imenso e infindável banco sistemático de dados uniformes, calculáveis, consumíveis. Há ausência de mistério, e os mais recônditos cantos do universo são visualizáveis por telescópios astronômicos, bem como as mais elaboradas teorias científicas são postas a prova para explicar o que há de mais complexo, distante e velado do habitar humano. Nesse contexto, é o humano que, provocado e dominado por esse modo de se descobrir, desvela o real com violência, sacando o ente ao aparecimento de acordo com a dinâmica mesma da provocação, que faz tudo reluzir como estoque operativo de forças sem qualidade e diferença. Contudo, mesmo o humano é enredado nessa dinâmica infindável de desqualificação planificadora, servindo de ponto em meio aos pontos de uma rede homogênea de provocação e exploração (cf. HEIDEGGER, 2000b, p. 54).

Como em um sonho lúcido, na tentativa de forçar o mundo ao seu arbítrio, sem se dar conta de ser operado como recurso, dado sem qualidade, da dinâmica mesma que provém da própria forma de operação do sonho ele mesmo, o humano se perde de sua essência enquanto testemunha do acontecimento do ser. A essência, acontecimento primordial que provê ele próprio a destinação do humano na *Gestell*, se encobre para o humano⁴⁵ e, com isso, se encobrem outras possibilidades que não às fornecidas pela *Gestell* e, portanto, outras possibilidades de ser dos entes que não como recursos disponíveis (cf. HEIDEGGER, 2000b, p. 26-27). Perder-se da essência é perder-se da origem, da proveniência do lugar. Assim, o humano da era da *Gestell* é o humano da errância, o homem que tem de reencontrar seu lugar. No fechamento da história da metafísica com a *Gestell*, diante da evidência do próprio acontecimento da maquinação moderna, no “perigo extremo” (*ibid.* p. 33, trad. nossa) da dominação incondicional do humano pela lógica da *Gestell*, em que se torna clara sua condição de desenraizado, é que se abre caminho para a inversão e o retorno ao lugar primordial, “num domínio que, de um lado, seja *consanguíneo* com o da essência da técnica e que lhe seja, de outro, fundamen-

⁴⁵ Vale mencionar a maneira como Heidegger afirma esse encobrimento: “Assim, então, a *Ge-stell* exploratória vela não somente o modo anterior de desvelamento, a produção, mas, antes, vela o desvelamento como tal e, com ele, *aquele [espaço] para dentro do qual [Jenes, wohin]* o desencobrimento, isto é, a *verdade* acontece.” (HEIDEGGER, 2000b, p. 28, trad. e grifo nossos) Essa afirmação pode justificar a correlação feita por Malpas entre espaço, em sentido originário, e *alétheia* como um dos eixos da quadratura na leitura de Heidegger. O encobrimento do espaço (análogo e correlato do encobrimento do tempo) é responsável pela desqualificação espacial, em que se perde o habitar em favor da matematização do espaço vazio em coordenadas extensivas. Tal derivação fica clara em uma significativa passagem de *Construir, habitar, pensar*, de 1951, na qual, exibindo uma “genealogia” do espaço e do lugar (cf. PÁDUA, 2005), se discute a derivação do lugar (*Ort*) em espaço (*Raum*) habitado enquanto “espaço-entre” (*Zwischenraum, spatium*) arrumado pela instauração da coisa (e de um lugar) e, depois, em extensão (*extensio*), em relações matemáticas e, por último, no vazio espacial formal próprio da *Gestell*, em que o espaço originário e, mais primordialmente, o lugar (e, com isso, *Ereignis* e *alétheia*) já não são encontrados, encobertos em sua manifestação original e tidos, quando muito, como qualidades acidentais posteriormente atribuídas ao espaço abstrato (cf. HEIDEGGER, 2000b, p. 157-158).

talmente *diverso*” (*ibid.* p. 36, trad. e grifos nossos). É, pois, no torvelinho da *Gestell* que se abre a possibilidade de outro começo, enquanto um retorno do habitar primordial.

Se é necessário um passo de retorno, torna-se importante compreender o caminho que a metafísica levou para chegar à consumação máxima de seu esquecimento que é a *Gestell*, no sentido de desconstruir a metafísica de seu interior para compreender em que medida se tornou possível a inversão da *Ereignis* originária a partir de sua própria proveniência. Esse caminho não pode, se quisermos seguir Heidegger, ser vislumbrado fazendo somente uma historiografia da técnica ou dos meios pelos quais o humano chegou a desvendar o ente na totalidade como fundo de reserva. Deve, mais fundamentalmente, remeter à história das mudanças no âmbito da verdade, da *alétheia*, enquanto acontecimento de surgimento de ontologias, *Ereignis*. A consumação do esquecimento, de acordo com Heidegger, se dá pelos acontecimentos sucessivos de ontologia que se desdobraram a partir do esquecimento do ser entre os gregos. Parte dessa história se evidenciou na seção anterior: a anulação da diferença e da obscuridade da *alétheia* a favor da metafísica da presença constante em Platão e Aristóteles. Em seguida, o Medievo, trasladando a *alétheia* grega em *veritas* romana, consolidou a *adaequatio* e, com isso, o predomínio da linguagem proposicional sobre o acontecimento do ser, bem como do ente supremo como causa primeira e presença constante em meio à multiplicidade, personificado na figura ontoteológica de Deus como causa eficiente do ente na totalidade. O próprio *intellectus* ao qual as coisas, *rei*, tem de se adequar na proposição não é senão, primordialmente, o *intellectus* divino, ao qual o *intellectus* humano segue como derivação limitada e finita (cf. AQUINO, 2002, p. 171-181). O passo decisivo para a consumação da técnica foi, contudo, a transferência do papel de *essentia* primordial e *hypokeímenon*, enquanto *subjectum*, que repousava na figura ôntica do ente na totalidade criado por Deus (*Creatio*) — e, portanto, no próprio Deus enquanto unidade fundante — durante a Idade Média (cf. CARDOSO, 2010, p. 48), para o pensamento humano do sujeito egoico, enquanto uno fundante de suas próprias representações.

É de valor mencionar a dívida, apontada por Libâneo Cardoso (2010), com a qual o pensamento de René Descartes, considerado por Heidegger porta-voz primário dessa mudança essencial do acontecimento da verdade, se mensura com a tradição escolástica, que remonta, por fim, a Aristóteles. A subjetividade cartesiana, que ampara-se na figura da coisa pensante (*res cogitans*) enquanto centro de representação do real, é derivação e metamorfose da subjetividade aristotélica, posta sobre o ente pronunciado pela proposição. Mas esse amparo teórico é fruto de um longo debate estabelecido pela tradição teológico-filosófica ao longo da Alta Idade Média, na qual os teóricos se viram com a questão de conciliar o princípio aristotélico

de “determinação formal interna” ao “âmbito de fenômenos restrito” (CARDOSO, 2010, p. 40) do real, ou, em outras palavras, o princípio formal determinante que subjaz o ente na totalidade sem, contudo, ser exterior a ele, com a unidade cristã de Deus (princípio de determinação) e *Creatio* (âmbito fenomênico), substancialmente distintos. Como conceber o “caráter herético” da indistinção aristotélica entre a “natureza” (*Creatio*) e Deus, centrada na noção de *ousía* (p. 41)?⁴⁶ Entre a Escolástica Clássica de Tomás de Aquino, que buscou conciliar Aristóteles com a doutrina cristã, e a Escolástica Moderna de Guilherme de Ockham, que talhou a questão dos Universais enquanto “princípios *não internos* de determinação formal” (CARDOSO, 2010, p. 43), houve, segundo Cardoso, um deslocamento interno da metafísica para a teoria do conhecimento, na qual surgiu a emergência de se pensar a correlação entre um âmbito fenomênico objetivo e uma determinação que participa do âmbito de fenômenos, isto é, sujeito fundante do conhecimento (*ibid.* p. 44). Esse deslocamento interno é fruto, de acordo com o comentador, de uma mudança essencial no modo de ser do real, na qual a necessidade de um *hypokeímenon* (sujeito, *res cogitans*, alma) que servisse de sustentação para a unicidade de Deus e Criação diante da aporia que se constituía imprimiu o curso de um deslocamento do princípio de determinação, *subjectum*, da substância criada para o intelecto finito da alma que pode intuir e conhecer (*ibid.* p. 49).

Mudança essencial no modo de ser do real que, nas palavras de Heidegger, é uma mudança na essência da verdade (cf. HEIDEGGER, 1976a, p. 225). Por detrás das disputas entre a Escolástica Clássica, a Moderna e as doutrinas místicas, atuava uma mudança de princípio e de origem que vigorou na trajetória do pensamento. Ao cabo dessa trajetória, Descartes erige-se como aquele que assume, ao menos em método, o “eu” que pensa (*ego cogitans*) como princípio fundante das representações (cf. DESCARTES, 2004, p. 27), “sujeito” no emergente sentido moderno, enquanto autoasseguramento do ente que intui e abarca um âmbito objetivo de representações (cf. HEIDEGGER, 2000b, p. 84-85). São em suas *Meditações* (DESCARTES, 2004) que o filósofo francês chega à conclusão de que, como fruto de uma dúvida hiperbólica acerca da existência do mundo exterior, fora da consciência daquele que pensa e duvida, o fundamento inconcusso do real, a nível epistemológico, não pode ser outro que o próprio *ego*, substância pensante (*res cogitans*) e, nesse sentido, subjetiva, enquanto substrato formal, subjacente e permanente à multiplicidade de representações ou ideias (cf.

⁴⁶ Essa incongruência entre uma teológica que conceba Deus pelo viés da imanência e outra, que o conceba pela transcendência, é semelhante àquela explicitada em *Esferas II* por Sloterdijk (1999), de um ponto de vista topológico e termodinâmico: a incongruência entre a ideia de uma macroesfera protetora (“Deus”) que irradie do centro e a de uma macroesfera celeste exterior à mundana. Essa divergência é fundadora, também para Sloterdijk, da modernidade, como irrupção da globalização terrestre e prelúdio do fim da tradição monoesférica metafísico-religiosa (cf. 4.2; 4.3).

ibid. p. 28). Mesmo ainda considerando Deus como um princípio e fundamento em si na ordem ontológica, isto é, enquanto causa summa do ser, não é, porém, na ordem epistemológica, concernente aos limites do sujeito finito do conhecimento, que Deus vai assumir estatuto de *subjectum* fundante, mas é o próprio sujeito quem vai assumi-lo no seu movimento retroativo constante de pensamento em dúvida. Assim, o pensamento (*cogito*) finito do sujeito, que desponta como evidência apodítica da existência do sujeito e de seu papel epistemologicamente fundacional em *Discurso do método* (*id.* 1996), se ampara na substancialidade de um *res*, necessariamente coimplicados.

Em suma, o que interessa na metafísica cartesiana, pensando “metafísica” na perspectiva heideggeriana da busca pelo ser do ente em geral, é sempre o campo epistemológico, fundante do conhecimento possível do mundo para um *ego* que se restringe, quanto à cognoscibilidade, ao âmbito restrito e finito de suas representações (cf. CARDOSO, 2010, p. 67). Por isso, o ser do ente em Descartes não é outro que a própria subjetividade, no sentido do “caráter essencialmente ativo da subjacência, que propõe a vinculação como ser e unidade das instâncias Deus, coisa extensa e coisa pensante e ato supremo de uma delas (Deus)” (*ibid.* p. 68). A subjetividade, de ordem epistemológica, que é, em sentido cartesiano, a própria ordem metafísica da fundação do conhecimento, é a própria essência da verdade que ampara a unidade da totalidade do real, concebido não como existência em si do ente que, de princípio, torna-se agora algo de incognoscível (*ibid.* p. 67), mas como a contraposição, efetuada pelo sujeito, de suas representações — a representação (*perceptio*) como *ob-jectum*, objeto, “contra-posto”, (*Gegen-stand*).⁴⁷ Realidade (*Wirklichkeit*), em Descartes, reduz-se à “contraposicionalidade” ou objetividade (*Gegenständlichkeit*) (*ibid.* p. 43) — e isso, Heidegger já concluíra desde *Ser e tempo* (cf. HEIDEGGER, 2012, §23). Nesse sentido, a *subjetividade*, enquanto essência da verdade, equivale à *objetividade*, enquanto posicionamento do real como contraposto. Por isso, a epistemologia que circunscreve a modernidade, segundo Heidegger, não é nada mais do que uma ontologia que se pauta na própria objetividade do sujeito egoico como ser do ente na totalidade, contraposto a uma totalidade de objetos re(a)presentados ao sujeito: ela é, como tal, metafísica da representação ou “metafísica do objeto” (*id.* 2000b, p. 73, trad. nossa).

Além disso, a essência da verdade enquanto subjetividade, na qual se funda a modernidade, configura-se a partir da redução, efetuada durante a transição escolástica que culmina

⁴⁷ O substantivo alemão *Gegenstand* significa “objeto”, mas literalmente, pode significar algo como “o que está contra, diante” (donde o verbo *standen* significar “ficar em pé” ou “estar em pé”). Em alguns casos, quando necessário, como quando houver ocorrência dos termos alemães *Objekt* e *Gegenstand* na mesma frase ou quando for preciso salientar esse caráter opositor, utilizaremos a noção de “contraposto” para acentuar essa característica etimológica.

em Descartes, da própria *veritas qua adaequatio* para *veritas qua certitudo* (verdade como certeza) (cf. HEIDEGGER, 2000b, p. 83), em que a adequação se submete à evidência sempre presente e autoasseguradora do intelecto enquanto “alma”, ou seja, do sujeito pensante (cf. *ibid.* p. 72). A autoasserção do pensar, com a finalidade de amparar a multiplicidade do real no asseguramento reflexivo de um constante sujeito substancial, ou mesmo formal, como após Kant, que acompanhe e dê consistência à multiplicidade de representações objetivas, vai se firmar posteriormente, segundo Heidegger, naquilo que se tornaria sustentáculo do conceito de vontade de poder (*Wille zur Macht*). Para o pensador do ser, tal conceito é de importância nuclear na filosofia de Nietzsche, provedora do acabamento da metafísica: é a vontade de querer (*Wille zum Willen*), enquanto “asseguramento forçoso e completo de si mesma” (*ibid.* p. 86, trad. nossa), que atua desvelando a “realidade objetiva” dos modernos, isto é, o ente na totalidade, como um eterno retorno do mesmo (*ewige Wiederkehr des Gleichen*).

Faz-se necessário, antes de prosseguirmos, a seguinte ressalva: é imperativo que não se tome o Nietzsche de Heidegger pelo Nietzsche “em si mesmo”, pois mesmo esse “em si” tem de se tomar por duvidoso — o mesmo valerá para o Heidegger de Sloterdijk. A obra de Nietzsche, por si só, pode ser vista, tal qual a de Heidegger, como composta de caminhos e descaminhos, câmbios de sentido sutis e aparentes contradições internas — por isso, há tantos “nietzsches” quanto comentadores de Nietzsche. A leitura heideggeriana do pensador de Röcken, por sua vez, além de ser uma de suas leituras possíveis, é muito *sui generis* e, por vezes, pode parecer polêmica e tendenciosa aos ouvidos dos estudiosos dos textos nietzscheanos, como se Heidegger criasse outro Nietzsche que, de tão diferente de suas interpretações costumeiras, fosse antitético com relação à totalidade de sua obra e a suas mais primárias intenções filosóficas. Também o Nietzsche de Sloterdijk é deveras diferente do Nietzsche heideggeriano, fato que marca em definitivo as dissidências entre os filósofos de Karlsruhe e Meßkirch (sobre o Nietzsche de Sloterdijk, cf. ROCCA, 2010). Apesar disso, vale a afirmação de Michael Inwood de que, mesmo não sendo ortodoxas, as interpretações heideggerianas de Nietzsche “são, entretanto, singulares e engenhosas, e não devem ser simplesmente descartadas” (INWOOD, 2002, p. 128), estando profundamente conectadas com o que Heidegger compreende como sendo o niilismo da contemporaneidade técnica. Como temos o propósito hermenêutico de apresentar a compreensão de Heidegger do que vem a ser o mundo técnico, eximimo-nos de adentrar, por ora, na polêmica com relação à interpretação heideggeriana de Nietzsche, explicitando essa interpretação neste capítulo à letra do pensador do ser.

Em linhas gerais, o que busca Nietzsche em sua obra como um todo é efetuar críticas à moral e à religião que são, fundamentalmente, críticas à tradição metafísica (NIETZSCHE,

2012, p. 207), de maneira análoga a Heidegger. À diferença de que Nietzsche não põe em pauta o questionamento do ser, considerando nele — e não o vislumbrando-o na diferença ontológica em que se fiará, décadas mais tarde, o filósofo da Floresta Negra — apenas a busca de um princípio suprassensível ao qual assume a humanidade para escapar do sofrimento constitutivo da imanência perecível e sempre transitória da vida mundana e finita (*id.* 2011, p. 14). Por isso, Nietzsche mira sua crítica à doutrina de Platão, responsável pela cesura hierárquica entre um mundo do devir (*Werden*), permeado por falsas aparências provenientes da ausência de permanência essencial própria da multiplicidade, e um mundo do ser como *idéa*, suprassensível na medida em que transcende o mundo da experiência vivencial imanente e, como essência primeira, o suporta.

Essa crítica genealógica encerra em si o pressuposto de que o humano, mais do que um ente dotado da plena racionalidade dos racionalistas e iluministas modernos, é um animal doente, fraco, que não se sustenta meramente em sua animalidade e que necessita do intelecto e da razão como técnicas de salvaguarda do passado, congelamento do devir e nostalgia de uma vida supraterrânea, com fins de sobrevivência e destaque (cf. NIETZSCHE, 2008, p. 26-30).⁴⁸ Essa fraqueza humana é ambígua, pois também é seu mais poderoso poder criativo. É dessa forma que o humano cria para si a linguagem, construindo conjuntamente um mundo linguístico de metáforas para balbuciar o mundo a seu modo, constituindo sentido para si (cf. *ibid.* p. 45-47). A fraqueza, porém, é que assume o cargo da história humana, na medida em que, obrigado a viver gregariamente como animal falho que é, o humano cristaliza, em conjunto, as metáforas que criou por si, substancializando progressivamente o fluxo do devir até que as metáforas mais convenientes tornam-se “verdades” e, com isso, preceitos morais, na medida em que o “verdadeiro” cristalizado é valorizado como bom dentro do mundo simulacro dos humanos (cf. *ibid.* p. 36-37). Desse movimento de moralização do todo, constroem-se, paulatinamente, as filosofias, as religiões e as ciências, até o ponto em que a própria trajetória da fraqueza humana, prenhe de niilismo, derruba o humano no abismo do nada (*nihil*). A derrocada niilista, que para Nietzsche é extremamente contemporânea, se evidencia no lema “Deus está morto” (*Gott ist tot*) (*id.* 2012, p. 137), quando todos os valores construídos e sedimentados como imutáveis na tradição se colidem e, com isso, implodem a metafísica, deixando a vida humana pairar sobre o vazio e aprofundando ainda mais sua derrocada.

Contra os niilismos “passivo”, que tende à nulidade, e “reativo”, que tende à recriação de universais de sustentação em novas ciências, religiões e valores pretensamente universais,

⁴⁸ Pressuposto esse que Heidegger negará (cf. 2.3; 3.1) e que será retomado por Sloterdijk para contrapor-se ao autor de *Ser e tempo* (cf. 3.1; 3.3).

Nietzsche assume o “nihilismo ativo” na ideia do “além do homem” (*Übermensch*) (NIETZSCHE, 2016, p. 32), aquele que assume a condição humana de animal indigente e, dessa forma, cria, por si, de forma estética e poética e não de forma intelectual e moral, mundo. Assim, o *Übermensch*, preconizado pelo personagem trágico Zaratustra, é aquele que assume como sua a vontade de poder, postura de criação artística dos próprios valores que regem a vida a partir da transvaloração dos valores niilistas e da assunção deliberada do devir e perecer das coisas em geral, incluindo de si mesmo (cf. *id.* 2011, p. 110).

Para Nietzsche, o *Übermensch* está para além da metafísica, porque está para além do humano metafísico, consciente de sua animalidade falha e tomando-a como própria, a fim de criar não pelo escape ou pelo consolo, mas pela criação ela mesma, pela própria vontade (cf. NIETZSCHE, 2011, p. 82-83). Para Heidegger, por outro lado, o *Übermensch* é a consumação e radicalização do *animal rationale* metafísico, depuração metafísica e escolástica do *zôon lógon êkhón* aristotélico, do “vivente que tem linguagem”, em que a substância (“natureza”) do humano é vista a partir do prisma de sua animalidade “essencial” (cf. 2.3): o humano, a partir desse pressuposto é um animal sensível dotado de racionalidade (*ratio*) (cf. HEIDEGGER, 2000b, p. 71).

Esse dualismo, no qual “o humano permanece detido à diferença não experimentada entre ser e ente” (HEIDEGGER, 2000b, p. 71, trad nossa) transforma-se, com a centralização da “alma” no pensamento escolástico, no dualismo cartesiano, no qual a substância do humano se torna seu *ego cogito*, desvinculado da e contraposto à natureza extensa de seu corpo e do mundo à sua volta. De Descartes a Nietzsche, a subjetividade, que nada mais é do que sua autoafirmação constante na subjacência perene que ampara a multiplicidade, ou seja, vontade de querer, perde passo a passo seu estatuto de mera faculdade essencial do *ego* e assoma cada vez mais, de maneira recalcitrante, como ser do ente na totalidade. Com “o último dos metafísicos”, a subjetividade, enquanto vontade, não mais é vontade da alma singular, mas torna-se essência do real, verdade do ser, na qual todos os entes se mostram como constituintes provisórios e vazios da dinâmica de eterno retorno (cf. *ibid.* p. 120-121). Assim, não basta, para Heidegger, que Nietzsche tenha invertido as polaridades da metafísica platônica, assumindo o ente no devir e esvaziando o ser. Nesse esvaziamento, a vontade de poder assume a posição de ser do ente, como substância constante do real que, agora, não passa de valorações arbitrárias e dados contingentes na dinâmica de um fluxo eterno constante, na “inesgotável constân-

cia do devir” (*ibid.* p. 121, trad. nossa) que Nietzsche batizou com o nome do deus grego da embriaguez e da dissipação da figuração e da individuação, Dioniso.⁴⁹

A valorização extremada de Nietzsche pela “vida” (*zoé*) do “animal” (*zôon*) humano, que, ressentido em sua animalidade constituinte, deve retomar a imanência da vida na vontade de poder, é o que, para Heidegger, faz com que a supra-humanidade (*Übermenschentum*) do *Übermensch* não seja senão o outro lado da moeda da sub-humanidade (*Untermenschentum*) do “*Untermensch*” (“aquém do homem”) animal (cf. HEIDEGGER, 2000b, p. 90). Assim, a sensibilidade e a racionalidade provém, em sentido fundamental, do mesmo, que é a metafísica (cf. *ibid.* p. 92-93). O escape à metafísica nietzscheano, nos liames da vivência dionisíaca, na qual multiplica-se a embriaguez e a intensificação dos impulsos do vivente, mantém-se no horizonte metafísico e codepende do “asseguramento de estoque [*Bestandsicherung*]⁵⁰ representante e planejador (apoderador)” (cf. *ibid.* p. 70, trad. nossa). “Arte dionisíaca” e “verdade apolínea” ou, em sentido mais fundamental, criação e técnica, ambos do domínio antropológico e antropocêntrico próprio da metafísica, estreitam-se a partir da vontade de querer, verdade do ser do acabamento da metafísica (cf. *ibid.* p. 79-81), no qual o humano é posto no centro como *Übermensch* que deve assumir a criação técnica e, criando seus próprios valores, planificar o mundo a seu arbítrio — arbítrio que nada mais é do que a vontade de poder, ser do ente na totalidade que sujeita o sujeito humano, apenas copertendente do *Ereignis*, à sua vontade impessoal (cf. *ibid.* p. 88).

⁴⁹ Nietzsche, em *O nascimento da tragédia* (1992), postula a dualidade Apolo-Dioniso — o primeiro, deus da individuação, da figuração e da organização; o segundo, da embriaguez, da música e das pulsões unificadoras — como fundadores mútuos da cultura helênica trágica. Dioniso permanece, *mutatis mutandis*, durante a obra de Nietzsche, preconizando a vontade de poder. Hölderlin, segundo Jean Beaufret, por outro lado e antes de Nietzsche, afirmava ser Apolo justamente o ponto inicial do trágico grego originário, povo do fogo, proveniente do próprio aparecimento de unidade e diferença do real aos moldes da *alétheia* originária. A intuição de Beaufret de que o Apolo hölderliniano é “não um contrário absoluto de Dioniso, mas sua mais alta realização como o extremo da força viril” (BEAUFRET, 2008, p. 12) seria consoante à leitura heideggeriana de Nietzsche, quem, na assunção da primazia de um Dioniso para além da metafísica, “‘titânico’ e ‘bárbaro’, ‘selvagem’ e ‘impulsivo’” (HEIDEGGER, 2000b, p. 81, trad. nossa), em oposição diametral com um Apolo metafísico, do “belo, sublime brilho” (*ibid.* trad. nossa), veda o caráter originário do Apolo hölderliniano e um dos polos da dinâmica obscurecimento-esclarecimento, bem como unidade-diferença e estase-movimento da *alétheia* (cf. *ibid.* p. 121).

⁵⁰ Neste termo, *Bestandsicherung*, que ecoa o termo *Bestand* (estoque, recurso, fundo de reserva, disponibilidade), termo que, como vimos, evoca a forma como o ente na totalidade se desvela sob o domínio da *Gestell*, também ressoa a similitude com a palavra alemã *Bestandssicherung* (com o “s” de genitivo na composição do substantivo), normalmente traduzida por “conservação do estado atual [*status quo*]”. O asseguramento da *Gestell* parece, então, ser de um tipo reacionário específico que vai contra leituras mais apressadas de Heidegger: a *Gestell* é recalitrante no seu encobrimento de qualquer forma de evasão voluntária com relação à dinâmica do eterno retorno. Desse ponto de vista, para Heidegger, o desprezo nietzschiano, aparentemente revolucionário, do pensamento em nome da vida (cf. HEIDEGGER, 2000b, p. 79) significaria não outra que a própria consumação, no pensamento, dessa recalitrância reacionária (contra o espírito dionisíaco e orgiástico da filosofia nietzschiana) e, portanto, o próprio acabamento da metafísica.

Torna-se claro agora que, para Heidegger, o pensamento de Nietzsche, essencial como um momento de um período histórico singular, é um pensamento metafísico que prenuncia com todas as palavras a dinâmica da *Gestell*. Assim, o inventor do Zaratustra veda a metafísica por dentro, expondo todos os seus limites e, ainda, operando como um metafísico. Com Nietzsche, o ente humano, como *Übermensch*, ciente da metafísica na qual se vê enredado, consoma seu papel central enquanto sujeito absoluto do real, assumindo a criação arbitrária do sentido do ente na totalidade. Com isso, o humano se efetiva como vontade de poder. A vontade de poder, porém, fundando-se na vontade de querer da subjetividade asseguradora, é uma vontade que escapa ao mero querer humano, pois ela é a própria essência do ser após o advento da subjetividade. Sendo assim, o próprio humano é requerido pela vontade de querer, se tornando “objeto” em uma dinâmica de objetificação absoluta, em que tudo se torna eterno retorno do mesmo, o que implica em dizer que tudo se torna recurso disponível (*Bestand*) (cf. HEIDEGGER, 2000b, p. 92). O ente humano, nesse sentido, se torna matéria-prima do sujeito da subjetividade que é a própria vontade de querer, *Gestell*.

Ocorre em paralelo à morte de Deus, a morte do sujeito humano em detrimento da subjetividade impessoal da *Gestell*. Com Nietzsche e seu esvaziamento dionisíaco, os polos da quadratura se vedam. Os deuses abandonam os mortais, que passam à penúria da ausência do horizonte da mortalidade, entregados às ocupações técnicas e ao planejamento sem fim; o céu torna-se vácuo, onde se postam os mais recônditos cantos do universo ainda à espera de exploração; a terra torna-se geometria calculável e depósito de minérios e combustíveis, bem como campo de exploração latifundiária ou arqueológica e espaço para estudo geográfico e planejamento urbano. O ente como um todo se planifica como não-ente, como valor, como recurso, como operatividade. A humanidade se prostra, agora, sobre o “vazio do ser” (HEIDEGGER, 2000b, p. 94, trad. nossa), no qual reina a uniformidade, a ausência de hierarquia, a indiferenciação extrema. Com o abandono de deuses e homens, céu e terra, perdem sentido *Ereignis* e *alétheia*, tempo e espaço e, com isso, o lugar, esvaziado na formalização infundável de tempo e espaço. “A terra aparece como o desmundo [*Unwelt*] da errância” (*ibid.* p. 96, trad. nossa), tal qual o humano, que padece da penúria de sua vã, poderíamos dizer, “utopia” (*ou-topía*, “não-lugar”), no desalojamento do humano da técnica com relação à origem, à terra natal, ao lar (cf. *id.* 1976a, p. 338).

1.3. LINGUAGEM E TOPOLOGIA

Se linguagem, para Heidegger, é casa do ser, *tópos*, o obscurecimento do lugar, no esgotamento do ser dos entes na vontade de querer planificadora da *Gestell*, também tem reper-

cussões sobre a linguagem, que passa a se mostrar como mera expressão subjetiva e, no limite, como formalização vazia e carente de sentido. A pretensão humanista de domínio do ente na totalidade de que se vale o sujeito moderno torna-se a própria objetificação do humano. Da mesma forma, se coloca a questão: seria o humano, senhor da linguagem, ou seria dela seu servo? Ao tornar não só análogos como coincidentes os acontecimentos de linguagem e lugar, Heidegger já responde: o mortal, como testemunha da quadratura, é tão somente servo da linguagem (cf. HEIDEGGER, 2000b, p. 193-194), prostrado em sua escuta e pertença, mesmo na pretensão inútil de seu controle, que apenas obscurece sua proveniência originária e o recoloca a serviço do acontecimento do ser como *Gestell*.

Mas, assim, não se torna claro senão de forma meramente provisória e preliminar o que é a linguagem em Heidegger e de que forma a colocação do problema da linguagem realmente se vincula com o problema do lugar, central para esta dissertação. Carece, portanto, de esclarecimento a maneira como o filósofo pensa a linguagem, ela mesma, em sua obra tardia, sobre que pano de fundo encontra-se a discussão e quais as implicações que o esvaziamento da *Gestell* tem sobre a linguagem. Com esses esclarecimentos, também se abre espaço para a compreensão da relação entre subjetividade e linguagem na obra tardia de Heidegger, pano de fundo para a colocação do problema da relação entre lugar e subjetividade junto aos escritos de Sloterdijk sobre a noção de esfera.

Sendo assim, deve-se notar que a discussão de Heidegger sobre a linguagem, exposta com mais evidência em textos como *A linguagem*, *A essência da linguagem*, e *O caminho para a linguagem*, se coloca em resposta à obra de von Humboldt, *Sobre a linguagem*, com a qual dialoga nas duas últimas das conferências citadas. De que forma Heidegger posiciona a concepção de linguagem de von Humboldt na colocação de seu próprio problema acerca do tema? Para que isso se clarifique, é necessário retomar a primeira parte de sua conferência de 59, *O caminho para a linguagem* (HEIDEGGER, 1985, p. 227-257), onde se erige a problemática da relação entre subjetividade e linguagem.

Por um lado, Heidegger mostra que Novalis já acenava, em *Monólogo* (1988), para uma experiência originária com a linguagem, obscurecida pelo uso cotidiano que fazemos dela: a própria linguagem fala sozinha, em monólogo, e esse é o maravilhoso e o misterioso da linguagem, que acomete os homens em um espanto por lhes ser absolutamente estranho (cf. *ibid.* p. 195-196). O humano é, por outro lado, aquele que se considera dono da linguagem, seu criador e articulador. A própria palavra “linguagem”, nas línguas de raiz latina, suscita um órgão vocálico: a língua. No alemão, *Sprache* (linguagem) é substantivo para o verbo

sprechen (falar), que concerne à fala enquanto articulação de sons (cf. HEIDEGGER, 1985, p. 232).

Assim também parece ocorrer com a passagem inicial de *Da interpretação* (ARISTÓTELES, 1949; 2010), texto de Aristóteles em que o filósofo grego apresenta alguns dos princípios de sua lógica, tão erroneamente interpretada e deslocada de seu âmbito hermenêutico original pelos estoicos e escolásticos, de acordo com Heidegger. Aristóteles, na tradução heideggeriana, livre do distanciamento absoluto entre signo e significado característico da teoria da linguagem estoica (cf. NEF, 1995, p. 29-30), teria aberto seu texto dizendo que “o que (se põe em marcha [*sich begibt*]) no pronunciamento vocal é um mostrar [*Zeigen*; no original grego, *sýmbola*⁵¹] do que se dá nas paixões da alma, e o [texto] escrito é um mostrar dos sons vocálicos.” (*apud* HEIDEGGER, 1985, p. 233, trad. nossa). Mesmo não havendo, no entanto, uma corrente de significação causal da qual suas traduções costumam ser vítimas, há preponderância do “pronunciamento vocálico” na concepção de linguagem aristotélica, concepção essa que estaria na base da sistematização que Aristóteles faz da lógica e que permitiria conceber a linguagem a partir da proposição (*Aussagen*), pensando o ente pelo seu caráter de *hypokeímenon* da sentença, sujeito lógico passível de predicação de características e modos contingentes.

É preciso lembrar aqui do que foi dito na seção anterior a respeito de como a predominância da substancialização, própria da assunção do *hypokeímenon* aristotélico, mas referente ao prévio deslocamento da essência da verdade em Platão, foi basilar para a configuração que a verdade do ser veio a ter na escolástica da *adaequatio*, na modernidade do *cogito* e na contemporaneidade da vontade de poder. Por todo esse caminho, manteve-se uma espécie de “determinação antropológica da linguagem”, isto é, a determinação da linguagem como produto da fala do humano. Já em Aristóteles, isso era claro: *zôon lógon êkhón* também pode ser pensado, como na Grécia tardia do estagirita, segundo Heidegger, como o vivente (*zôon*) “que tem a capacidade de falar [*lógon êkhón*] e que, portanto, já possui linguagem [*lógos*].” (HEIDEGGER, 1985, p. 229, trad. nossa) Com os escolásticos, o *animal rationale* se tornou o animal que, possuindo linguagem, podia se distanciar da animalidade e corresponder ao Verbo de Deus, perfazendo-se, assim, sua imagem e semelhança. Então, a passagem referida há

⁵¹ *Zeigen*, “mostrar”, vale indicar, não é a tradução direta de *sýmbola*, mas a interpretação heideggeriana do termo. O original grego aparece para indicar apenas o momento, no texto de Aristóteles (1949, p. 49), em que a noção de “mostrar” parece mais cabível ao filósofo alemão do que a mera noção moderna de “símbolo”. Em *A origem da obra de arte*, Heidegger usa um cognato, *syμβάλλειν*, quando fala da obra de arte como “símbolo”: um “com-por [*Zusammenbringen*]” (HEIDEGGER, 1977, p. 9, trad. nossa), ou seja, um reunir que põe em conjunto e mostra. O grego *sýmbola*, portanto, mais do que simplesmente “símbolo”, como compreendido no uso corrente, é, para Heidegger, da própria ordem da mostração de um conjunto (no caso, das paixões da alma) reunido na fala (ou na escrita, como reunião dos sons da fala).

pouco de Aristóteles já podia ser traduzida da forma moderna como aparece nas traduções mais comuns, como, por exemplo na versão de Edson Bini: “as palavras faladas são símbolos das afeições da alma, e as palavras escritas, símbolos das palavras faladas” (ARISTÓTELES, 2010, p. 18), no qual o distanciamento entre a fala como símbolo referente àquilo com que a alma se afeta é evidente. Assim, se abre caminho para que, na modernidade, a linguagem como fala se subjugue à representação da alma que, intuindo, constrói suas representações (afeições da alma) a partir de sua própria fundamentação formal.

É nesse contexto da modernidade que, em 1836, von Humboldt lança seu tratado *Sobre a linguagem*, que serve de introdução à obra de comparação linguística e antropológica sobre a linguagem Kawi da ilha de Java. Porém, precedendo-o quarenta anos, também é de validade mencionar o opúsculo *Sobre pensamento e linguagem* (2009), no qual, em dezesseis teses, von Humboldt delinea preliminarmente sua concepção de linguagem em consonância com a noção de pensamento. Segundo o tradutor do texto, Antonio I. Segatto (cf. in HUMBOLDT, 2009, p. 193), von Humboldt segue junto a autores como Johann G. Hamann e Johann G. Herder, que trazem à tona, cem anos prévios à “virada linguística” na filosofia do século XX, a coincidência de pensamento e linguagem, invertendo a tese racionalista de que a linguagem é mera expressão de representações subjetivas.

Poderíamos pensar, então, que von Humboldt resgata a linguagem do cerne da metafísica, devolvendo a ela sua acepção originária? É necessário, antes de responder a essa questão, observarmos que von Humboldt, ele mesmo, coloca esse problema (cf. VON HUMBOLDT, 1988, p. 62): o sujeito seria senhor ou servo da linguagem? O sujeito, de posse de suas representações, constitui e dirige a linguagem a seus propósitos expressivos? Mas como, se a linguagem, partilhada por uma comunidade, ocorre junto ao pensamento, com ele se confundindo e não operando como representação derivada? Ou seja: como o sujeito pode dirigir a linguagem se sua forma transcendental de pensamento já é, por si mesma, linguística? Ele mesmo, o sujeito, não se veria, apesar da ilusão de posse, enredado em uma tradição linguística — a mentalidade de um povo ou a forma transcendental de um pensamento coletivo — que o precede, o sucede e, por isso, o escapa? Afinal, se a linguagem se confunde com o pensamento até o ponto de, inclusive, poder servir-lhe de base de sustentação, e se a linguagem é um eminentemente social, o sujeito não tem poder algum sobre o que, fundamentalmente, é a linguagem. Seria esse o caso de von Humboldt, e seria esse o motivo pelo qual Heidegger o teria escolhido para o diálogo?

Ora, Heidegger não enxerga em von Humboldt senão uma extensão da metafísica da subjetividade, de forma análoga à Nietzsche que, em sua crítica ao platonismo, se mantém sob

a mesma lógica. Ambos, apesar de enredados na metafísica, têm os préstimos do filósofo de Meßkirch por darem voz ao período da consumação e do fechamento da metafísica de maneira decisiva, conseguindo expressar justamente a maneira como a ontologia se dá em suas determinadas épocas, sustentáculos da contemporaneidade. Mas, se von Humboldt se presta justamente a aproximar linguagem e pensamento, colocando-se na tensão entre a linguagem expressada pelo indivíduo e a linguagem partilhada por uma comunidade linguística, como é que Heidegger consegue enxergar nele um corolário da metafísica da subjetividade? Para isso, é preciso primeiramente elencar os principais elementos da concepção filosófica de linguagem de von Humboldt, em sua conexão com sua noção de pensamento e representação.

Em primeiro lugar, do ponto de vista epistemológico, von Humboldt pressupõe a não separação substancial entre corpo e mente que ocorre no caso da *res cogitans* e *res extensa*, na qual vigora um abismo de natureza entre duas substâncias distintas em suas definições (cf. MUELLER-VOLLMER, 2011)⁵². O espírito (*Geist*) é apenas a ramificação e sofisticação da sensibilidade (*Sinnlichkeit*). A diferença é, portanto, uma diferença gradativa, quantitativa no tocante ao grau de sofisticação, e a linha de demarcação entre os dois é inexistente.

De maneira respectiva, pensamento e linguagem — sob a acepção de articulação sonora — são dois instantes do mesmo acontecimento, e não duas atividades separadas e concatenadas posteriormente. Esse acontecimento é a própria atividade de articulação sonora de ideias (cf. VON HUMBOLDT, 2009, p. 196). Nessa atividade, tanto o som quanto a ideia fazem parte do mesmo conjunto, que só ganha significado na formatação de uma unidade semântica (*Einheit*) expressa em sons articulados. Essa unidade semântica é o que vai, por sua vez, se designar como objeto ou representação, e não a ideia por si só, como um objeto/significado sem significante, que só é representada novamente pelo fonema ou pelo signo escrito, ou seja, por significantes arbitrários colocados sobre um significado subjetivo.

Percebe-se logo a distância com a qual a epistemologia humboldtiana se lança frente à cartesiana: primeiramente, uma distinção quantitativa, e não qualitativa, entre corpo e mente; ao mesmo tempo, o não distanciamento entre pensamento e linguagem, sendo instantes sincrônicos de uma mesma atividade. Assim, também a linguagem não se mostra como simples matéria, como sons e traçados de caneta, e nem como “forma material” (*Form von Materie*), enquanto conjunto de signos arbitrários ou entidades objetivas, cuja estrutura unitária sustenta

⁵² A fonte consultada, por se tratar de um verbete de enciclopédia eletrônica, não possui paginação precisa que possa servir de referência. O verbete, da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, escrito por Kurt Mueller-Vollmer, professor emérito da Stanford University e autor de livros sobre hermenêutica, literatura e cultura alemã, é, porém, facilmente acessível através do endereço eletrônico: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/wilhelm-humboldt/>>, consultado em 25 de junho de 2014.

a multiplicidade de combinações linguísticas. Ela supõe, muito mais, uma “forma formal” (*Form von Form*), isto é, uma forma de procedimento, de atividade (cf. MUELLER-VOLLMER, 2011). Essa seria, para von Humboldt, a “forma interna da linguagem”, enquanto o “elemento uniforme e constante nesse labor mental de elevar o som articulado à expressão de pensamento, quando visto em seu mais completo potencial de compreensão e sistematicamente apresentado.” (VON HUMBOLDT, 1988, p. 50, trad. nossa)

A forma interna da linguagem é, portanto, um conceito sistematizado para designar a forma de proceder do pensamento ele mesmo que, enquanto atividade do sujeito, é *enérgeia* em um sentido moderno (cf. *ibid.* p. 49), relacionado à volição (*appetitus*) e representação (*perceptio*) como duas instâncias da mesma operação (cf. HEIDEGGER, 2000b, p. 113). Sendo assim, tanto pensar quanto falar, em von Humboldt, significam *representar*, isto é, opor objetos ao sujeito, na atividade transitória, mas constantemente refeita, de formatar sons e ideias, constituindo conceitos definidos que podem ser intercambiados.

Se a linguagem é *enérgeia*, como von Humboldt pode colocar o problema da relação entre subjetividade e linguagem? Com a noção de *enérgeia*, a linguagem se torna sempre uma atividade subjetiva. Von Humboldt, contudo, está preocupado em determinar a linguagem de um povo como um todo, enquanto reflexo de sua mentalidade, conforme diz o subtítulo de sua obra: *A diversidade da estrutura linguística humana e sua influência no desenvolvimento espiritual da humanidade*. O objetivo do linguista é, portanto, compreender como uma estrutura linguística compartilhada intersubjetivamente pode não só influenciar como também refletir o próprio desenvolvimento da mentalidade de um povo. Para isso, o pesquisador não deve inquirir apenas o sujeito criador da linguagem, mas também o povo que a articula e a linguagem constituída por esse povo, sua *êrgon* (obra) linguística (cf. VON HUMBOLDT, 1988, p. 61).

Portanto, von Humboldt pode chegar a problematizar a relação colocando-se justamente na tensão entre a criação e a tradição, *enérgeia* e *êrgon*, atividade (*Tätigkeit*) de produção da linguagem e produto (*Werk*, “obra”) linguístico constituído de um povo. A linguagem, para von Humboldt, constitui-se como articulação individual, “poética”, mas logo se vê partilhada e posta a crivo em uma comunidade, na qual consegue consolidar-se para além de seu caráter efêmero de articulação (cf. VON HUMBOLDT, 1988, p. 148-149). Em conjunto, a linguagem ganha corpo enquanto um produto morto partilhado, *êrgon*, exterior aos indivíduos, perdurável, constituído de vocábulos e regras sintáticas, mas que se mantém pela constante rearticulação por parte de cada sujeito falante. Da “poesia”, passa-se à “prosa”; da expressão individual e efêmera, passa-se à comunicação coletiva e duradoura, enquanto criação de uma verdadeira visão de mundo (*Weltansicht*) (cf. *ibid.* p. 157) que se interpõe, inclusive,

entre o indivíduo e seus objetos representados, influenciando na articulação deles como um filtro na frente de uma objetiva influencia na composição de cores de uma fotografia ou como as lentes de um óculos de grau afetam a disposição dos raios de luz para os olhos do astigmatista. A visão de mundo, portanto, ganha paulatinamente força na constituição de uma linguagem e, logo, se torna inescapável para o sujeito que, em certo sentido, se vê servo de uma visão de mundo coletiva (cf. *ibid.* p. 149). Assim, é pela linguagem que uma comunidade tem seu mundo semântico e, julga von Humboldt, é pela análise dessa linguagem, *êrgon*, que se desvela os caminhos para compreender como a linguagem e o pensamento de um povo, *enérgeia*, se desenvolve, com o fim de quantificar sua eficácia.

É dessa maneira que von Humboldt pretende resolver a problemática? A resposta deve ser negativa, se considerarmos que o ato de pensamento/fala é sempre um ato instaurador, inaugurador, de responsabilidade do sujeito, e que, portanto, a primazia nessa tensão é sempre da *enérgeia*, que é a linguagem no seu sentido primordial, mesmo quando, em meio à vida societária, impõem-se mais e mais os sentidos sedimentados da tradição e do discurso público (cf. VON HUMBOLDT, 1988, p. 49). A tentativa de von Humboldt de arranjar um padrão linguístico, um *tertium comparationes*, que permita a ele comparar diversas linguagens e, portanto, diversas culturas diferentes, não se baseia, dessa forma, na mera hierarquização de linguagens constituídas, *êrgon*, na comparação externa de suas formas materiais, de suas regras sintáticas, de suas constituições semânticas ou de seu emprego pragmático. Também não há procura de uma linguagem interna, essencial, algo como uma “gramática universal” que, sob a diversidade de línguas naturais constituídas, se encontrasse passível de formalização como uma substância vazia, à espera de sons e tipos arbitrários. Mais fundamentalmente, o antropólogo alemão se preocupa, por meio da análise das próprias formas internas de operação da linguagem, isto é, da *enérgeia* subjetiva no interior da *êrgon* constituída, em encontrar a “forma formal” constante pela qual a atividade linguística sempre se perfaz no trabalho elaborado da mente que, para von Humboldt, “é o mesmo de toda a humanidade.” (cf. FARACO, 2007, p. 44)

A preocupação de von Humboldt é, portanto, a preocupação com a subjetividade em sua forma transcendental, enquanto uma natureza partilhada por todo animal racional — novamente, pressupondo o *zôon lógon êkhôn* aristotélico. A linguagem, nesse contexto, é *enérgeia* do sujeito individual e, portanto, mantém-se atrelada à metafísica da subjetividade, mesmo que, como Nietzsche, distante da subjetividade aos moldes cartesianos (cf. HEIDEGGER, 1985, p. 238). A linguagem, nesse sentido, aparece como expressão ativa do espírito humano

— um dentre outros produtos da atividade antrópica, instauradora em primeira instância do mundo fenomênico.

Essa determinação antropológica da linguagem encontra-se, em von Humboldt, junto a uma determinação instrumental. A linguagem é, além de atividade de expressão do próprio pensamento humano, um instrumento para tal fim (cf. VON HUMBOLDT, 1988, p. 79). Como instrumento, meio para um fim, ela se enquadra na teoria da causalidade: se constitui de *matéria* (sons e impressões ou ideias) e *forma* (a própria atividade de articulação sonora), possui determinada *finalidade*, consumada na própria expressão e, de forma derivada, na comunicação, e esse fim sempre vem conjugado ao arbítrio *eficiente* humano (cf. VON HUMBOLDT, 1988, p. 51-52). Portanto, as duas determinações — antropológica e instrumental — estão coimplicadas, de maneira extremamente próxima a qual aparecem as determinações antropológica e instrumental da técnica na discussão sobre sua essência por parte de Heidegger (cf. 2000b, p. 8), o que demonstra que a concepção de linguagem humboldtiana é estritamente *técnica*, derivada de sua instrumentalidade antropológica. No entanto, da mesma forma que, na busca da essência da técnica (ontológico), não importa para Heidegger o que é técnico (ôntico), na busca da essência da linguagem também não importa a linguagem enquanto gramática, filologia, etimologia, linguística, filosofia da linguagem etc. pois toda forma de investigação e sistematização têm pretensão de analisar a linguagem externamente, reduzindo-a a um objeto, instrumental e antropológico, que escapa à experiência da linguagem ela mesma — ainda que, sempre, submetida a seu acontecimento originário (cf. HEIDEGGER, 1985, p. 234).

Portanto, enquanto pensa a linguagem na problemática tensão entre criação e tradição, von Humboldt já vem pressupondo-a como um tipo de atividade humana, instrumento entre outros de expressão da própria subjetividade, reduzida a um ente entre outros, passível de análise e dissecação. O antropólogo mantém-se nos liames da metafísica e abre caminho, dessa forma, para a formalização cada vez mais profunda da linguagem, que se coaduna com a formalização e o esvaziamento do real na época da *Gestell*. Também a linguagem, reduzida à expressão, perde-se na dinâmica do eterno retorno e se torna formalização vazia, enquanto instrumento de cálculo sem diferenciação, com o intuito de realimentar a corrente de exploração e provocação dos entes pelo mero intuito de explorar e provocar, requerimento constante da vontade de querer infinita e despropositada.

No fim das contas, também a “crítica” de Heidegger a von Humboldt não é uma crítica no sentido de comparar erros e acertos do autor, a fim de consertar o que nele havia de errado e manter o que nele havia de correto. A estratégia argumentativa de *O caminho da linguagem*

é, novamente, a mesma de *A questão da técnica*: a linguagem enquanto atividade de expressão do sujeito não é uma concepção falsa e falaciosa do que viria a ser linguagem, assim como *êrgon* não é um erro que deveria ser falseado pela acepção da *enérgeia* em von Humboldt, ou como a concepção antropológica e instrumental da técnica não é falsa frente à técnica como *Gestell*. Todas as concepções derivativas estão corretas; contudo, não “chegam à verdade”, isto é, não se encaminham à proveniência originária da qual são derivadas, e não permitem pensar a abertura originária da linguagem. Dessa forma, von Humboldt, assim como Nietzsche, é porta-voz de um período de indigência que, por outro lado, aponta para o caminho de retorno (*Kehre*), ou, para utilizarmos das palavras de Hölderlin em *Patmos* (1991, p. 181), para a “salvação” no lugar “onde há perigo”.

Salvação no mesmo *lugar* onde há perigo, devemos salientar. A mesma conferência em que Heidegger fala sobre a técnica e cita esses versos de *Patmos* (cf. HEIDEGGER, 2000b, p. 29) é iniciada com uma reflexão sobre o questionamento, enquanto traçado de um caminho do pensamento. “Todo caminho do pensamento se conduz” (*ibid.* p. 11) acena o pensador, “mais ou menos perceptivelmente, através da *linguagem* de um modo não habitual [*ungewöhnliche*].” (*ibid.* trad. nossa) O caminho é feito sempre, mesmo que isso não se tenha em evidência e nos pareça estranho e extraordinário, ou seja, mesmo enredados na errância da *Gestell*, sobre o solo da linguagem, e nunca em direção a ela. A linguagem, aqui, é essência histórica de onde provém o mundo, *tópos*, casa do ser na qual, ouvindo novamente o apelo hölderliniano, “poeticamente / habita o homem” (*in id.* 2001, p. 257). Poesia (*Dichtung*) e pensamento (*Denken*) confluem no caminho da linguagem, essa que, para os gregos, surgia sobre o nome de *lógos*, forma substantivada do verbo *Légein* (*légein*), dizer e falar.

Mas com isso não se retorna à concepção apofântica de linguagem como expressão, como afirma von Humboldt? De acordo com o antropólogo, linguagem é um instrumento de expressão humana. Com essa determinação, a linguagem vem imbuída de quatro causas, já aludidas acima, refletindo, em sua instrumentalidade, o trabalho técnico daquele que fala.

É necessário, contudo, refletir, junto a Heidegger, sobre o que os gregos originários concebiam por “causa” (*Ursache*), tradução do termo “*aition*” (cf. *ibid.* 2000b, p. 10), a fim de compreender o que está em jogo por trás da concepção humboldtiana de linguagem, de acordo com a perspectiva do pensador do ser. A palavra “coisa” possui ressonância do latim “*causa*”, e mesmo nessa língua, o termo já possuía reverberação semântica de “reunir”, “pôr em causa” (cf. cap. 1.2, em nota); no alemão, também, *Ursache* ressoa o substantivo “*Sache*”, no papel de sufixo, que pode ser traduzido por “coisa”, mas também, no âmbito jurídico, por “causa”, “questão”.

Heidegger (2000b, p. 10), de forma análoga, afirma que os gregos tinham por *aition* o sentido de “responder por” e “dever por” (para ambos, no alemão: *verschulden*⁵³). Esses dois termos devem ser pensados na experiência não moral dos gregos originários como dois modos copertinentes de propiciar que algo venha à tona, no sentido de abrir espaço e dar condições para seu aparecimento — ou seja, no sentido de *poíesis*, pro-duzir. Sendo assim, as quatro causas — formal, material, eficiente e final —, elencadas por Aristóteles na *Metafísica* (cf. 2012), são originariamente, para Heidegger, modos de responder e dever, ocasiões para o acontecimento da coisa como reunião da quadratura. Em outras palavras, são modos de *poíesis* (cf. *ibid.* p. 12). Dentre elas, o próprio artífice “eficiente” da coisa — o falante — não é elemento central e instaurador na criação da coisa, mas apenas ocasião para o surgimento da coisa a qual responde e deve. No seu fazer — neste caso, linguístico —, o falante abre espaço para reunião de matéria, forma e finalidade, como três modos de *poíesis*, e assim permite o aparecimento da coisa, isto é, dá voz à linguagem.

Para Heidegger, essa reunião que perpassa o falante e convoca-o a dar voz, da mesma forma que a reunião que convoca o ourives a trazer à tona e responder pelo cálice de prata, é fundamentalmente *lógos*. Dizer e falar, pois, são resultados de uma *reunião*, prévia à atividade da fala, proveniente do *lógos* — ele mesmo, que no grego originário de Heráclito tem, mais do que dizer ou falar, segundo Heidegger, os sentidos de pro-por (*beisammen-Anwesenden*, “presentar-em-conjunto”) e de-por (*vorliegen-Lassen*, “deixar-presentar”), ou seja, de reunir um conjunto em uma unidade e de deixar com que o conjunto vigore por si mesmo (cf. HEIDEGGER, 2000b, p. 232-233).

Deixar que o ente seja, que o ente vigore a partir de seu velamento, ou seja, *poíesis*, seja como *tékhne* ou como *phýsis*, provem da *alétheia*, do des-encobrimento originário. *Lé-gein*, “dizer”, nesse sentido, é *alétheia* ou, nas palavras heideggerianas, dizer (*Sagen*) é mostrar (*Zeigen*)⁵⁴ — sendo que “dizer” é, para Heidegger, “o essenciante [*Wesende*] da linguagem” (HEIDEGGER, 1985, p. 242), ou seja, o solo que, como origem⁵⁵, permite a linguagem usual, expressiva. Sendo assim, “a essência da linguagem”, argumenta Heidegger,

[...] não se esgota na significação, nem é ela apenas algo do gênero do signo ou do número. Sendo a linguagem a casa do ser, chegamos ao ente passando constantemente por essa casa. Quando vamos ao poço, quando passeamos na floresta, passamos já pela palavra ‘poço’, pela palavra ‘floresta’, mesmo quando não pronunciamos essas palavras, nem pensamos na linguagem. (HEIDEGGER, 1977, p. 286, trad. nossa)

⁵³ Em tradução literal, “causar”, mas também “dever por...”, “ser responsável por...”, “responder por...”

⁵⁴ Novamente, “mostrar” também como “reunir”, “juntar”, “com-por”, como dito em nota mais acima.

⁵⁵ Ou seja, “essenciante” compreendido como “originante”.

Antes de expressão ou designação, portanto, a *linguagem, como dizer*, lógos, é o âmbito da primordial apresentação do ente na totalidade, no qual habitamos como mortais que falam nela e a partir dela — ela é lugar, *tópos*. A nomeação originária, que, como mostra Pádua (cf. 2005, p. 246-247), é “evocação”, ou seja, um “trazer algo da distância”, um “desafastar”, ao mesmo tempo em que, na palavra, reúne todo um mundo, provém da linguagem, e é só como coisa nomeada que o ente, *em meio a ela*, tem seu ser.

A linguagem (o lugar), portanto, é quem, em silêncio, diz (abre e reúne), e o humano apenas escuta (*hört*) à linguagem (a ela pertencendo [*gehört*])⁵⁶, respondendo-a como o poeta responde ao chamado do *logos* e, assim, dando a ela voz, ou seja, dando voz a uma situação histórica (cf. HEIDEGGER, 2000b, p. 220). Linguagem é monólogo e o humano é diálogo a partir dela, em sua casa, testemunhando o advento do mundo, em todos os seus polos e no seu duplo caráter de encobrimento e descobrimento. Assim, a linguagem é fundamentalmente o *tópos* ou o “meio universal” (KUSCH, 1989) *no qual se erige o mundo* do humano, dando a um povo histórico e situado, medida e sentido. Nesse interior, em meio ao *tópos* da linguagem, emerge a proximidade inefável, mas sempre experienciada, dos polos da quadratura, que habitam no jogo topológico de espelho na vizinhança, isto é, na relação mútua de uns com os outros, na qual cada coisa está aberta a se estende até a outra, mantendo-se ainda em seu ser mais próprio (cf. HEIDEGGER, 1985, p. 197-198). Em meio a esse jogo topológico, também os mortais refletem-se em sua relação interfacial, constituindo, em conjunto, um mundo cultural próprio.

Portanto, é como *tópos* que a linguagem congrega céu, terra, mortais e deuses — ou seja, *alétheia* e *Ereignis*, espaço e tempo, atuando na “intimidade”⁵⁷ enquanto diferença ou

⁵⁶ A título de observação gramatical, Heidegger joga com os verbos *hören* (ouvir) e *gehören* (pertencer) porque a ambiguidade do termo alemão permite a ele fazer essa relação: *gehört* é, ao mesmo tempo, particípio passado de *hören* (“*ich habe gehört*” pode ser traduzido por “eu ouvi”) e terceira pessoa do verbo *gehören* no presente (“*er gehört*”, “ele pertence”), bem como, também, seu particípio passado (“*ich habe gehört*”, “eu pertenci”, dependendo do contexto). Para Sloterdijk, essa dupla relação entre ouvir e pertencer, que aparece já em *No mesmo barco: ensaio sobre a hiperpolítica* (1993) — obra que demonstra o compromisso de longa data com os textos heideggerianos e que exhibe uma das primeiras conceituações da *sphaira* como “esfera sonora” —, vai fazer parte do que ele chama de “aliança sonosférica” (cf. SLOTERDIJK, 1998) ou “fonotopo” (cf. *id.* 2004), indicando que o espaço sonoro é prévio até mesmo ao espaço visual, e que já ele indica que a pertença a um lugar é idêntica a sua configuração acústica (cf. 4.2). A frase que consta na introdução de nossa dissertação, “à subjetividade real, pertencem [*gehören*] dois ou mais” (*id.* 1998, p. 53, trad. nossa), pode ser, pois, lida por esse prisma.

⁵⁷ Sobre isso, cito Heidegger: “A *intimidade* de mundo e coisa não é mistura. A *intimidade* prevalece somente onde o íntimo, mundo e coisa, puramente se distingue e permanece distinto. No meio de dois, entre mundo e coisa, em seu *inter*, nesse *unter*, prevalece o corte [*Schied*] que os separa e os diferencia. A *intimidade* de mundo e coisa vigora no corte do entre, vigora na inter-seccção [*Unter-schied*]. A palavra inter-seccção foge aqui de seu uso habitual e comum. O termo ‘interseccção’ ou ‘diferença’ [*Unterschied*] não diz nenhuma categoria genérica para várias espécies de distinções. A inter-seccção aqui nomeada é só uma. É única. Por si, a in-

inter-seção (*Unter-schied*) de mundo e coisa (cf. HEIDEGGER, 1985, p. 22), isto é, em seu jogo topológico de unidade, diferença e codependência. Cada acontecimento histórico é, portanto, provido e instituído pela linguagem, *lógos*, a cada etapa da história de manifestação e retração do ser, situando de determinada maneira a cada vez um povo histórico. Linguagem, dessa maneira, mais originariamente do que dizer como fala e expressão, é um dizer monológico da própria linguagem como *lógos*, acontecimento de reunião da quadratura que abre espaço e tempo para o advento de coisa e mundo em sua dinâmica de unidade e diferença, bem como retração e claridade. Daí, a própria noção, agora mais estrita, de “topologia” não designar apenas um “discurso” ou uma “teoria sobre o lugar”, mas, antes, a própria ontologia como “dizer do lugar” (MALPAS, 2006, p. 33, trad. nossa), em que *tópos* e *lógos* se mostram como o mesmo, isto é, como reunião propiciadora de mundo e coisa, ser e entes, em sua unidade e multiplicidade, intimidade e diferença — em outras palavras, “casa do ser”.

Poesia e pensamento não são, nesse sentido, duas figurações expressivas do falar, mas duas possibilidades, próximas e vinculadas, de *habitar o próprio lugar do acontecimento de instituição inauguradora como reunião de mundo e manifestação de coisas que é a linguagem*. Por um lado, a poesia pro-põe ao nomear o sagrado, produzindo-o, dando a ele condições e perfazendo sua atuação linguística como nomeação inaugural do ente ao prover medida ao mundo histórico manifesto no *Ereignis*. Por outro lado, o pensamento de-põe ao dizer o ser da contemporaneidade, dando a ele voz e expondo sua manifestação mesma (cf. HEIDEGGER, 1976a, p. 311-312). O primeiro caso, de forma exemplar, Heidegger vê em Hölderlin, que acena o abandono dos deuses e a salvação em meio ao perigo; o segundo, por outro lado, em Nietzsche, traduzindo na figura de Zaratustra o chamado contemporâneo do ser como *Gestell* na morte de deus e na afirmação do eterno retorno que vigora em tudo. Nomear o sagrado e dizer o ser; pro-por e de-por; edificar e cultivar.

Edificar e cultivar, como outrora mencionado, são, para Heidegger, dois modos de construir, *bauen*, proveniente do antigo alemão, “*buan*”, que originariamente significa habitar (*wohnen*). Habitar poeticamente é, portanto, habitar na edificação poética e no cultivo pensante do ser ausente na manifestação do ente na totalidade e dar lugar para a dinâmica histórica do ser em seu acontecimento vindouro, no prenúncio de outro começo possível para a história

ter-seção mantém em separado o meio em que e pelo qual mundo e coisa são sua unidade na relação com o outro.” (HEIDEGGER, 1985, p. 24, trad. nossa) Interessante observar o uso heideggeriano do termo “intimidade”, que, como afirma Pádua, denota a própria noção de *interpenetração*, como unidade dinâmica que, em sua mescla, mantém diversos os pólos da relação (cf. PÁDUA, 2005, p. 249). Essa vinculação retornará, em Sloterdijk, com o conceito de *perikhóreses*, “interpenetração”, próprio da esfera (cf. 4.2). Portanto, embora não por Sloterdijk, a própria noção de *intimidade*, núcleo do conceito de esfera, carrega *mutatis mutandis* a estrutura que Heidegger já utilizava ao falar de lugar e linguagem.

do ser. Dessa forma, o habitar poético não é exclusividade do poeta, mas é, soterrada pela história, a condição originária do humano, pastor do ser que, como testemunha e guardião, preserva o ser no seu lugar próprio. Esse habitar é o que se perde na história da metafísica, pois se perde o próprio lugar do ser — e, portanto, se perde a casa da linguagem. A perda da casa da linguagem provem da tentativa de perscrutá-la até o íntimo, de exceder seus limites e de reduzi-la a objeto de manipulação e formalização, esvaziando-a de seu suceder próprio ao concebê-la como informação arbitrária, vazia e homogênea (cf. HEIDEGGER, 1989b, p. 25).

Mas, sendo a *Gestell* uma forma de desencobrimento, e sendo ela a forma de desencobrimento por excelência na contemporaneidade, também ela é manifestação da linguagem, no mesmo sentido em que é seu retraimento máximo. Na era da *Gestell*, a linguagem é um depósito de recursos e informações disponíveis a serviço da dinâmica de eterno retorno infundável do niilismo. A linguagem esconde-se como *tópos* e também ela se manifesta “*outopía*” — a “utopia” da linguagem puramente formal, sintaticamente perfeita, universal para toda e qualquer semântica e independente até mesmo da pragmática cultural, linguagem “maquinal” (cf. HEIDEGGER, 1989b, p. 26-27). No limite, a linguagem da *Gestell* não é mais que uma malha de pontos e axiomas homogêneos, nulodimensionais e intercambiáveis, na qual a tradição de um povo se dissolve em criação arbitrária, história manipulável, informação jornalística e biográfica — e, no limite, à linguagem binária sem distinção de um processador de dados. Da linguagem, o que resta de valor é a informação⁵⁸, disponível de forma uniforme por todo o globo e sem diferenças qualitativas — basta que se olhe para um jornal ou portal *online*, em que, por exemplo, notícias de celebridades americanas se misturam, sem diferença, a migrações em massa de refugiados na Europa e a flutuações da bolsa de valores; todos, codificações de dados uniformes, em que “o próprio da linguagem está atrofiado, isto é, reduzido à mera doação de sinais, ao informar.” (HEIDEGGER, 1989b, p. 26, trad. nossa)

A formalização e informatização da linguagem, enquanto tentativas de perscrutar no íntimo e mais profundo da linguagem, em sua estrutura mais primordial, a fim de se utilizar da linguagem como de um instrumento de expressão unívoca, difusão de informação planejada e manipulação da natureza, disponível para uso abusivo e arbitrário, não sucedem no feito de esgotar a linguagem, por escaparem a sua experiência mais própria, situada dentro

⁵⁸ Mais à frente (cf. 3.2), ficará claro que esse é um ponto de discordância de Sloterdijk com relação a Heidegger, e que envolve, fundamentalmente, a posição frente à teoria da informação, ou em outras palavras, à cibernética. Para Sloterdijk, a informação precede a linguagem (e o ser), e não se reduz “à mera doação de sinais”. Essa noção de informação não vai invalidar, por outro lado, todo o diagnóstico heideggeriano sobre a contemporaneidade, já que a associação entre informação, intimidade e imunologia será suficiente para Sloterdijk também problematizar a contemporaneidade como “trivilização do monstruoso” (cf. 3.3). Sobre a importância de categorias cibernéticas para se compreender o projeto sloterdijkiano, cf. 3.2, 3.3, 4.2 e 4.3.

dos limites de seu apelo. Nesse sentido, “também a teoria da informação da linguagem vai, necessariamente, de encontro a um limite.” (HEIDEGGER, 1989b, p. 26, trad. nossa) Na tentativa de levar a linguagem aos limites do claro, e de transpor esses limites, não se faz mais do que obscurecer, permanecendo em seu interior, a própria linguagem no seu sentido mais originário e, portanto, mais fundamental. Como com relação à técnica (cf. *id.* 2000b, p. 54), também do perigo da linguagem surge uma ambiguidade: de um lado, a contínua perda, ao absoluto, da essência da linguagem — e, portanto, da essência do humano, de seu *tópos* — e, de outro, os lampejos de outro começo no torvelinho niilista da *Gestell*, diante da situação abissal do não-lugar que pode evidenciar, no abismo, em lampejos, a assunção de outro começo e a manifestação de uma *Ereignis* primordial (cf. *id.* 1989b, p. 27).

Portanto, o que parece, na contemporaneidade técnica, próximo e familiar é, na verdade, não mais que a própria destituição da proximidade e da familiaridade do lugar. “Todo afastamento está encolhendo, no tempo e no espaço. [...] O homem está superando as longitudes mais afastadas [...] e, no entanto, a supressão apressada de todo distanciamento não lhe traz proximidade.” (HEIDEGGER, 2000b, p. 167, trad. nossa) É o tempo da indigência de que falava Hölderlin e ao qual, para Heidegger, pertence o pensamento de Nietzsche e a poesia de Rilke⁵⁹ (cf. HEIDEGGER, 1977, p. 273-274). É para lidar com essa era de pretensa proximidade que servem os poetas na contemporaneidade: eles se arriscam no aberto (*Offene*), na exterioridade ontológica com relação à construção artificial de mundo da *Gestell* para, lá, constituir uma morada própria, ontológica e autêntica. Ao risco envolvido na exposição às intempéries do aberto do ser, o próprio Rilke evoca o desamparo do poeta, que desalbergado, constitui morada (cf. *ibid.* p. 275-276). Como um poeta em tempo indigente, Rilke é aquele, dentre os poetas ainda metafísicos, que mais fundo vislumbra o abismo e, assim arriscado,

⁵⁹ Rilke se encontra junto a Nietzsche, para Heidegger, porque sua poesia mais pensa sobre seu momento do que poetiza o diametralmente oposto acontecimento grego de assunção do aberto em seu sentido originário — nomeado, por outro lado, na poesia hölderliniana (cf. HEIDEGGER, 1977, p. 254). A situação histórica de Rilke é posterior à criação do *cogito* e da subjetividade, bem como das metafísicas vitalistas da Vontade; por isso, a representação do humano de Rilke é, para Heidegger, como a de Nietzsche, isto é, a representação do ente representador por excelência, como aquele que põe diante de si o mundo e dispõe dele como objeto, instrumento e valor (*ibid.* p. 262). Hölderlin, relativamente contemporâneo a ele, seria, por outro lado, uma exceção, que consegue superar a influência da *Gestell*. Apesar de Rilke sofrer a nostalgia de um aberto perdido, só acessível aos animais (cf. RILKE, 1989, “Oitava elegia”, p. 185), ele tem por esse aberto justamente o negativo do mundo representacional do humano: o aberto é o ilimitado formal que permite a restrição da representação e, ao mesmo tempo, é a totalidade da vontade, que constrange o ente na totalidade a um movimento incessante de vontade por ela mesma (cf. HEIDEGGER, 1977, p. 262) — que, na eisegese heideggeriana de Nietzsche, se tornaria “vontade de vontade”, como modo de ser próprio do fim da metafísica (cf. 1.2).

prepara o resgate para o tempo vindouro, pois a reversão do desamparo ao aberto é também o aprofundamento de sua habitação no aberto, isto é, no lugar (cf. *ibid.* p. 282).⁶⁰

Essa inversão, que aproxima sobremaneira Rilke de Heidegger, é, para esse último, a negação de uma imanente “lógica da consciência”, pensamento calculativo que visa o interior subjetivo de representações e que toma o mundo como cálculo, e a assunção de uma outra, mais imanente, a “lógica do coração”⁶¹ (HEIDEGGER, 1977, p. 282, trad. nossa), inextensa, incalculável e pronta a acolher de modo apropriado o aberto, habitando-o. A essa lógica interior, cordial, que o último verso da *Nona Elegia* prenuncia (“[...] uma existência [*Dasein*] incomensurável / desabrocha-me no coração.” [RILKE, 1989, p. 197]), corresponde o espaço mais interior que o interior da consciência, “espaço interior do coração [*Innenraum des Herzens*]” (HEIDEGGER, 1977, p. 282), que Rilke chama de “espaço interior do mundo [*Weltinnenraum*]” em *Todas as coisas, ou quase, fazem sinais aos nossos sentidos* (cf. RILKE *apud* SLOTERDIJK, 2005, p. 307).⁶² Mais interior que o pretense interior, e, contudo, desse pretense interior, isto é, da supressão de distâncias sem proximidade da *Gestell*, totalmente exterior, o “espaço interior do mundo” é onde, poetiza Rilke, está “o cuidado, e [...] está a casa” (*id.* 2008, p. 212). Na interpretação de Heidegger, é o poeta (como Rilke) aquele que, desamparado, exposto aos lampejos do ser, cria albergue, espaço interior do mundo, e o habita, por retornar à linguagem, único espaço e meio universal, em seu âmbito original, nomeando todos os entes. “Por todos os seres passa o único espaço: espaço interior do mundo.” (*ibid.*) O poeta, o cantor órfico, é aquele que, sem a proteção da técnica moderna, arrisca a linguagem e, por isso, prepara o retorno do ser ao albergar-se nela, cultivando-a e nutrindo-a, sem tentar calculá-la e reduzi-la a instrumento (cf. HEIDEGGER, 1977, p. 286). Por isso, diz Rilke no terceiro dos *Sonetos a Orfeu*: “cantar é existir [*Dasein*]” (RILKE, 1989, p. 25) — ou, para Heidegger, cantar é “aí-ser” (2002, p. 363; 1977, p. 292), *Da-sein*⁶³, constituir e habitar a morada, o templo (*templum*) que é a linguagem (cf. *ibid.* p. 286) donde pode “brilhar [...] o fulgor da divindade.” (*ibid.* p. 249)

⁶⁰ Toda a discussão sobre Rilke aqui exposta e, em parte, retomada no final de 3.3, é adaptada da comunicação oral apresentada no XI Seminário de Pesquisa em Ciências Humanas da UEL, em 2016, e publicado em anais, com o título *Heidegger e Sloterdijk sobre a noção de “espaço interior” em Rilke* (cf. PITTA; WEBER, 2016, p. 874-883). Essa comunicação também foi publicada posteriormente em inglês, com o título *Heidegger and Sloterdijk on the concept of “inner space” in Rilke* (cf. PITTA; WEBER, 2017a, cap. 4), como capítulo do livro *Humanities under different perspectives*.

⁶¹ A título de nota, Heidegger faz alusão aqui à contraposição entre René Descartes e Blaise Pascal, respectivamente.

⁶² Desse poema, vale menção dos cinco versos abaixo, citados por Sloterdijk em *Do capital* (cf. 2005, p. 307), na tradução lusitana de Manuel Resende: “Por todos os seres passa o único espaço: / Espaço interior do mundo. Calmas aves / Em nós perpassam. Oh, como quero crescer, / Fito o lá-fora e em mim cresce a árvore. // Em mim o cuidado, e em mim está a casa.” (RILKE *apud* SLOTERDIJK, 2008, p. 212)

⁶³ Retornaremos à acentuação do *Da-sein* como casa do ser em 2.2.

Assim, o poeta e o pensador são convocados ao pastoreio (*Hirten*) da linguagem, em sua postura de serenidade (*Gelassenheit*)⁶⁴ (cf. HEIDEGGER, 2009), ao pensamento meditativo que deixa ser o ente sem conformá-lo ao arbítrio do sujeito, em oposição direta com o pensamento calculador, representacional, instrumentalizante; em suma, ao habitar poético na linguagem. Esse habitar não é produto do querer humano, mas é um retorno que, como o poeta desamparado de Rilke, os mortais devem trilhar, um retorno à casa primordial da linguagem, um retorno do não-lugar rumo ao lugar e, portanto, à condição propícia para um outro começo da metafísica. A tarefa do pensamento que diz o ser, nesse sentido, é a de preparar, levar a cabo e reconduzir a uma situação que permita o advento do apelo do ser aos poetas, que transmitem a instauração de um mundo histórico pela linguagem. São aqueles que escutam, como clama Heráclito, o chamado do *lógos*, que retoma a revelação originária, essencial, na qual, como destinação primordial da linguagem, já sempre se habita e da qual há muito se esqueceu, de que *hên pánta*, “tudo é um”, tudo se reúne sempre na unidade do mundo e de que a diferença mantém-se na unidade do lugar. É desse espanto que se erige um mundo; dele que se pertence ao “apelo que nos traz à fala” (HEIDEGGER, 2001, p. 190)⁶⁵; dele que se constrói o mundo histórico situado na linguagem; e dele que se convoca o humano ao pastoreio cuidadoso dos limites do sagrado e da ambivalência própria da *alétheia*, na renúncia à expatriação do divino e à tentativa da vontade de controlar e perscrutar o mais íntimo do real, na espera comedida, no abandono ao apelo dos deuses e no aguardo pela nomeação originária da linguagem.

Em síntese, não é, para Heidegger, a subjetividade que conforma a linguagem e, portanto, o lugar, *mas é no interior mesmo da linguagem*, na intimidade de sua casa, no dar-se do

⁶⁴ *Gelassenheit*, “serenidade”, literalmente significa algo como “ser deixado”, sendo *gelassen* o particípio passado do verbo *lassen*, “deixar”, no sentido de permitir repouso a algo, não constringendo-o — como na expressão “*sich treiben lassen*”, que significa algo como “deixar-se ir com a maré”. A opção inglesa por “*release-ment*” (desprendimento, liberação) evoca a faceta de desapego com relação ao mundo e ao pensar técnico da *Gestell*, através de seu correlato, “*to release*”, que significa literalmente “soltar”, “liberar”; no caso das opções portuguesa, espanhola e francesa, “serenidade”, “*serenidad*” e “*sérénité*”, respectivamente, reforça-se o sentido de escuta e espera do termo alemão *Gelassenheit* (cf. ZIMMERMANN in HEIDEGGER, 2009, p. 7-11). Há até o termo “lassidão”, que evoca parte do “ser deixado”, mas que acaba por conotar, na linguagem comum, preguiça ou malemolência, o que não parece ser o caso. Preferimos, em alguns casos, traduzir o termo por “serenidade” ou por “deixar-se” (conforme aparecerá, também, em 4.3, quando Sloterdijk evoca o termo para falar de “deixar-se medicinal”), mas ressaltamos que todos esses sentidos são encontrados, concomitantemente, em *Serenidade* (*ibid.*).

⁶⁵ O termo original, aqui, é “*Zugesprochene*”, forma substantivada do particípio passado de *zusprechen*, de sentido jurídico, que significa “adjudicar”, “conceder posse em razão de...”, “dar a voz à...”. Portanto, no uso comum, *Zugesprochene* significa “abjudicado”, ou seja, aquele a quem é concedido a fala ou a custódia. Na frase de Heidegger, “*wir haben gehört, wenn wir dem Zugesprochenen gehört*” (HEIDEGGER, 2000b, p. 220), é dito que ouvimos (*wir haben gehört*) quando pertencemos (*gehört*) “ao abjudicado” ou “à parte abjudicada” (*dem Zugesprochenen*). A opção de Emmanuel Carneiro Leão (2001) por “apelo que nos traz a fala”, que preservamos, ecoa o apelo jurídico — agora ontológico — que concede voz/lugar (ou seja, posse do poder falar, e aqui a associação entre linguagem e lugar é patente) ao abjudicado — agora, o humano.

mundo junto aos entes, na insistência extática na casa do ser *que habita o humano*, escutando, pertencendo e dialogando com a simplicidade mesma do mundo na unidade de uma medida linguístico-ontológica — ou, simplesmente, topológica. Os mortais se encontram em meio ao apelo sem voz da linguagem, que instaura tempo e espaço na quietude da *Ereignis*. Dentro dos limites desse apelo, não se chega à linguagem como se chega a um ente que, ele mesmo, se vê já, desde sempre, no interior da linguagem, na proximidade da habitação do humano. A linguagem não é ente algum, e dela não se pode afirmar nada sem o risco de chegar às tautologias heideggerianas: a linguagem fala (*die Sprache spricht*), e fala em monólogo (*am Monolog*), cabendo ao humano escutar, sereno, a esse apelo e resguardar o velado do lugar da linguagem, habitando-o poeticamente, mesmo na fuga sem freios do niilismo da técnica.

2. INTERSTÍCIO I: DA ANALÍTICA AO HUMANISMO EM HEIDEGGER

O que é um interstício? O termo vem do latim *interstitium*, “pausa”, “intervalo”, tanto espacial quanto temporal. Seu prefixo indica uma zona de passagem, um *intermezzo*, uma intersecção, um “entre” que, como interlúdio de uma peça cênica, serve como fundo musical de desfecho de uma parte e de passagem para outra. Na linguagem citológica, “interstício” designa o ambiente intercelular que permite a passagem seletiva, através das membranas, entre dois meios intracelulares diferentes. Interstício, portanto: um “meio entre meios”. Essa analogia é própria da tematização sloterdijkiana da esfera, a ser retomada no quarto capítulo, mas também parece adequada a nossa situação presente. Tendo o primeiro capítulo tratado da relação entre linguagem e subjetividade na obra tardia de Heidegger, e estando o quarto reservado à tematização da relação entre lugar e subjetividade na obra recente de Sloterdijk, parece ser necessária a acomodação de interstícios entre esses recortes para que se transite entre as diferentes problemáticas de maneira gradual e seletiva. O último é leitor do primeiro e, apesar de sob muitos aspectos sustentar pontos de vista heideggerianos, é, sobretudo por isso, um forte crítico de sua obra. Sua vantagem é conseguir, a partir do âmbito dos escritos heideggerianos, construir uma crítica que se apropria de muitos de seus conceitos e os transmuta. Se é tentado a dizer inclusive, reconhecendo a influência, que Sloterdijk se apropria de Heidegger *à la Nietzsche*, operando uma contraleitura produtiva de Heidegger a partir do que ele, deliberadamente ou não, ignorara na obra nietzscheana. Afinal, ambos os autores localizam-se em situações históricas diferentes e, por consequência disso, os conceitos sloterdijkianos não podem ser confundidos com os heideggerianos sem mudanças decorrentes do deslocamento de contextos. Além disso, o uso dos conceitos por parte de Sloterdijk (como o uso de “*Dasein*”) acaba muitas vezes diferente do uso feito por Heidegger — de forma análoga àquela com a qual o pensador de Meßkirch se apropria da filosofia de Nietzsche para repensar, de sua situação histórica, o próprio niilismo conceituado pelo pensamento nietzscheano.

É necessário, portanto, remontar à filosofia de Heidegger e reconstituir, ainda que brevemente, certa integridade panorâmica a sua obra, amparada no problema constitutivo do ser, para melhor assentar bases donde reconstituir os argumentos esferológicos de Sloterdijk, em continuidade e ruptura com o pensamento heideggeriano. Sloterdijk se posiciona de forma crítica com relação a todas as fases da obra de Heidegger, reconhecendo diferenças, mas ainda assim concordando que ela responde, através de tortuosos caminhos, a um mesmo problema.

Por conta disso que, conforme abordamos na nossa introdução, nos apropriamos da obra de Heidegger neste trabalho a partir de duas frentes diferentes, de dois planos que se comunicam: o primeiro, do capítulo precedente, concentrado na discussão sobre a linguagem,

em função do problema central da dissertação, e o segundo, a ser desdobrado abaixo, em função das aporias que levaram Sloterdijk a desenvolver sua esferologia, basilar para que possamos articular a problemática de nosso trabalho. Nesse sentido, segue-se, como ficará explícito em 4.1, ponto fulcral de articulação no nosso contexto, um movimento que vai de uma concepção global de lugar (como pensado pelo Heidegger tardio, em sua acepção de casa do ser) a uma concepção local⁶⁶ e íntima (como pensado pela noção de “esfera”), e este segundo capítulo tem, portanto, o propósito de, explicitando diferenças na obra interna de Heidegger, permitir explorar conexões entre os autores a fim de deslocarmos-nos para nossa referência central, nos capítulos 3 e 4.

O período na obra de Heidegger abordado no primeiro capítulo desta dissertação foi marcado pelo que costuma-se chamar de *Kehre*, termo que, tal como *Ereignis* e *Gestell*, é de difícil tradução, tomado por vezes como “viragem”, “viravolta”, “retorno”, e que parece ressoar um termo ambíguo que Hölderlin (2008, p. 92) se utiliza nas análises da relação conflituosa entre Édipo, representando os mortais, e os deuses na tragédia de Sófocles, *Édipo-Rei* (1998, p. 19-99): *Umkehr*⁶⁷, “reversão”, que ao mesmo tempo representa o afastamento com relação ao divino constitutivo da relação conflituosa do mortal para com ele, e o retorno à pátria (*Heimkehr*), à terra *mater* ou ao templo dos deuses (cf. BEAUFRET, 2008, p. 19). Nesse mesmo sentido, a *Kehre* heideggeriana parece simbolizar a viragem rumo à verdade do ser a partir de um vislumbre mais fundo e incisivo no abismo do niilismo dos tempos de indignância, tal como nos versos de *Patmos*: perigo e salvação no mesmo meio. Esse reconhecimento característico da *Kehre* é sintomático: Heidegger parece reconhecer que a analítica do ente que compreende o ser, isto é, o “humano” ou, mais precisamente, o *Dasein* (cf. 2.1), por si só, não poderia dar conta do problema do ser, pois ele é resistente à abordagem direta, explicativa, fenomenológica, fugindo para o reduto abscondido como os deuses do *Pão e vinho* hölderliniano⁶⁸: já é tarde quando chegamos ao recinto, e não é possível clamar pelos deuses — apenas aguardar e resguardar seu retorno. Nesse sentido, a melhor postura passa a ser a de, reco-

⁶⁶ Mais precisamente, uma concepção que põe em simetria as noções de “global” e “local” (cf. SLOTERDIJK, 2005)

⁶⁷ A título de nota, em anotação no exemplar da cabana de *Ser e tempo*, Heidegger assinalara, anos após a publicação da obra, no plano do tratado (§8) em que premedita a seção não publicada da primeira parte, *Tempo e ser*, o que viria a ser projeto de sua obra tardia com, entre outros, o termo *Umkehr*, traduzido por Fausto Castilho como “voltar-se”: “O voltar-se [*Umkehr*] na direção da origem [*Herkunft*].” (HEIDEGGER, 2012, p. 39) O *Umkehr* seria, dessa forma, passo necessário para a realização plena da *Kehre* que, a partir da analítica de *Ser e tempo*, visaria a passagem final do tempo originário ao ser ele mesmo.

⁶⁸ Referência à seção 7 do poema *Pão e vinho*: “Mas, amigo, chegamos muito tarde. Os deuses, de fato, / vivem ainda, mas lá nas alturas, em outro mundo. / Infinita é sua ação ali, e aos Celestes parece / importar pouco a nossa vida, pelo muito que nos poupam. / Pois nem sempre os pode conter um vaso frágil, e só / de raro em raro o homem suporta a plenitude do divino.” (HÖLDERLIN, 1991, p. 169)

nhecendo o mistério que vige como a própria diferença entre ser e ente, aprender a habitar propriamente em meio ao torvelinho niilista, no cultivo poético de uma linguagem inescrutável, grande casa do ser, e na espera historial pelo chamado do ser, rumo a outro começo (cf. CASANOVA, 2012, p. 162, 184-186).

Em outras palavras, a *Kehre* faz com que a obra de Heidegger, no período de transição que começou a tomar forma com mais proeminência em *Contribuições à filosofia: do Ereignis*⁶⁹, além de um retorno do filósofo, no plano metodológico⁷⁰, à questão mesma da diferença ontológica, seja também a volta mesma da questão — mais fundamentalmente e em sua inteireza constitutiva — para o lugar, para o *tópos* no qual o ente mesmo que tem seu ser constantemente em jogo, o humano, habita em cultivo e testemunho da manifestação da quadratura. Isso implica uma compreensão mais aprofundada tanto da situação histórica na qual esse ente, na contemporaneidade operativa da *Gestell*, se encontra, errante e desviado, sob a ausência dos deuses, quanto da proveniência originária do pensamento, entre a própria obra e a tradição metafísica na qual ela se vê amparada.

Mas o retorno deve sempre dar-se de algum lugar, e é a partir desse lugar que esta seção se faz presente. A obra de Heidegger, prévia a *Kehre*, compreende escritos de juventude, como *A doutrina das categorias e da significação em Duns Scotus*, e de maturidade, como *Ontologia, Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo – finitude – solidão* e o conhecido *Ser e tempo*. Ao longo dessas duas fases, ocorreram transformações em seu pensamento, junto ao acúmulo de influências diversas, de Aristóteles e Mestre Eckhart até Edmund Husserl e Wilhelm Dilthey. A questão diretriz de sua investigação, porém, parecia lhe acenar já em seus primeiros contatos com a tese de Franz Brentano acerca das múltiplas significações do ser em Aristóteles (cf. CASANOVA, 2012, p. 17), e ganharia maturidade no período em que *Ser e tempo* se cristalizou, tornando-se polo de ressonância de uma fase de pensamento. Como dito, a questão do ser manteve-se *mutatis mutandis* durante toda a obra heideggeriana, e, por tal motivo, merece ser trazida na contundente germinação feita, sobretudo em *Ser e tempo*, ao largo do período anterior ao da *Kehre*, quando a viravolta ainda não tinha elementos suficientes e nem o solo propício para se suceder — solo esse que a analítica fenomenológica dessa obra veio firmar.

⁶⁹ Como estamos traduzindo os títulos das obras utilizadas do alemão para o português, quando possível, resolvemos manter a coerência com a nossa escolha de não traduzir o termo *Ereignis*, em alternativa à tradução existente brasileira, “*Contribuições à filosofia: do Acontecimento Apropriador*”, de Casanova (cf. HEIDEGGER, 2015).

⁷⁰ Ou, mais fundamentalmente do que na mera metodologia, como aponta Casanova, a *Kehre* “aponta [...] para uma reavaliação por parte de Heidegger dos elementos mesmos que são necessários para pensar as mesmas questões e os mesmos problemas.” (2012, p. 162)

O resgate desse período visa, portanto, manter a coerência da obra, coerência essa que se apresenta não em virtude da construção de um sistema filosófico rígido, o qual está ausente em Heidegger, mas como coerência de problemas e caminhos. Se há “descaminhos” na obra heideggeriana, são em virtude de suas *Holzwege*, de suas veredas quase “rizomáticas” e amiúde sem saídas em meio a floresta de problemas que, já reconhecendo a não possibilidade por princípio de solução final, dada a retração própria do ser que se põe em questão, torcem-se e contorcem-se, vão e retornam, a fim de abrir caminho à manifestação própria da linguagem que, em monólogo, não obedece simplesmente aos arbítrios individuais. São caminhos como a forma mesma do pensamento se dar.

Além disso, para Sloterdijk, o período de *Ser e tempo* é determinante na trajetória de seu projeto esferológico, já que ele entende ser no não dito da obra que se encontra em germe uma nova concepção de espaço e de lugar. É dela que muitas das categorias conceituais (tanto da obra tardia de Heidegger quanto das empreitadas sloterdijkianas) advém, transmutadas em virtude dos deslocamentos imanentes às obras. O texto de *Ser e tempo* e textos do mesmo período também interessam a Sloterdijk porque, escritos em meio ao período da República de Weimar alemã, caracterizam-se como produtos de uma época de desilusão e incerteza. Assim, são textos de um pensador, no sentido heideggeriano do termo: dão eloquente voz a uma situação histórica na qual a morte e as questões fundamentais eram constantemente obscurecidas pelo falatório dos meios de comunicação, da indústria do entretenimento e da efervescência política, em uma corrente de distrações que servia de escape ao abismo niilista que vinha se formando sub-repticiamente há tempos na Europa e que assolava, sobretudo, a Alemanha, imersa em profunda crise política, financeira e institucional.

Por conta disso, este capítulo se estende ao longo de três seções. Na primeira, remontamos em sobrevoo à analítica preparatória, elaborada em *Ser e tempo*, do *Dasein*, ente que pode pôr para si a questão do ser, a partir das discussões mesmas sobre linguagem e espacialidade, em continuidade com a temática final do capítulo anterior, a fim de, a partir delas, resgatar o projeto de busca fenomenológica pelo todo estrutural desse ente, passo necessário, na obra, para a colocação da questão do ser mesma (2.1). Posteriormente, buscamos reconectar as duas fases de Heidegger, compreendendo que, entre elas, há um caminho transitivo de pensamento que, paulatinamente, fermentou os conceitos heideggerianos tardios, efetuando deslocamentos em noções cruciais como “mundo”, “linguagem”, “lugar” e até mesmo “*Dasein*” (2.2). Esse segundo passo se fará necessário, também, para compreender que alguns dos motivos possíveis de quebra com o projeto de *Ser e tempo* também coadunam com as críticas sloterdijkianas a Heidegger, mesmo que, ao cabo da *Kehre*, os dois filósofos acabem por tomar

posturas, acerca de alguns aspectos, completamente distintas (cf. SLOTERDIJK, 2001, p. 183). Por esse motivo, ao final da seção (2.3), se faz necessário remontar à discussão da obra tardia de Heidegger sobre o humanismo, base sobre a qual Sloterdijk opera para dar início a um processo de revisão do próprio conceito de *Dasein*, já muito rearticulado por Heidegger, efetuando, através do autor e contra ele, uma espécie de “virada antropológica” ou “cibernética” no pensamento do ser.

2.1. LINGUAGEM E ESPACIALIDADE NA ANALÍTICA DO *DASEIN*

As discussões acerca da linguagem e espacialidade (e, portanto, acerca da topologia) ainda são incipientes em *Ser e tempo* (cf. HEIDEGGER, 2012), não possuindo, no contexto da obra, papel central algum (cf. MALPAS, 2006; PÁDUA, 2005). Contudo, nelas já se prefiguram conceitos e argumentos que ainda ganhariam maior relevância no período tardio da obra de Heidegger, sobretudo a partir de 1946, quando da escrita de *Carta sobre o humanismo* (cf. 2.3). Por ora, nos é necessário remontar à obra de 1927, fazendo uma síntese sumária de seus principais pontos, e enfatizando, sobretudo, as discussões sobre espacialidade (HEIDEGGER, 2012, §22-24) e linguagem (*ibid.* §34). Nossa preocupação, nesse contexto, não é a de esgotar a obra ou de reduzir o projeto de *Ser e tempo* à síntese que apresentaremos, e muito menos elencar nossa interpretação à regra. Pretendemos, na verdade, enquadrar certo recorte teórico, afim à nossa discussão central, no contexto de nossa dissertação, servindo de aporte à continuidade de nosso segundo capítulo. Por isso, começaremos por dar uma explicação sucinta do projeto, passaremos à discussão da linguagem, dos constituintes existenciais do “aí” (*Da*), da espacialidade, da impropriedade e da propriedade, da angústia como disposição tonal fundamental (*Grundstimmung*) e concluiremos essa seção comentando brevemente sobre a singularização do *Dasein* e sua temporalidade (*Zeitlichkeit*), fechando a panorâmica explanação a qual nos propomos aqui e dando ensejo para o problema da incompletude de *Ser e tempo* (cf. 2.2),

O projeto de *Ser e tempo* se constitui — dada a incompletude da obra, que visava antes a colocação da questão do ser da perspectiva de uma reelaboração da questão do tempo — de uma analítica preparatória do ente mesmo que pode pôr para si mesmo a questão do ser, isto é, do *Dasein*.⁷¹ Desse modo, Heidegger espera conseguir posicionar a questão do ser de forma

⁷¹ Heidegger evita o uso de termos categoriais para esse ente, como “ser humano” ou “*animal rationale*” por considerar que o *Dasein*, “ser-aí” ou “ser-o-aí”, no contexto de *Ser e tempo*, não pode ser compreendido a não ser pelo seu caráter não-categorial de abertura e constante projeção para suas próprias possibilidades (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 12; cf. §9, 10). O *Dasein* não é como uma coisa subsistente fechada; ele “pode ser”, ele *existe*, sendo que a existência — ou *ek-sistência*, para acentuar o prefixo de exterioridade grego —, para

hermeneuticamente imanente e circular, questionando primeiramente o ente para o qual, já em seu comportamento cotidiano mediano e primário, o ser faz sentido. Partindo dessa compreensão hodierna, mais próxima, compreensão na qual o ser mesmo se põe, de início e no mais das vezes, no modo do esquecimento em prol do ente ao qual seus escritos tardios remontarão, o filósofo pretende, por via de uma fenomenologia das interpretações e comportamentos cotidianos com relação aos entes em geral, adentrar gradativamente a estruturas mais originárias e gerais, mais longínquas da compreensão expressa e temática, mas, nem por isso, estranhas ao comportamento cotidiano, pré-ontológico, que se aproximem da questão mesma do ser — primeiramente, do ser do *Dasein* e, depois, do ser ele mesmo.

Assim, Heidegger assume como empreitada metodológica um tipo de investigação hermenêutica gradual, amparada na diferença ontológica mesma como estrutura da obra, partindo do ente para o ser, do ôntico para o ontológico e do existenciário para o existencial⁷², e deles retornando ao ôntico, a fim de dar concretude e completude à investigação. Esse movimento é inerente a toda a obra, na qual Heidegger busca, fenomenologicamente, amparo no ôntico, mais próximo (*am nächsten*)⁷³, para adentrar ao ontológico, mais distante (*am ferns-*

Heidegger, por ser etimologicamente um “lançamento”, “projeção” para fora de si (isto é, para suas possibilidades de ser), não pode confundir-se com a subsistência pela qual determinamos no cotidiano o significado de “existência” (*ibid.* p. 13, 42) e que atribuímos a entes “fechados”, que não compreendem as próprias possibilidades de seu ser, isto é, que não possuem o modo de ser do *Dasein*. Por isso: “*Da-sein*”, “ser-o-aí”, já que ele nada mais é que o seu aí, a sua abertura. É nesse sentido que, muitas vezes quando Heidegger se refere ao *Dasein*, utiliza do termo “existencial” (*Existenzial*) no lugar de “categoria”, tão comum à tradição filosófica — um existencial pressupõe um ente que não possui possibilidades já delimitadas, mas que *é em si um poder-ser*. Levando-se em conta, por conseguinte, a amplitude semântica do conceito, optamos, doravante, por continuar utilizando o termo “*Dasein*”, como já se faz com *Gestell*, *Ereignis* e *Kehre*, em detrimento da variedade de traduções (“existência”, “ser-aí”, “*être-le-là*”, “pre-sença”, “entre-ser”, “Estar”) para manter a riqueza da palavra original e permitir, posteriormente, com a utilização estratégica do hífen, seu uso na investigação da passagem entre as fases do pensamento heideggeriano, uso que altera o próprio coração da noção de *Dasein* e sua relação com o mundo e com o humano (cf. 2.2). A tradução será preservada nas citações que dela se utilizar, sempre com o indicativo entre colchetes do termo original.

⁷² Os termos “*Existenziell*” (existenciário) e “*Existenzial*” (existencial) referem-se a modos de compreensão de fenômenos tais como o *Dasein* que, por não se confundir com outros entes devido ao seu caráter aberto de poder-ser, não admite a esquematização clássica da filosofia em “categorias”, relacionadas a entes não-conformes ao ser do *Dasein*. A diferença entre os termos reside, sobretudo, no fato de que os existenciários referem-se à *situação ôntica* do *Dasein*, que se encontra junto aos entes de início, enquanto modos-de-ser desse ente que tem o caráter de ser aberto a possíveis *modi* diferentes de ser, enquanto que os existenciais designam as *estruturas ontológicas fundamentais* do próprio *Dasein* e que são prévias, como condição de possibilidade, de toda relação do *Dasein* com o ser dos entes em geral (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 61). Para tal, optamos pela tradução de Márcia S.C. Schuback (*in id.* 2008), que mais parece condizer com o original alemão.

⁷³ Interessante perceber, como apontou Franck (1997, p. 26), que a fórmula, salpicada por Heidegger ao longo de todo o *Ser e tempo*, “*zunächst und zumeist*”, “de início e no mais das vezes”, pode também ser compreendida como “no mais próximo e no mais das vezes” (*ibid.* trad. nossa), acentuando a conotação espacial do termo *Nähe*, “proximidade”, contido em *zunächst*, conforme aponta Heidegger ele mesmo (HEIDEGGER, 2012, p. 102). Heidegger utiliza dessa fórmula quando se refere ao caráter ôntico e concreto da situação factual cotidiana do *Dasein*, e que possui relação com sua espacialidade — e, sobretudo, com o caráter ambiental (*Umhafte*) do mundo ambiente (*Umwelt*) da ocupação cotidiana. Partir do onticamente próximo para o ontologicamente distante (e mais primordial) já prediz, por um lado, a condição de dependência hierárquica da espacialidade com relação à temporalidade (atrelada ao ontológico) — condição essa a ser exposta no 2.2 — e, por

ten), por via do pré-ontológico (*vorontologisch*), familiar (*nicht fremd*, “não estranho”) na relação cotidiana do *Dasein* com os entes, a fim de, em seguida, tendo esclarecido as estruturas ontológico-existenciais, retornar ao ôntico, levando adiante a investigação e recomeçando o ciclo (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 16).

Esse movimento argumentativo visa, portanto, destacar a estrutura ôntico-ontológica do *Dasein* em sua totalidade, para, ao explicitar sua temporalidade extática mais própria em sua unidade constitutiva, abrir caminho rumo ao objetivo não concluso da obra: o de possibilitar, com a temporalidade do *Dasein* (*Zeitlichkeit*), a recolocação da questão do ser a partir do horizonte da temporalidade originária do ser ele mesmo (*Temporalität*). Essa seção, portanto, visa, ao mesmo tempo, pôr em síntese esse movimento interno da parte concretizada da obra, permitindo sua visão panorâmica, e abordar as questões da espacialidade e da linguagem no contexto específico dessa obra, a fim de, posteriormente, retomar a discussão sobre a espacialidade do *Dasein* e sua redutibilidade à estrutura ontológica de temporalidade extática (cf. 4.1).

A analítica proposta por Heidegger, por se valer de seu estado cotidiano ôntico, mais próximo, como ponto de partida, não pode se dar na pressuposição já ontológica do ser do *Dasein* como sujeito, no sentido cartesiano: uma substância (*res*) que afirma a si mesma enquanto condição ontológica da realidade, ou representação subjetiva a partir de uma suspensão do mundo que tem por fundamento o pensamento puro (*cogito*). O ontológico é, justamente, o que é visado pelo filósofo alemão, devendo ser buscado em depuração do ôntico, assentado sobre sentidos ontológicos já pressupostos e, por isso, não esclarecidos. Sendo assim, tal pressuposição do sujeito desatado de mundo é, para Heidegger, posta de lado, e é necessário partir da própria condição já imposta ao *Dasein* no ponto de partida de sua investigação: o *ser-no-mundo*, expressão conceitual que “já anuncia em sua cunhagem que com ela é referido um fenômeno *unitário*” (HEIDEGGER, 2012, p. 53, trad. nossa). Deve-se, portanto, ter como pano de fundo da analítica do *Dasein* sempre a relação primordial entre “ser-em” (*In-sein*), “mundo” (*Welt*) e o ente ao qual os dois se referem (o “si-mesmo”, *Selbst*), relação que caracteriza o próprio modo de ser do *Dasein* (*ibid.* p. 53-54) e que, para Heidegger, é menos uma relação de localização espacial extensiva, aos moldes da geometria cartesiana, do que de habitação e cuidado (*ibid.* p. 54) — de modo análogo e precursor ao que se vê, nos escritos tardios, com relação à discussão da linguagem como *tópos* (cf. 1.2).

outro, a própria maneira como a linguagem de Heidegger, já desde *Ser e tempo*, acentua, ainda que contra seus propósitos (cf. *ibid.* §70, p. 369; FRANCK, 1997), a espacialidade.

Para quem, porém, adentra a obra de Heidegger a partir desses textos tardios, é estranha a maneira como a linguagem, que, de início, poderia suspeitar-se ter relação intrínseca com o ser-em, como na relação tardia entre *lógos* e *tópos*, surge no contexto de *Ser e tempo*, próximo ao final da seção I (cf. HEIDEGGER, 2012, §33), resumida em sua função apofântica e derivativa, eminentemente proposicional. Essa linguagem proposicional, na fase tardia, assumirá a faceta metafísica da linguagem enquanto cálculo e informação, derivativa da condição primordial da linguagem como abertura ontológica originária, habitacional ou topológica.

Contudo, em *Ser e tempo*, linguagem não é mais que enunciação (*Aussage*). Tal como na obra tardia, ela também é uma mostraçãõ (*Aufzeigung*) do ente, mas apenas de maneira específica e restritiva, como “mostraçãõ definidora e compartilhante [*mitteilend bestimmende Aufzeigung*]” (HEIDEGGER, 2012. p. 156, trad. nossa). Disso, se retira que: (i) a linguagem é mostraçãõ, descobre o ente a partir de si mesmo (cf. *ibid.* p. 154); (ii) é predicacãõ (*Prädikation*), nos moldes da teoria aristotélica, em que se reduz a mostraçãõ do ente a uma característica definida (*bestimmt*) no predicado dentre outras e, como tal, determina o ente na expressãõ, recuando, assim, um passo a mais de sua manifestaçãõ e encurtando-a a determinada característica do ente (cf. *ibid.* p. 155); (iii) é compartilhamento⁷⁴ (*Mitteilung*), ou seja, expressãõ do ente, já determinado na predicacãõ, dentro de um contexto intersubjetivo, no qual algumas determinações do ente sãõ cristalizadas em prejuízo de sua manifestaçãõ singular (cf. *ibid.*): fala-se do ente “como tal e tal”, de determinada forma, e o que se tem é o conceito partilhado e nivelado de um sujeito predicativo expresso no juízo, e não mais a manifestaçãõ do ente em sua singularidade e por si mesmo.

Tomemos o exemplo do martelo, caro a Heidegger ao longo de *Ser e tempo*. Diz-se “o martelo é pesado”. O ente que se mostra (i) é o martelo como martelo, em seu contexto da oficina e em sua funçãõ de martelar. Na predicacãõ (ii), exhibe-se o martelo *como* pesado, especificado em determinada qualidade que, não obstante, dirime a visãõ àquele aspecto específico. Já não se martela, nem se exhibe o martelo na fala; se fala do “pesado” do martelo. Na partilha da expressãõ (iii), se nivela, ao nível do mero compartilhar (*mitteilen*), o martelo a um conceito partilhado de martelo, bem como seu peso, baseado em métricas intersubjetivamente aceitas: não é necessário segurar o martelo na mão, mas basta ter-se com a opiniãõ ou a in-

⁷⁴ O termo também pode ser traduzido pelas palavras “comunicação” e “informação”, e o uso do termo nesse contexto em específico deve também ressoar algo dessa ordem. Já em 27, portanto, “informação” (que também pode ser dita no alemão pelo termo “*Information*”) é pensada por Heidegger em relação à planificação da linguagem — algo ao que Sloterdijk contrapor-se-á a partir da maciça influência da cibernética em sua obra (cf. 3.2).

formação sobre o peso “de um” martelo, partilhada intersubjetivamente a partir de um campo comum de significações, isto é, de um mundo em comum de informações, que independe de que se tenha um ente “à mão” (*zuhandene*), pronto para ser utilizado e apreciado em sua utilizabilidade. O martelo, nesse sentido, aparece apenas como um ente “diante da mão” (*vorhandene*), meramente disponível, subsistente.⁷⁵

Nota-se, logo, que há uma tensão semelhante com aquela exibida em von Humboldt. A linguagem é senhora do humano? O humano domina a linguagem? Qual é mais preponderante, *êrgon* ou *enérgia*? A linguagem apofântica de *Ser e tempo*, constituída sempre no intercruzamento da mostraçãõ com a predicacãõ e o compartilhamento, já se mostra como expressãõ constituinte de uma cadeia sedimentada de significacãõs, mas não como o fundamento mesmo dessas significacãõs que, nos escritos tardios, se torna mostraçãõ primeira do ente na totalidade, prévia à predicacãõ e ao compartilhamento — como casa do ser que se constitui sem que os responsáveis por sua concepçãõ sejam alguns sujeitos singulares, monólogo amplificado pelos mortais, na escuta e no cultivo. Deve-se ter em conta, na discussãõ do §33 de *Ser e tempo*, que a linguagem, antes, ampara-se já num mundo constituído de sentidos sedimentados que, por sua vez, sustentam-se sobre uma interpretaçãõ prévia, pré-teórica e antepredicativa, constituída na lida pragmática e ôntica do *Dasein* com o ente no contexto que o envolve (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 157).

À linguagem apofântica, nivelada na comunicaçãõ e no afastamento teórico da predicacãõ, antecede uma dimensãõ hermenêutica, existencial, amparada na lida do *Dasein* com o mundo à sua volta (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 158). Sendo assim, a linguagem é apenas expressãõ do que Heidegger chama de “discurso” (*Rede*), e que figura no parágrafo seguinte (cf. *ibid.* §34). O discurso é uma estrutura existencial do *Dasein* que, como condiçãõ de possibilidade, possibilita a fala da linguagem sem ser, ainda, linguagem. Ele possibilita, ainda mais originariamente, a própria escuta (*Hören*) e o próprio calar-se perante algo, condiçãõs de que se possa falar de algo (cf. *ibid.* p. 163-164) — já que, para falar, é preciso *compreender* e *pertencer* (*gehören*) ao que se fala. Por isso, antes, “o discurso é a articulaçãõ significacional da compreensibilidade situada [*befindlichen Verständlichkeit*]” (*ibid.* p. 162, trad. nossa) desse ente. Envolve, portanto, a ligaçãõ prévia de outros dois existenciais importantes para compre-

⁷⁵ Discussãõ referente aos conceitos de “utilizabilidade” ou “ser-à-mãõ” (*Zuhandenheit*) e “subsistência”, “disponibilidade”, “ser-diante-da-mãõ” ou “ser-ao-alcance-da-mãõ” (*Vorhandenheit*). O primeiro teria precedência ontológica, sendo o segundo, derivado a partir da planificaçãõ impessoal do cotidiano. Essa distinçãõ ilustra também os conceitos, em 3.3, de “exclusãõ corporal”, e em 4.2, de “quirotopo”.

ensão do projeto de *Ser e tempo*, já aludidos nesta dissertação: compreensão (*Verstehen*) e situadidade (*Befindlichkeit*)⁷⁶ (cf. *ibid.* p. 133).

Por compreensão, no contexto de *Ser e tempo*, entende-se a projeção de possibilidades a partir do horizonte de sentido factual no qual o *Dasein*, como ser-no-mundo, já se vê lançado de início. Portanto, a compreensão tem a ver com a existência (*Existentia*), em seu mais próprio etimológico — uma “ek-sistência”, um “lançar-se para fora”, rumo ao horizonte de possibilidades. É ela que caracteriza o *Dasein* como transcendência.⁷⁷ Ela não se resume ao entendimento teórico de entes isolados, mas ao próprio comportamento pré-teórico com relação ao ser dos entes em geral, já que tidos a partir da totalidade que os dá sentido. Em outras palavras, os entes ganham sentido a partir do projetar-se compreensivo do *Dasein* sobre o horizonte semântico-ontológico mesmo em que os entes podem ser, horizonte esse que abre um leque de possibilidades de ser e permite a lida junto aos entes do *Dasein* (cf. CASANOVA, 2012, p. 112-115).

Já por situadidade, entende-se o próprio estar aberto, de maneira determinada, ao mundo pelo *Dasein*, tendo em vista que, de início, esse ente já é um ser-no-mundo, lançado sobre camadas sedimentadas de sentido ao longo da história — ao que Heidegger lança mão do termo “facticidade” (*Faktizität*). Heidegger compreende, assim, que o *Dasein* encontra-se sempre, de maneira determinada, situado em meio ao ente na totalidade, e que sua situação já configura por si só o modo como os entes vêm de encontro, tingindo o mundo, a cada vez, de determinada tonalidade. Por isso, à situadidade ontológica, primária, enquanto abertura do *Dasein*, corresponde sempre onticamente uma disposição tonal (*Stimmung*)⁷⁸ específica ou,

⁷⁶ Aqui, usamos uma alternativa à tradução de Castilho, também válida, por “entender” (*Verstehen*) e “encontrar-se” (*Befindlichkeit*), por compreendermos que nossas opções permitem apreender os existenciais heideggerianos em seu sentido ambiental, importante à nossa empreitada: a compreensão como uma projeção pré-teórica de possibilidades a partir da lida com o ente no conjunto (isto é, na “com-preensão”, na reunião da unidade topológica) de sua região ocupacional (o martelo na oficina, p.ex.), e a situadidade (cf. 1.1) como ser-situado, e por isso aberto de maneira sempre já determinada, do *Dasein* em meio ao ente na totalidade. Algumas vezes, esse termo poderá vir relacionado à opção castilhiana ou a outras opções de tradução comumente aceitas, mas sempre com referência ao original.

⁷⁷ O sentido do termo “transcendência” aqui difere com relação ao sentido comum das doutrinas de transcendência dualista inspirados em Platão: não há movimento para fora do mundo em Heidegger; o movimento mesmo do *Dasein*, que adianta-se com relação a si mesmo, é um movimento de transcendência *de si* — do presente, da queda — *rumo ao horizonte do mundo como tal* — e, com isso, do si-mesmo como a abertura ela mesma: o *Dasein*, antes de tudo, perpassa o ente em direção à abertura mesma e, daí, “retorna” ao ente na totalidade, ao qual é conferido sentido. A noção de transcendência heideggeriana, portanto, busca amparo na *noção de transcendental kantiana*, enquanto condição de possibilidade, “fundamento formal da experiência” (MALPAS, 2006, p. 167, trad. nossa). A abertura do *Dasein* é o próprio transcendental por excelência, condição de possibilidade do ente na totalidade em seu ser.

⁷⁸ O termo alemão *Stimmung* possui uma vasta polissemia que dificulta a tradução direta para o português. Castilho (2012) o traduz por “estado-de-ânimo”, Casanova (2012, p. 108), por “tonalidade afetiva” e Inwood (1999, p. 130) o traduz por “*mood*”, “humor”, que de certa forma aproxima-se do latim *modus*, “modo”, “maneira”, termo que possui relação, na lógica formal, com a noção de possibilidade, mas que também tem resso-

em linguagem mais cotidiana, um “estado de ânimo” que abarca, como uma atmosfera “afetiva”, um todo que se dispõe de tal e tal maneira. O *Dasein*, nesse sentido, sempre já situa-se disposto de tal e tal modo, afinado em tal e tal tom (cf. CASANOVA, 2012, p. 107-110).

Compreensão e situadidade, portanto, se complementam mutuamente como existenciais: não se compreende o ente a partir de uma totalidade se, antes, já não se estiver situado em meio a ela, de determinado modo, e o situar-se sempre se vê direcionado e adiantado (ou seja, projetado) com relação a si mesmo para o horizonte de possibilidade. O discurso é, nesse sentido, o ponto fulcral de articulação semântica e hermenêutica da compreensibilidade situada (ou da situadidade compreensiva), tão fundamental quanto ela na relação de ser-no-mundo. Situado na facticidade, projetado às possibilidades, o *Dasein* sempre tem já, ao redor, sentidos sedimentados em uma totalidade de entes semanticamente interconectados. O martelo, por exemplo, não é nada sem a oficina, que o mantém posicionado como parte funcional de um todo. É na articulação dessa “semântica do mundo”, previamente compreendida e interpretada, que o discurso tem seu lugar, anterior ainda à predicação linguística como mostraçãõ comunicativa e definidora desse discurso (cf. CASANOVA, 2012, p. 115-118).

Como tal, esta complementariedade entre compreensão, situadidade e discurso constitui, como componentes existenciais da abertura mesma do *Dasein* ao mundo, o caráter de ocupação (*Besorge*) do *Dasein*, maneira pela qual, de início e no mais das vezes, ele se comporta no mundo. Portanto, antes dos entes aparecerem isolados, como objetos teóricos, representações e coisas meramente subsistentes, “ao alcance da mão” (*vorhandene*), o *Dasein* se ocupa deles como de instrumentos de uma oficina, utilizáveis ou entes “à mão” (*zuhandene*). Mais uma vez, o exemplo do martelo ecoa: ele não tem seu ser a partir de seu formato, de sua configuração geométrica, de suas cores e materiais, ou mesmo dos conceitos, opiniões ou propagandas disseminadas sobre ele. Pelo contrário, ele tem seu ser pelo próprio martelar,

nâncias musicais, como na transposição modal utilizada por músicos de jazz. Preferimos traduzir o termo pelo composto “disposição tonal” para conservar, na “disposição”, a vinculação topológica com a situadidade (*Be-findlichkeit*) enquanto sua condição ontológica, sendo a disposição a concretização ôntica da abertura, em que o todo do ente se dispõe de maneira determinada (*be-stimmt*); e para deixar transparecer, também, por “tonal”, o caráter vocálico do *Stimmung* alemão, que Giorgio Agamben (2008, p. 70) aponta na compreensão de Novallis de *Stimmung* como “acústica da alma”, proveniente de sua derivação etimológica do termo *Stimme*, “voz”, e de sua consonância com a deusa grega *Harmonia*. Isso faz com que o conceito possa ter uso no âmbito musical, como “afinação” (relativa também ao tom como base de determinado campo harmônico), e nas artes plásticas, como “ambiência”, “atmosfera”, em relação a seu sentido de tonalidade de cor (cf. INWOOD, 1999, p. 130). A disposição tonal, portanto, explica-se como uma “tonalidade afetiva”, embora não meramente psicológica, que caracteriza a própria abertura do *Dasein* no modo em que se encontra, de início, em imersão no mundo, e que tinge os entes, em sua conjunção no mundo, de (ou os afina em) determinada tonalidade (cf. *ibid.* p. 31), como ocorre, para usar uma metáfora visual, na alteração de todo o esquema de cores de uma composição no uso de filtros em frente à objetiva de uma câmera fotográfica — ou, mesmo, na abertura do diafragma de uma objetiva, que muda a disposição da luz e dos objetos em virtude da alteração simultânea na profundidade focal.

ocupando antes de tudo uma função na totalidade da oficina, na totalidade da construção de um edifício etc.

É como um ente ocupado que o *Dasein* tem, antes, sua espacialidade, e de uma forma diversa daquela normalmente apreendida pelo termo: a noção de ser-*em* ou de *habitar* à qual se vê vinculada a análise da espacialidade e do mundo ambiente se difere da noção extensional e vulgar de ser-*dentro-de*, característica da objetividade cartesiana, que enquadra os objetos em uma malha indiferenciada de pontos formais, passível de cálculo. “Ser espacial” em sentido assinalado é algo que, para o autor, pertence só ao *Dasein* e que se difere do “ser espacial” comum da lógica do recipiente. Ou seja, ser-*em* não é o estar contido de um ente subsistente (*Vorhanden*) em outro ente subsistente de maior extensão geométrica, mas é, na verdade, habitar um horizonte de sentido aberto no qual o ente “faz sentido” para o *Dasein*, vem ao seu encontro, tem com ele uma proximidade e uma familiaridade própria e concerne a ele no seu trato ôntico. Ser *no* mundo é, portanto, sempre habitá-lo, e não “ser-contido” dentro dele, como a água *no* copo (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 54). Nesse sentido, a espacialidade habitacional do *Dasein* muito se assemelha à espacialidade do lugar nos escritos tardios, apesar de ainda não possuir o caráter poético próprio da quadratura, restringindo-se ao caráter pragmático relativo ao *Dasein* em seu contexto de ocupação.

Com essa outra noção de habitar, se compreende porque o modo de ser cotidiano do ente em geral no trato de ocupação do *Dasein*, isto é, o utilizável, é posto em um contexto no qual ele se abre juntamente com toda uma região (*Gegend*) e em um lugar posicional (*Platz*)⁷⁹ determinado, relevante de determinada forma no contexto da região (cf. HEIDEGGER, 2012, §22). O *Dasein* se orienta em meio à oficina e pode utilizar instrumentos como o martelo da forma apropriada porque ele fundamentalmente se orienta em um contexto aberto de *familiaridade*. O mundo ambiente, que mais próximo se abre ao *Dasein* no cotidiano determinado a cada ocasião, é o mundo da familiaridade discreta na qual o *Dasein* está imerso no cotidiano, e que só se torna explícito com a irrupção da surpresa (*Auffallen*): quando o martelo não funciona, a oficina toda se evidencia para o *Dasein* que precisa assentar um prego e precisa de um instrumento substituto. Se não há mais martelos na oficina, é o caminho à marcenaria que se abre. O elemento estranho faz com que, diante da necessidade de reposição do martelo no exterior da oficina, por exemplo, a exterioridade irrompa sobre o interior e a espacialidade da região se evidencie como tal, remetendo para o próprio caráter espacial do *Dasein*.

⁷⁹ Optamos, doravante, por traduzir *Platz* por “lugar posicional”, para salientarmos sua conotação instrumental e diferenciar o termo *Platz* do termo *Ort*, tendo em vista que ambos são traduzidos comumente por “lugar” ou “local” — mas apenas o último tem, no nosso contexto, relevância ontológica, não se resumindo a e precedendo a noção de lugar enquanto posição (cf. cap. 1).

A questão da espacialidade do *Dasein*, da qual se ocupam os parágrafos 23-24 de *Ser e tempo*, deve pressupor, primeiro, essa investigação a respeito da espacialidade própria do ente utilizável. Aqui, também o todo dispõe as partes antes de tudo, dando-as sentido. Esse tipo de espacialidade, contudo, ainda que afastada já da mera extensionalidade pontual da geometria, que planifica os lugares do espaço em pontos sem dimensão e concretude, homogêneos, baseia-se na noção de posição (cf. *ibid.* p. 102), não podendo se confundir com a espacialidade do *Dasein* mesmo. Essa, que Malpas designa como “espacialidade existencial”, é a que, antes, abre os campos regionais em que se torna possível o uso dos entes, e que designa propriamente o caráter habitacional do *Dasein*.

Assim, a análise da espacialidade existencial ganha precedência frente à análise da espacialidade do utilizável (cf. HEIDEGGER, 2012, §23). Essa abertura existencial dos campos regionais pelo *Dasein* se dá por sua “*tendência essencial para a proximidade [Nähe]*” (HEIDEGGER, 2012, p. 105, trad. nossa), característica de seu caráter de existente, projeto situado, ou, em termos espaciais, de “des-afastamento” (*Ent-fernung*)⁸⁰: aqui, a compreensão situada adquire sentido de aproximação do ente com o qual o *Dasein* se ocupa e que, dessa forma, o concerne, destacando-o de um fundo e, assim, “qualificando-o” — e, nesse sentido, justifica-se a constante insistência do filósofo alemão em dizer que o ente “vem de encontro” ao *Dasein*.⁸¹ Aqui, cabe o exemplo dos óculos, que Heidegger também utiliza nesse parágrafo (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 107): apesar de “colados” sobre os olhos, os “instrumentos para o ver” (*Zeug zum Sehen*) estão afastados em comparação às letras sobre o livro ou, mais ainda,

⁸⁰ Estratégia gramatical semelhante, esta, daquela que Heidegger utiliza para falar de “des-encobrimento” (*Unverborgenheit*): o des-afastamento (*Ent-fernung*) não é uma simples aproximação geométrica, pois, dado seu caráter “ativo e transitivo” (HEIDEGGER, 2012, p. 105, trad. nossa), está em relação de dependência mútua da distância (*Entfernung, Abstand* — ambos, substantivos que indicam, no alemão hodierno, basicamente o mesmo), em seu sentido ontológico. Aqui, é importante lembrar do estado simultaneamente próximo onticamente e distante ontologicamente do *Dasein* ele mesmo em sua relação com seu ser. Nesse sentido, o *Dasein*, em sua tendência essencial à proximidade, faz a cada vez “desaparecer o afastado [*Ferne*]” (*ibid.* trad. nossa), tendo já de pronto (*zunächst*) o ente em proximidade (*Nähe*) ôntica, ao passo que descobre a lonjura (*Entferntheit*) e, com isso, tem o ser do ente ontologicamente retraído, afastado (*Ferne*), mantendo a presença desse afastamento no fundo da figura do ente que vem de encontro para a ocupação. A semelhança com o des-encobrimento, em sua dialética tensa entre desvelamento do ente e velamento do mundo, não é mera coincidência.

⁸¹ É a ocupação do *Dasein* que decide o que está perto e longe, o que é facilmente acessível e o que não é, o que é ou não relevante primeiramente no mundo ambiente. Assim, os entes que se mostram no mundo ambiente têm seus locais definidos e orientados pelo trato ocupacional, que os desafasta e os direciona — inclusive, dentre os entes, o próprio *Dasein*, que “entende seu aqui [*Hier*] a partir do lá [*Dort*] do mundo ambiente [*Umwelt*]” (HEIDEGGER, 2012, p. 107, trad. nossa). No contexto da análise da espacialidade, portanto, ser-no-mundo é, acima de tudo, se pudermos tomar a liberdade, “ser em um mundo ambiente [*Sein in einer Umwelt*]” — e aqui, veremos, há um ponto de apoio que conecta a obra de 27 à *Ontologia*, de 23, no qual a expressão usada por Heidegger ainda é “ser em um mundo [*Sein in einer Welt*]” (*id.* 1988, p. 79, grifo nosso), com o artigo indefinido no lugar do definido, dando ensejo à esferologia sloterdijkiana.

ao sentido do texto que se lê. São esses últimos, e não os óculos, que vêm de encontro ao *Dasein*, ou seja, que são des-afastados pelo emprego espacial do *Dasein*.

Como situado, o *Dasein* também possui a cada vez determinado direcionamento (*Ausrichtung*), dado de antemão de acordo com a região aberta pela ocupação (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 108). Diante da oficina, por exemplo, ele direciona-se ou orienta-se ao martelo, des-afastando-o em relação ao todo da mesa de obras e dos demais instrumentos; ou, com os óculos sobre a face e o livro adiante, o olhar é direcionado de maneira específica sobre tais e tais linhas, de acordo com o movimento mesmo da leitura.

O mundo do *Dasein*, dessa perspectiva, nunca é uma malha indiferenciada de pontos, mas, de início e no mais das vezes, é um mundo qualitativo e, portanto, suprime algumas distâncias e aumenta outras, em vista da ocupação enquanto des-afastamento direcionado, que dispõe os lugares posicionais (*Plätze*) próprios dos entes na malha de trato de determinada região (*Gegend*) aberta. Assim, o mundo ambiente (*Umwelt*) é sempre, e a cada vez, aberto pelo *Dasein*, que, sendo ele mesmo espacial, no sentido assinalado descrito, dá ou “arruma espaço” (*einräumt*)⁸² de antemão, projetando, a partir de um movimento de transcendência até o horizonte factual, seu campo existencial de possibilidades sobre os entes.

Essa projeção existencial, própria de toda a dinâmica do ser-no-mundo e que assinala o próprio caráter de transcendência do *Dasein*, acena para o horizonte da temporalidade originária que surge, em *Ser e tempo*, como horizonte da questão mesma do ser: o *Dasein* é existente e, portanto, projeta-se, como poder-ser, sempre a possibilidades futuras antes de tudo. Mesmo a espacialidade, nesse contexto, é devedora da temporalidade do *Dasein*: o habitar enquanto des-afastar direcionado é, antes, uma projeção temporal para o futuro, para a possibilidade, como antecipação do *Dasein* frente ao seu caráter de ser jogado (*Geworfenheit*) no mundo (cf. HEIDEGGER, 2012, §70, p. 369). Se a analítica existencial busca, para que se possa alcançar a questão do ser de forma apropriada, concatenar o todo estrutural do *Dasein*, deve antes alçar, adentrando por meio de sua cotidianidade, à sua forma de temporalidade

⁸² *Einräumen* também é um termo, em alemão, para o ato de *arrumar* (um quarto p.ex.). Nas obras de Heidegger e Sloterdijk, assume um duplo sentido: *einräumen* como “dar”, “conceder”, “possibilitar” espaço e também como “arranjar”, “organizar”, “dar sentido” ao espaço. Por isso, optamos já por traduzir a expressão por “arrumar espaço”, evocando a polissemia do verbo “arrumar” (“conceder”, como na frase coloquial: “eu ‘arrumo’ um quarto para você”, e “organizar”, como na frase “ele arruma seu quarto”), salvo quando outra tradução for necessária. Dentro da perspectiva sloterdijkiana, o conceito, que também está no centro das noções de “habitar” e “construir”, assumirá traços da cibernética (cf. 3.2; 3.3; 4.2): “arrumar” como organizar, dar ordem a partir do ruído, informar (sobre “ordem-da-desordem” [*order-from-order*] e “ordem-do-ruído” [*order-from-noise*]), integrantes da discussão entre a física quântica, a teoria dos sistemas e a cibernética, cf. GÜNTHER, 2004).

mais originária, pautada no constante estado de existência do *Dasein* enquanto seu próprio poder-ser.

São essas duas dimensões — a cotidiana e a originária — que completam o todo estrutural necessário para, então, recolocar a questão do ser sobre solo seguro. A essas duas dimensões, Heidegger dá o nome de *impropriedade* (*Uneigentlichkeit*) e *propriedade* (*Eigentlichkeit*), respectivamente (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 233). Elas assinalam nos próprios termos a questão relativa a apropriação, pelo *Dasein*, de suas próprias possibilidades. Sendo jogado no mundo de início e no mais das vezes, o *Dasein* está, cotidianamente, em estado de queda (*Verfallen*)⁸³ na facticidade sedimentada. Assim, ele escapa, ou melhor, foge de si mesmo, velando sua condição originária de existente, e deixa de assumir suas possibilidades no mundo como suas, perdendo o seu si-mesmo, enquanto poder-ser mais próprio, para o “outro”, para o falatório (*Gerede*) majoritário do sujeito impessoal (*das Man*) (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 185).⁸⁴

O *Dasein* se perde nesse “grande Outro” que é o impessoal — e que, no fim, não é ninguém em particular — porque possui, como ser-no-mundo, além da ocupação com os entes, a preocupação (*Fürsorge*) com outros *Dasein* e, com isso, o caráter existencial do ser-em como ser-com (*Mitsein*) com os outros (*mit Andere*): junto aos entes, enquanto utilizáveis ou, de forma derivativa, subsistentes, também vêm de encontro ao *Dasein* outros entes do caráter de *Dasein* e, por isso, *Dasein-com* (*Mitdasein*); esses outros, por sua vez, partilham do mesmo mundo sedimentado, do mesmo mundo-com (*Mitwelt*) (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 118), e, em conjunto, o ser-com e os *Dasein-com* se mesclam no mesmo discurso indiferenciado do impessoal, sedimentado em linguagem apofântica, definidora e comunicante, próprio da “esfera” pública (*Öffentlichkeit*) niveladora, no qual, então, o si-mesmo (*Selbst*), de início e no mais das vezes, se perde e se tem como o próprio impessoal (cf. *ibid.* p. 129). É nesse estado

⁸³ Inwood (2002) aponta que a noção de “queda” ou “decadência” (*Verfallen*) em Heidegger, apesar de sua conotação vulgar de “deterioração”, tem sentido extramoral, “nada tendo em comum com a acepção cristã da queda da graça” (*ibid.* p. 31). O *Dasein* não cai de algum lugar: ele é essencialmente em queda, na fuga de seu si-mesmo próprio enquanto puro poder-ser, possibilidade e projeção, fuga essa que não é fruto de uma deliberação e de uma vontade, mas do próprio caráter de ser lançado sempre no mundo da ocupação, em um mundo de sentidos já sedimentados, que o arrasta constantemente, em vista de sua abertura constituinte e de suas possibilidades factuais, mundanas (*ibid.* p. 32). Essa fuga é decorrente justamente de seu estado de ser-no-mundo, que implica na sua proximidade ôntica com o próprio ser na lida cotidiana com os entes que vem ao encontro dele no interior do mundo (compreensão vaga, antepredicativa) em conjunto com seu distanciamento ontológico com relação à sua questionabilidade, isto é, à questão do sentido do ser e de seu ser como poder-ser (e, por isso, esquecimento mesmo da questão, de início e no mais das vezes). Sloterdijk, contudo, discordará em parte disso, atribuindo à dinâmica de queda e *Kehre* à influência da doutrina de Agostinho (cf. SLOTERDIJK, 2001).

⁸⁴ Em 4.1, trataremos com mais ênfase a discussão do impessoal, tendo em vista que é a partir do parágrafo em que essa noção aparece que, segundo Sloterdijk, Heidegger perdeu de vista o fio condutor da espacialidade (cf. SLOTERDIJK, 1998, p. 343).

que vigora a linguagem meramente comunicadora, que dissemina informação sem que o ente do qual se fala tenha importância. De forma semelhante, tempo e espaço aqui também se desqualificam, pois a própria temporalidade acaba por se perder, enquanto projetiva, para a predominância do momento presente, fazendo com que passado e futuro sejam vistos pelo prisma do “agora” como malhas de pontos temporais passados e vindouros sem diferença entre si (cf. *ibid.* p. 406-407). Isso também ocorre com o espaço, que se torna malha de pontos indiferenciados, *extensio*, com a dissolução do des-afastamento orientado, proveniente da predominância da existencialidade projetiva e compreensiva.

A situação precedente caracteriza a queda do *Dasein* no mundo sedimentado, impessoal, na qual vigora a homogeneidade espacial e linguística. Contudo, considerando-se que há uma dimensão mais fundamental, caracterizada por uma temporalidade originária, e se, de início e no mais das vezes, há predominância desse mundo na existência do *Dasein* a ponto de ele perder-se como poder-ser nas possibilidades legadas pela tradição e pelo discurso da publicidade, como é possível a passagem da impropriedade para a propriedade, e o que vem a ser a propriedade? É necessário, portanto, uma digressão sobre a maneira como se efetuará uma passagem.

Considerando-se que a própria abertura do *Dasein* que permite com que ele possa imiscuir-se em meio ao mundo sedimentado não é fruto de uma decisão subjetiva da vontade e nem de qualquer tipo de representação, não caberia pensar a saída da impropriedade como ato consciente e volitivo, mas apenas como o modo mesmo de o *Dasein* se abrir, isto é, de estar situado, prévio a qualquer consciência. Portanto, apenas em algum modo ôntico assinalado de situadidade (isto é, em uma disposição tonal determinada) poderia o *Dasein* dirimir a influência do mundo da ocupação e da publicidade, possibilitando a assunção de suas possibilidades apenas pelo si-mesmo mais próprio. É tal situadidade que deve permitir a Heidegger estabelecer uma *situação hermenêutica (hermeneutische Situation)* suficiente para poder dar conta de preparar o terreno metodológico para pensar o *Dasein* em sua totalidade ontológico-existencial, pois tal situação requer “prévia elucidação e garantia *a partir e em uma experiência fundamental* do ‘objeto’ a ser aberto” (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 232, trad. nossa), ou seja, a partir de uma determinada modulação ôntica, enquanto disposição tonal fundamental (*Grundstimmung*), da situadidade. O *Dasein*, como tal, aberto e situado de tal e tal maneira, encontra-se sempre projetado a suas próprias possibilidades, mas esse projeto, dada a forma como se dispõe sua abertura no mais das vezes, sofre influência da queda ao meio do ente na totalidade — o todo do ente age como um centro gravitacional, para o qual o adiantar-se do *Dasein* sempre é puxado: todo projeto pende, de início e no mais das vezes, para o ente.

Mas há uma situação possível excepcional: a morte (cf. HEIDEGGER, 2012, §53). Ela é, por si só, como projeto primário, possibilidade mais própria, a absoluta dissolução de todo ente, pois é a dissolução mesma do estado de ser-no-mundo do *Dasein*, seu aniquilamento total, e figura no horizonte mesmo da temporalidade do existente. O *Dasein* é um ente finito que, por sua condição de existente, antecipando sempre as possibilidades que põem-se adiante dele, sabe-se mortal; ele é o ente que compreende o ser porque o ser, para ele, está sempre em questão, sempre em jogo em todo ato, todo comportamento, toda ocupação, como limite. A morte é sua possibilidade mais própria, insuplantável, sempre iminente e, ainda assim, imprevisível, indeterminada. Junto ao ser-no-mundo, se encontra um “ser para a morte” (*Sein zum Tode*) (HEIDEGGER, 2012, p. 251, trad. nossa), ou seja, a constante e sub-reptícia antecipação da morte como possibilidade mais própria. Estando aparentemente submersa como um todo sob o ser-no-mundo, mas acompanhando-o o tempo todo, a morte é a possibilidade totalizadora e singularizadora do *Dasein*. Mas tal estado, embora sempre presente, encontra-se sublimado pela fuga constante do *Dasein* em estado de queda, atraído vez e mais pelo ente.

Mas sob a vigência de que tipo de disposição tonal é necessário tornar patente a condição originária do *Dasein* de ser para a morte? Para Heidegger, apenas na emergência de disposições tonais fundamentais tais como a angústia (*Angst*) (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 251). Esse termo, que no alemão cotidiano é utilizado para referir-se tanto à ansiedade, à angústia e ao medo, difere-se do mero medo de algo (*Fürcht*) por não ter ente ao qual temer: ela é o próprio “medo”, subjacente à condição do *Dasein*, “do nada”, da suplantação de todo ente na antecipação da morte, e vista do prisma de sua própria nulidade constitutiva, que leva o *Dasein* a assumir por si mesmo, sem amparo do mundo fático, que agora se abnega, seu caráter de poder-ser mais próprio (cf. *ibid.* p. 189-190). Diante da morte, o fundamento do *Dasein* como nulidade absoluta, pura possibilidade, se revela, e toda sua estrutura existencial de ser enquanto cuidado (*Sorge*)⁸⁵ vem à tona como condição de possibilidade, na qual o coração de sua temporalidade — estase futura, antecipação e resolução — se revela no instante (*Augenblick*) e, como que diante da morte, arremessa o *Dasein* de volta ao mundo fático que é seu, mas modulado, como um ente singular em uma assinalada situação aberta (cf. *ibid.* p. 328),

⁸⁵ “Cuidado” que resume em um conceito existencial unitário o ser do *Dasein*. Em outras palavras, ele pode ser expresso, em extensão à fórmula “ser-no-mundo”, como “ser-já-antecipado-a-si-mesmo-em-(o-mundo-) como ser-junto (ao-ente-intramundano que vem-de-encontro) [*sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)*].” (HEIDEGGER, 2012, p. 192, trad. nossa), compreendendo os caracteres fundamentais da existencialidade (“ser-antecipado-a-si-mesmo”), da facticidade (“no-mundo”) e da queda no cotidiano ocupacional (“junto-ao-ente”) — futuro, passado e presente, configurando a unidade do ser do *Dasein* (cf. *ibid.* p. 191-192), em confluência com sua temporalidade originária (cf. *ibid.* p. 327-328).

apropriando-se das possibilidades atualizadas pelo mundo fático como suas e articulando-as com os entes junto aos quais, no presente, atua (cf. CASANOVA, 2012, p. 143).

Em outras palavras, o *Dasein*, singularizado em seu ser-si-mesmo e retomando as possibilidades suas em meio ao mundo, se põe em condições de, diante dos projetos mundanos, assumir seu poder-ser mais próprio como seu. Em suma, com a explanação da disposição da angústia, Heidegger tem, com o fim da segunda seção da primeira parte de *Ser e tempo*, a articulação da unidade e da totalidade do *Dasein* (*Daseinsganzheit*) com fundamento no fenômeno da temporalidade (*Zeitlichkeit*) extática e, acima de tudo, da temporalidade extática do *Dasein* próprio, com precedência da estase futura, projetivo-compreensiva, existencial em seu sentido assinalado (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 327), abrindo espaço para o questionamento do sentido do ser no horizonte mesmo de sua própria temporalidade (*Temporalität*). Embora o estado de angústia não seja perene, mas apenas uma disposição transitória que logo se vê dissipada pela constante queda do *Dasein* na facticidade, é ele que permite, para Heidegger de *Ser e tempo*, recolocar a questão do ser sobre outras bases, resgatando a “plasticidade histórica” (CASANOVA, 2012, p. 143-144) do mundo fático, cristalizado pela impessoalidade planificadora, e permitindo, em meio às sedimentações da tradição e da publicidade, a assunção própria de outros sentidos do ser em um horizonte mais originário do tempo, filigranas incrustadas em meio à facticidade cristalizada pela tradição.

2.2. DA ANALÍTICA À TOPOLOGIA DO SER

Ao ler a seção anterior e compará-la com o primeiro capítulo deste trabalho como um todo, é possível perceber que, apesar de muitas semelhanças e continuidades — como a própria questão do ser, a noção de diferença ontológica, a relação do *Dasein* com sua mortalidade etc. —, parecem existir mudanças que merecem mais aprofundamento. Seria difícil abarcar nesta dissertação toda a discussão acerca da existência ou não definitiva de dois (ou mais) períodos principais no pensamento heideggeriano, bem como nos empenhar em cada uma das querelas existentes entre esses períodos. Porém, reconhecemos de princípio que, para darmos continuidade, é necessário levarmos em conta, por um lado, alguns deslocamentos essenciais em conceitos fulcrais, tais como os de subjetividade, mundo, linguagem e lugar, para a compreensão da transição⁸⁶ entre o que assumimos, por motivos metodológicos, como sendo as

⁸⁶ E, nesse sentido, estaríamos tentados a adicionar outra fase entre — para citarmos obras centrais, mas não necessariamente decisivas e limítrofes — *Ser e tempo*, de 27, e *Carta sobre o humanismo*, de 46, ou seja, citando Malpas, uma fase de pensamento “transicional” (cf. MALPAS, 2016, p. 11, trad. nossa), sentido que partilharia, junto à *Kehre*, da ambiguidade (*ibid.* p. 12) referente, por um lado, à transição da metafísica para o “outro início” do pensamento e, por outro, da transição de *Ser e tempo* para “tempo e ser”, prevista na obra de

duas principais fases do pensamento de Heidegger (madura e tardia⁸⁷), sem, no entanto, descolar esses conceitos da principal preocupação heideggeriana, isto é, da questão do ser, e sem buscar extrair a coerência interna dos caminhos tortuosos de pensamento de Heidegger. Vale também salientar que, aqui, assumiremos uma *determinada interpretação*, dentre outras possíveis, do que viriam a ser os principais motivos da cesura que deslocou o pensamento heideggeriano para outras veredas, interpretação essa que não invalida outras leituras, mas que oferece via de acesso satisfatória ao nosso problema, relativo também às críticas de Sloterdijk a Heidegger (cf. 2.2).

Ser e tempo é, como já dito, uma obra inacabada, constituída, em projeto, de duas partes, cada uma, por sua vez, planejada para conter três seções (HEIDEGGER, 2012, p. 39). Não obstante, apenas as duas primeiras seções da primeira parte foram concluídas — a primeira, relativa à analítica existencial preparatória do *Dasein*, e a segunda, dedicada à retomada de pontos abordados na primeira com referência ao horizonte mesmo da temporalidade, tanto em seu sentido impróprio como próprio. A terceira seção da primeira parte, *Tempo e ser*, dedicada à relação entre os dois termos do título, na qual se buscaria acessar a questão do sentido do ser a partir do horizonte, devidamente esclarecido, da temporalidade do *Dasein*, não se concluiu, sendo, em parte, retomada expressamente, em outros termos e para propósitos que não cabiam ainda ao projeto inicial de *Ser e tempo*, apenas na conferência homônima de 1962 (*id.* 2007, p. 3-30). Nela, a propósito, Heidegger utiliza linguagem e temas característicos de seu período tardio e, apesar de referir-se por vezes a discussões da obra de 27, não mais se preocupa com a entrada na questão do ser a partir do tempo, simplesmente, e sequer da analítica do *Dasein* sob o horizonte da temporalidade. O filósofo, em 62, admite que “a tentativa de *Ser e Tempo*, §70, de reduzir a espacialidade do *Dasein* à temporalidade não mais se mantém.” (*ibid.* p. 29, trad. nossa) A admissão, trinta e cinco anos posteriores à publicação de *Ser e tempo*, da insustentabilidade de tal tentativa de submissão da espacialidade do *Dasein* à estrutura ontológica que, em 27, assumia já de início precedência metodológica, isto é, à tempo-

27, da qual se ocupa, tangencialmente, esta seção. No entanto, dada a inexatidão dessa classificação e os planos de nosso recorte, continuaremos recorrendo à forma mais simplificada (e, em muito, útil) de classificação da obra de Heidegger, servindo aos propósitos da articulação feita por Sloterdijk e, também, por nós na distribuição dos capítulos.

⁸⁷ Desconsideramos, por ora, o que tomamos por seus “escritos de juventude” (de maneira óbvia, poderíamos dizer que são aqueles compilados no primeiro volume da *Gesamtausgabe*, intitulado *Escritos de juventude* [*Frühe Schriften*], mas tal observação careceria de problematização filosófica), por considerá-los textos de construção de um percurso que começou a se consolidar somente a partir de algumas obras prévias a *Ser e tempo*, como *Ontologia* — sem deixar, no entanto, de conceber que todo o pensamento heideggeriano é, como tal, constituído de caminhos provisórios sobre a mesma questão. Sobre a obra do “jovem” Heidegger ou, em outras palavras, sobre a “pré-história da filosofia de Heidegger”, cf. MACDOWELL, 1993.

ralidade extática do *Dasein*, implica em pensar tempo e espaço na perspectiva topológica tardia, isto é, na perspectiva do “espaço-tempo” (*Zeit-Raum*) ou do lugar (*Ort*) (cf. *ibid.* p. 20).

De que forma, porém, o pensamento de Heidegger pôde adquirir estatuto topológico, abandonando as pretensões da fase madura de seu pensamento de conceber apenas uma relação de consonância do ser com o tempo? É necessário, antes de tudo, pensar no porquê de a temporalidade, por si só, não garantir o sucesso do projeto heideggeriano de re colocação da questão do ser. Em torno disso, Casanova (cf. 2012, p. 142) problematiza a conexão entre a temporalidade (*Zeitlichkeit*) extática do *Dasein*, amparada na estase futura do próprio projetar-se do *Dasein* à frente de seu tempo, e a temporalidade (*Temporalität*) do ser, relativa à abertura prévia de um mundo e, por isso, relativa à origem, à unidade do mundo e à vigência do ser retraído na história.

O comentador associa tal conexão à “sobrecarga ontológica extrema do ser-aí [*Dasein*] singular.” (CASANOVA, 2012, p. 143) Segundo ele, ao relegar o projeto de acesso à re colocação da questão do ser, em virtude de seu caráter projetivo e antecipatório, ao *Dasein* que, assim, se singulariza, Heidegger estaria sobrepujando a importância do *Dasein* individual no resgate de outros sentidos de ser, ocultos na facticidade sedimentada. O autor de *Ser e tempo* parece, assim, recair numa perigosa possibilidade de “subjetivismo” que ele, de início, já evitava, já que o *Dasein* poderia ser responsável, por si só, por uma transformação no cerne mesmo do mundo como tal. Diante desse quadro, a temporalidade do *Dasein*, projetiva, acaba se sobrepujando à temporalidade mesma do ser, originária, que deveria, no entanto, ser o ponto de chegada mesmo da investigação.

As questões de um suposto subjetivismo incipiente em *Ser e tempo* e do demasiado peso ontológico posto na temporalidade do *Dasein*, então, se mesclam, e apontam para o problema da dependência hierárquica apontado por Malpas (cf. 2006, p. 144), problema que se relaciona ao caráter mesmo de transcendência do *Dasein* — e que se refletirá no descompasso entre tempo e espaço.

Para Malpas, o projeto todo de *Ser e tempo*, que tem no ser-no-mundo seu ponto de ancoragem, passa pelo objetivo de fundar o fenômeno do ser-no-mundo em uma estrutura múltipla de “mútua originariedade [*Gleichursprünglichkeit*]” (HEIDEGGER, 2012, p. 131, trad. nossa) e “mútua dependência” (MALPAS, 2006, p. 110, trad. nossa), reflexo da pretensão heideggeriana de, ao longo de sua obra, questionar o ser no sentido de pôr em questão a harmonia mesma entre multiplicidade e unidade. Nessa estrutura, não haveria preponderância absoluta do todo sobre as partes, já que o todo seria não mais do que a constituição unitária das partes elas mesmas — e, dentre as partes e entre cada uma delas e o todo, deveria haver

uma relação dinâmica de mútua dependência. É o que ocorre, por exemplo, com a quadratura tardia, e é o que caracteriza o jogo topológico ele mesmo. O mesmo deveria ficar evidente, portanto, na categorização, em *Ser e tempo*, do ser-no-mundo como um todo estrutural constituído de partes igualmente originárias (*gleichursprünglichen*) — ser-em, ser-com, si-mesmo, mundo — nas quais, em cada, bem como no todo estrutural, há reflexo e complementariedade da outra, e constante remissão do todo às partes e das partes ao todo (*ibid.* p. 112). A unidade de toda a estrutura se compõe, a princípio, a partir dessa equiprimordialidade e dessa codependência entre partes e todo.

O problema, contudo, segundo Malpas (cf. 2006, p. 115), está em que, no contexto de *Ser e tempo*, se busca a fundamentação de tal unidade a partir de uma determinada compreensão do que vem a ser “sentido” (*Sinn*) que, como tal, sustenta a questão mesma do sentido do ser, e que leva o autor a assumir outro tipo de relação de dependência entre unidade e multiplicidade. Heidegger mesmo, numa importante passagem de um de seus *Quatro seminários* apresentados na cidade de Le Thor, na França, em 1969, dedica menção à mudança, no foco investigativo, do “sentido” para a “verdade do ser” quando afirma:

Sentido, em *Ser e tempo*, é definido pela projeção de um âmbito [*Entwurfsbereich*]; e a projeção é execução do *Dasein*, o que significa sua insistência ek-stática [*ek-statische Inständigkeit*]⁸⁸ na abertura do ser. Ao ek-sistir, o *Dasein* abre *sentido*. O pensar que procede de *Ser e tempo*, ao mesmo tempo em que renuncia do termo “sentido do ser” em prol de “verdade do ser”, enfatiza com isso *mais a abertura do ser ela mesma do que a abertura do Dasein em face à abertura do ser*. (HEIDEGGER, 1986, p. 345, trad. e grifo nossos)

Fica evidente, na passagem citada, que a mudança principal se dá pela eliminação da mediação exclusiva do *Dasein* como condição suficiente para a experiência da abertura do ser ele mesmo. Não se elimina o *Dasein* na participação do ser, mas justamente o seu papel metodológico-hermenêutico como responsável único e primário por assegurar sentido à abertura. Como já havia dito Heidegger em *Carta sobre o humanismo*, de 1946, “o ser ilumina-se ao humano em um projeto ekstático”, mas “esse projeto não cria o ser” (1976a, p. 337, trad. nossa), ou seja, não basta a compreensão do sentido do ser para o *Dasein* para que o ser mesmo se dê e para que se possa permitir seu acontecimento, pois ele é prévio ao projeto do *Dasein*. Se mal compreendido (como um projeto oriundo de uma volição subjetiva, por exemplo), esse projeto acaba por vedar o próprio acontecimento e lançar *Ser e tempo* e sua empreitada a uma

⁸⁸ “Insistência” (*Inständigkeit*) que também pode ser interpretada como “instância”, para salientar, além do temporal, seu sentido espacial. Assim, “sentido” significaria o próprio “ser-dentro” (“*en-stasis*”; “*in-ständig*”) na forma de um “ser-fora” (“*ek-stasis*”), isto é, demorar-se em um espaço interior que se dá, pela projeção, como a exterioridade pura da abertura do ser.

interpretação psicologista, subjetivista e existencialista — e é esse um dos flancos no qual investirá Sloterdijk em sua crítica ao projeto heideggeriano (cf. 3.2; 4.1).

Se nos reportarmos novamente a *Ser e tempo*, é possível perceber o que Heidegger quis dizer, quarenta e dois anos depois, na fala proferida em Le Thor. O conceito de sentido, em 27, era compreendido como “arcabouço formal do que necessariamente pertence ao que a interpretação compreensiva articulou” (HEIDEGGER, 2012, p. 152, trad. nossa), e esta interpretação, prévia à expressão linguística e que se articula ainda a nível de discurso, pertence sempre à estrutura “da abertura pertencente à compreensão” (*ibid.* trad. nossa) ou, em outras palavras, à abertura do *Dasein* ele mesmo. Assim, “só o *Dasein* ‘tem’ sentido, na medida em que a abertura do ser-no-mundo ‘pode ser preenchida’ pelo ente nela descoberto.” (HEIDEGGER, 2012, trad. nossa) O sentido, portanto, vigora como a própria estrutura de transcendência do *Dasein* — entendida, não custa lembrar, como “estrutura transcendental de possibilidade” (MALPAS, 2006, p. 144, trad. nossa) —, que, como tal, se ampara na unidade da temporalidade originária do *Dasein*, esta que tem por pivô a estase futura: a existência, a compreensão, o projeto, a antecipação, a angústia, o ser para a morte.

Fica evidente que há, nesse jogo, a assunção não de uma estrutura de mútuas dependência e originariedade, mas sim, de uma estrutura de *dependência hierárquica*, em que a temporalidade originária do *Dasein* e seu movimento de existência assumem maior grau de importância e originariedade no edifício existencial do ser-no-mundo. Assim, o *Dasein* tem precedência em seu movimento de transcendência sobre a própria manifestação do mundo — assumindo dianteira, pela angústia, na recuperação de sentidos de ser absconditos, como lembrou Casanova —, e também a temporalidade do *Dasein* sobrepuja a do ser e a própria espacialidade do *Dasein*, bem como o adveniente (o “futuro”) sobrepuja o “ser-do-sido” (o “passado”) etc. É com isso que Heidegger consegue afirmar, no parágrafo 70, que “a específica espacialidade do *Dasein* também deve-se fundar na temporalidade” (2012, p. 367, trad. nossa), já que até mesmo o desafastar orientado tem por fundamento o movimento do adiantar-se próprio da compreensão situada.

Com tais compreensões de fundação e sentido, pautadas em uma estrutura de dependência hierárquica, a tarefa heideggeriana de se pensar a unidade do acontecimento do ser fica maculada. “Ao conservar, numa larga medida,” questiona Franck, corroborando os problemas apontados por Malpas,

[...] o esquema, invariante de Aristóteles a Husserl, de uma subordinação das ontologias regionais a uma ontologia geral, não se mantém a analítica existencial no domínio da ontologia e do fundamento, do ente enquanto tal e não no domínio do seu desvendamento, no lugar da verdade do ser? Não será desde logo aqui que a língua [*Sprache*] de *Sein und Zeit* [*Ser e tempo*] tem de ser qualificada como metafísica, pois a hermenêutica do *Dasein* procura fundar a temporalidade ekstática consagrada como sentido originário da existência? (FRANCK, 1986, p. 24)

Dessa forma, Heidegger terminaria por recair, de acordo com Franck, no esquecimento que queria negar, e daí viria a necessidade de repensar a linguagem ela mesma, pondo-a na tônica dos escritos tardios (e, como vimos em 1.2, a linguagem, casa do ser, terá uma conexão estrita com a noção de lugar, e assumirá cada vez mais sua faceta poética e evocatória, mais do que explicativa e fenomenológica). A falha na linguagem de *Ser e tempo* (tanto em seu conceito quanto em seu uso) está amparada, de acordo com a citação, em um peso excessivo posto sobre a existência do *Dasein*, cuja analítica forma uma ontologia fundamental e preparatória para toda e qualquer ontologia regional, as subordinando, pois, ao primado ôntico-ontológico do *Dasein*, tornado sede do sentido e “condição de possibilidade de todas as ontologias.” (FRANCK, 1986, p. 24)

Segundo Malpas (cf. 2006, p. 175), que segue um raciocínio similar, a unidade do ser-no-mundo, com a aceitação de tal primado, é abalada, de princípio, pela pressuposição de uma relativa oposição entre *Dasein* e mundo, pautada na própria caracterização do primeiro como transcendência extática. A unidade do ser-no-mundo é, em *Ser e tempo*, a unidade do *Dasein* como “sujeito”, ontologicamente depurado, que atinge a propriedade na assunção do si-mesmo, em suas possibilidades singulares — que sempre, necessário dizer, estão vinculadas com um mundo ao qual o *Dasein* é, já de pronto, lançado, e que, por isso, não implica, a despeito da diferença hierárquica, uma separação abissal, como ocorria com as substâncias cartesianas. A resolução desse problema hierárquico, contudo, ainda deve necessariamente passar, na obra heideggeriana, por uma rearticulação nos conceitos de *Dasein* e mundo que, em conjunto, precisam retomar sua confluência e complementariedade a fim de se reaverem com a unidade almejada por Heidegger na cunhagem do conceito de “ser-no-mundo”.

Para o Heidegger de *Ser e tempo*, a fundação se pauta justamente no movimento de transcendência do *Dasein* que, como tal, é ele mesmo a própria abertura de mundo, de “aí”, como descobrimento (*Entdeckung*)⁸⁹ de um contexto de sentido. Nesse ínterim, o descobrimento é visto sob prisma da inteligibilidade do ente no sentido pré-teórico e antepredicativo

⁸⁹ Não confundir com “desencobrimento” (*Unverborgenheit*), já que o mero “descobrimento” não carrega, consigo, a preservação e a retração do encoberto — ele está mais próximo do “desvelamento” (*Entbergen*) do que do desencobrimento propriamente dito; mais *alétheia* do que *a-létheia* (cf. 1.1).

da compreensão situada, isto é, da compreensibilidade do *Dasein* individual como abertura de âmbitos de ocupação (cf. MALPAS, 2006, p. 177). Mundo, aqui, apesar de ser mais do que simplesmente uma totalidade de subsistentes, tem sentido ainda muito parcial com relação ao “mundo” tardio: é o mundo pragmático como condição da totalidade instrumental descoberta, horizonte temporal de aparecimento do ente, não o mundo do acontecimento (*Ereignis*) pleno do ser, conforme visto nos escritos tardios, influenciados pela retomada grega da noção de *alétheia*, “des-encobrimento” (*Unverborgenheit*).⁹⁰ Falta, à *alétheia* de *Ser e tempo*, seu mútuo constituinte, *léthe*, que, ainda aí, fica submetido ao descobrimento originário da abertura do *Dasein* (cf. *ibid.*).

Com a predominância do descobrimento relativo ao *Dasein*, o “aí” (*Da*), que constitui o próprio *Dasein*, “ser-o-aí” (*être-le-là*), mantém-se como abertura constituída pelo ente que sempre compreende já o ser em um movimento projetivo e, como tal, mantém-se no horizonte daquilo que pertence à inteligibilidade do *Dasein*, amparada na sua temporalidade projetiva. Para Malpas, o “aí”, enquanto lugar em que os entes como tais vêm de encontro, tem de ser o lugar do “entre” e, como tal, não pode ser determinado por um ente entre outros, tal como é o *Dasein*, mas apenas pelo conjunto dele e de outros que habitam o mesmo *Da*, cultivado, testemunhado e habitado (cf. MALPAS, 2006, p. 178). É o que ocorre, por exemplo, no encontro de duas pessoas, dependente de uma situação que, embora possa parcialmente ser arranjada por um dos polos desse par, não é, em limite, totalmente determinado e constituído, em todas suas variantes e contingências, por esse polo; depende, na verdade, de uma conjunção de fatores que escapam ao próprio projeto desse polo, como, por exemplo, o projeto do outro. O foco, no caso, não pode ser na situação existencial de um deles, mas no lugar de proximidade comum, no “aí” partilhado como tal, que envolve ambos e seu mundo partilhado.

Nesse sentido, “o *Dasein* é, ele mesmo, ‘tópos’.” (MALPAS, 2006, p. 179, trad. e grifos nossos) Por isso, pode-se pensar o processo descrito aqui como passagem do conceito de *Dasein* para o de *Da-sein*, da noção de indivíduo para a de lugar, em que o “aí” (*Da*) do ser passa a ser acentuado. A *Kehre* é, além de tudo o que já fora mencionado, uma viragem do pensamento para o “aí” mesmo, no qual o *Dasein* perde sua faceta individualista e adquire o sentido que, nas preleções do semestre de inverno de 1934-1935 sobre os poemas *Germânia* e

⁹⁰ De fato, o §44 de *Ser e tempo* já apresenta uma investigação primeira sobre o conceito de *alétheia*, em sua originariedade com relação à *veritas* latina e em sua relação com o sentido de “descobrimento” primário; mas, ainda em *Ser e tempo*, *alétheia* é visto sobre o prisma apenas do “descoberto”, isto é, da abertura do *Dasein* como projeto, sem relação com o encobrimento originário da qual constantemente deriva (cf. MALPAS, 2006, p. 177). Salientamos, de qualquer forma, que não adentraremos exaustivamente na discussão do §44 para não tergiversarmos.

O Reno, de Hölderlin, se entendeu por “povo [Volk]” (HEIDEGGER, 1999, trad. nossa) e, em textos mais tardios, como os “mortais” da quadratura (cf. *id.* 2000b, p. 180).⁹¹

A fundação de um “aí”, no sentido de sua instauração, de sua instituição, passa a ser pensada, nesse prisma, mais do que no movimento de transcendência do projeto do *Dasein*, na própria instauração histórica de um mundo comum. Aqui, é necessário retomar a noção de habitação poética do primeiro capítulo: os mortais habitam poeticamente uma situação histórica, um *tópos* que é sempre instaurado em um *Ereignis*. Essa instauração é, também, poética, e isso indica Heidegger, ainda pensando o *Da* pela noção de “povo”, nas exegeses de Hölderlin (cf. HEIDEGGER, 1999): a poesia de um povo, enquanto dizer (*Sagen*), dito ou saga (*Sage*), é a primeira instauração de um mundo histórico.

A obra de arte, no sentido originário de *poiesis*, é a que primeiro instaura mundo, e isso também afirma Heidegger em *A origem da obra de arte*⁹² (1977, p. 41-42), um importante texto para a trajetória aqui exposta. Nessa conferência, de 1936 (quase dez anos após *Ser e tempo* e contemporânea à *Contribuições à filosofia*, na qual surge o tema do *Ereignis*), o “aí” já não é descrito como abertura projetiva do *Dasein*, mas assume outra dimensão, já próxima àquela exposta no primeiro capítulo: lugar, enquanto “aí”, *Da*, é a própria disputa (*Streit*) entre “terra” e “mundo”⁹³, isto é, entre o abscôndito e o aclarado, *léthe* e *alétheia*. Aqui, a conotação espacial ganha força na dialética do *chiaroscuro* e abre caminho para a topologia tardia.⁹⁴

Da concepção do “aí” como disputa terra-mundo para a concepção da constelação do mundo como jogo topológico da quadratura (cf. HEIDEGGER, 2000b, p. 180), ocorre, enfim, uma transformação tal na filosofia heideggeriana que o “sujeito” se desloca, primeiramente, para o interior de uma comunidade (o *Da-sein* se tornando a própria comunidade, povo histórico) e, posteriormente, para a própria periferia do acontecimento mesmo do ser enquanto

⁹¹ A transmutação desse conceito entre os anos 30, 40 e 50, no qual se abandona a conotação de “povo” e se assume outra, a de “mortais” em jogo com os “imortais”, é acompanhada de acontecimentos na vida política de Heidegger e da Alemanha, além de estar conectada com a própria transformação no conceito de “mundo” (cf. MALPAS, 2006, p. 20). Sobre o contexto histórico no qual Heidegger se vê envolvido, discorreremos na seção seguinte (2.3). Já sobre as transformações na noção de mundo, discorreremos *en passant* no tópico sobre a questão da espacialidade (4.1).

⁹² Doravante, “*Origem*”.

⁹³ Aqui, “mundo” é o equivalente ao “céu” da quadratura exposta em *A coisa*. Falamos de “mundo” como “disputa”, mas sob o prisma da conferência *A coisa*, de 1952. Heidegger, contudo, ainda restringe, em 36, o termo “mundo” pela dimensão do que ficaria conhecido como “céu”, em linha símile a textos como *Ser e tempo* e *Os conceitos fundamentais da metafísica*. Só se pode falar em mundo como disputa, em 36, a partir de um olhar retrospectivo, levando em conta categorias de sua obra tardia. Sobre isso, cf. 4.1.

⁹⁴ A atribuição, nos textos heideggerianos sobre arte, de um papel forte à noção de espaço é uma interessante característica a ser notada, como pode-se observar, trinta e três anos posteriores a *Origem*, em *A arte e o espaço* (HEIDEGGER, 1983, p. 203-210), na qual o “arrumar espaço” (*einräumen*) e a “região” (*Gegend*) enquanto “localidade” (*Ortschaft*) são vistos como equiprimordiais no surgimento de mundo.

abertura ontológica primária (cf. MALPAS, 2006, p. 232). O cuidado e o habitar que, antes, prestavam-se à própria constituição existencial do *Dasein* individual — cuidado com o próprio ser —, agora se relacionam à “casa do ser”. Nesse sentido, não mais se cuida do próprio ser que constantemente está em jogo para o si-mesmo, mas se cuida da casa, do recinto do ser em geral, ou seja, da linguagem. Ela passa, pois, ao primeiro plano e, portanto, não remonta mais apenas à expressão apofântica de um dos constituintes existenciais da abertura do *Dasein* individual, posterior a sua espacialidade prévia e, mais ainda, a sua temporalidade originária. Agora, *ela equivale ao lugar mesmo*, prévio à expressão individual, da instauração de um *Dasein* enquanto casa dos mortais. Não vigora mais, portanto, uma estrutura de dependência hierárquica que remonta aos existenciais formais do *Dasein*, mas sim a estrutura de dependência mútua da quadratura, em que o acontecimento não se dá sem a complementariedade de qualquer uma das partes, mas no qual nenhuma das partes, sozinha, tem preponderância no acontecimento ele mesmo (cf. *ibid.* p. 241).

Se a linguagem é, ela mesma, *tópos*, o zelo agora passa a ser pela situação histórico-topológico-linguística, que inclui, em sua originariedade, espaço e tempo, como acontecimento próprio do ser na apropriação do humano. O cuidado é, pois, o cuidado *doméstico* em um sentido assinalado, isto é: não mais cuidado com o ser que é o meu, mas cuidado com a casa (*domus*) do ser, cuidado com o habitar poético, próprio, de meu povo histórico, em meio à minha linguagem, isto é, à casa, ao *tópos*, na espera dos deuses, ou, em outras palavras, de outro *Ereignis*, de outro começo pelo ser (cf. HEIDEGGER, 1976a, p. 356-358).

2.3. HUMANISMO E PASTOREIO⁹⁵

A ideia de “cuidado com a casa” aparece como central na famosa *Carta sobre o humanismo*⁹⁶ (HEIDEGGER, 1976a, p. 313-364), um marco do pensamento tardio de Heidegger. A *Carta* fora enviada pelo filósofo ao intelectual francês Jean Beaufret em outubro de 1946, no início de uma frutífera amizade em um contexto que se estende, também, à recepção de Heidegger na França do pós-guerra. Também é da mesma época a *opera magna* do filósofo existencialista Jean-Paul Sartre de fenomenologia existencial, *O ser e o nada*, de 1943, influenciada por Husserl e Heidegger. Sartre foi quem, aliás, no ano anterior ao da correspondência endereçada a Beaufret, próximo ao fim da Segunda Guerra Mundial, apresentou uma palestra intitulada *O existencialismo é um humanismo* (SARTRE, 1996; 2009, p. 616-639). Ne-

⁹⁵ Esta seção e a 3.1 foram adaptadas de um artigo de nossa autoria que está no prelo pela revista *Prometeus*, sob o título *Entre deuses e bestas: Heidegger, Sloterdijk e os paradoxos do humanismo*, previsto para publicação em 2018.

⁹⁶ Doravante, “*Carta*”.

la, o autor colocava-se presumivelmente junto ao pensador alemão como precursor de um “humanismo existencialista e ateu” em que a ação, o sujeito e a liberdade apareciam como valores centrais e fundamentais. Em parte, a carta do filósofo alemão era uma contraposição à interpretação que Sartre havia feito de sua obra, interpretação essa que deslocava a noção da existência para o terreno da subjetividade cartesiana e husserliana e da tradição escolástica. Porém, mais fundamentalmente, a *Carta*, que tinha por mote central a tese de que o próprio do humano, seu *humanitas* mais originário, seria habitar a linguagem, em seu cultivo, visava responder à questão posta pelo erudito francês: “*como dar novamente um sentido à palavra ‘Humanismo’?*”⁹⁷ (BEAUFRET *apud* HEIDEGGER, 1976a, p. 315, trad. nossa), questão posta no horizonte da articulação, almejada por Beaufret, entre ética e ontologia nos tempos escabrosos posteriores à Segunda Guerra Mundial, após a destruição de qualquer ideal humanista pelos fenômenos do campo de concentração e da bomba de fissão nuclear.

De início, é curiosa a época de escrita da *Carta*, ainda mais se considerarmos o vínculo explícito de Heidegger com o movimento Nacional-Socialista alemão, manifestado dez anos antes da *Carta* ao assumir a reitoria da Universidade de Freiburg após o início do governo hitlerista. Ao fim da guerra, o pensador do ser via-se, junto a sua pátria, em um momento de descrédito, no início das conjecturas que ficaram conhecidas na França, de lá até os dias de hoje, como *l’affaire Heidegger* (“o caso Heidegger”). Nesse sentido, para ele, a pergunta sobre a possibilidade de reaver sentido ao humanismo após a deflagração violenta de sua inoperância no registro consagrado da tradição é inócua. Intensificado pelo Esclarecimento (*Aufklärung*), que tinha na valorização demasiada da razão, da liberdade, da subjetividade humanas e de sua formação a chave do progresso da humanidade rumo a consumação de sua própria natureza e do predomínio frente à natureza em geral, o humanismo, contudo, não mais se sustentava enquanto conceito após os eventos do século passado. “[...] não é flagrante o suficiente”, questiona Heidegger, “o desastre que todo título desse tipo ainda provoca” (1976a, p. 315, trad. nossa), todos esses “-ismos” (*-ismen*) (*ibid.* trad. nossa) partilhados pela opinião pública, pelo impessoal (*das Man*) massificador, que reduzem o todo do ente a valor a ser consumido e explorado, recurso disposto na dinâmica operativa do esvaziamento de tudo a informação vazia? O próprio do humano, para Heidegger, é reduzido a mais um desses “-ismos” com o termo “humanismo”, e a questão sobre sua validade torna-se uma aporia sem

⁹⁷ Na tradução original, em alemão, a frase foi mantida no francês: “Comment redonner un sens au mot ‘Humanisme’?” (BEAUFRET *apud* HEIDEGGER, 1976a, p. 315)

sentido, desde que pensada no registro da tradição que, a partir de Nietzsche, atingiu seu acabamento e esgotou-se, onticamente, na banalidade da guerra.⁹⁸

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

⁹⁸ Com a escrita deste texto, três anos posteriores à publicação dos primeiros números dos *Cadernos negros*, sob o título de *Considerações*, redigidos entre 1931 e 1941 e editados por Peter Trawny, não é possível escapar a uma ponderação, mesmo que breve, a respeito de tais escritos, em que aparecem passagens, ligadas ao envolvimento de Heidegger com o nazismo, de expreso antissemitismo (ainda que de uma perspectiva ontohistórica), em que o pensador discorre acerca de um “Judaísmo mundial” (*Weltjudentum*) e sua ligação com o desenraizamento e a maquinação (*Machenschaft*) que, anos depois, ficaria conhecida com a alcunha conceitual de *Gestell*. A discussão, que deu, no início deste século, novo ensejo ao *affaire Heidegger*, se concentra sobretudo nas polêmicas questões de *se* e *de que forma* os apontamentos pessoais do filósofo de Meßkirch em seus cadernos de anotação influenciam na estrutura mesma de seu pensamento filosófico. Além da fervorosa polarização, em defesa ou oposição a Heidegger, encontram-se opiniões mais matizadas. Por um lado, alguns pesquisadores, tal como Trawny — que publicou sua própria monografia sobre o assunto, *Heidegger e o mito da conspiração mundial judaica* (TRAWNY, 2014) —, argumentam que conceitos fundamentais da filosofia heideggeriana, sobretudo após a década de 30, tem, se não total, parcial relação com seu antissemitismo histórico e com o que o editor dos *Cadernos* chamou de “maniqueísmo ontológico” (*ibid.* trad. nossa). Por outro, como o editor autorizado por Heidegger da maioria das edições da *Gesamtausgabe*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, há aqueles que alegam que, dada a descontextualização da qual as passagens isoladas dos *Cadernos* sobre o judaísmo foram vítimas, não é possível afirmar que haveria nelas muito além de opiniões incidentais, sem grande efeito sobre a filosofia ontológico-histórica de Heidegger. Além disso, como aponta Michael Fagenblat, na coletânea de textos *Lendo os Cadernos Negros 1931-1941 de Heidegger* (in MALPAS; FARIN, 2016, p. 145-168), sem, contudo, poupar Heidegger, também há pesquisadores que exibem a forma como a obra de Heidegger carrega muitos paralelos com o pensamento das doutrinas semitas. Diante da precocidade da publicação, da qual não podemos ter sequer distanciamento crítico o suficiente, e contando com a restrição de nosso recorte teórico, adotamos uma postura semelhante à que Malpas expressou na coletânea citada (cf. *ibid.* p. 3-22), que, embora reconhecendo as falhas pessoais de Heidegger e certa influência mútua entre sua vida e sua filosofia entre as décadas de 20 e 30, não deixa de ver que, nas transformações que sua ontotopologia sofreu ao longo da obra heideggeriana e que, de modo curto, foram expressas em 2.2, mostra-se uma articulação que tende a lançar o pensador, a partir da segunda metade da década de quarenta, contra o próprio antissemitismo ontológico expreso nos *Cadernos*.

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

De início, em uma leitura introdutória e desavisada, poderia parecer evidente que a doutrina de Sartre é uma forma de atualização do projeto analítico-existencial de *Ser e tempo*, e que a dissidência heideggeriana não seria mais do que um conflito intelectual. Na conferência⁹⁹ de 45 (cf. SARTRE, 2009), o filósofo francês afirma que o ser humano é um projeto de si amparado no nada e que, a todo momento, tem de se escolher, se fazer, se lançando a um mundo no qual, já de início, foi gratuitamente jogado, na falta de sentido da inexistência de Deus¹⁰⁰ ou qualquer tipo de assistência prévia e fundamento transcendente. Assim, “existindo” (ou melhor: “subsistindo”, no sentido do “subsistente” de *Ser e tempo*) sem propósito antes de ter alguma determinação essencial, o humano tem o fardo irremediável de decidir e, assim, está condenado a uma liberdade inalienável que o angustia (cf. *ibid.* p. 624). A fim de evitar a angústia, o humano foge de sua liberdade e, por um mecanismo de má-fé (cf. *ibid.* p. 635-636), destitui-se da responsabilidade por suas decisões, designando-as, junto ao fardo que as acompanha, ao mundo e caindo na inautenticidade — versão sartreana da impropriedade heideggeriana. A única forma de garantir a autenticidade própria do humano seria assumindo a tortuosa liberdade da qual, na verdade, nunca se escapou, pela constituição inerente desse ente que nós somos de ser livre e ter de se escolher e, com isso, escolher a humanidade inteira, sempre e a cada momento. Portanto, a autenticidade, cujo custo é oneroso, é sempre fruto,

⁹⁹ Nos concentramos aqui em sintetizar apontamentos de Sartre feitos em *O existencialismo é um humanismo*, texto aqui em questão, não nos reportando a sua principal referência, *O ser e o nada*, a outras obras importantes do autor, como *A transcendência do Ego*, nem aos textos de inspiração e estudo que ampararam as investigações sartreanas, como as lições de Alexander Kojève sobre Hegel ou a fenomenologia husserliana. Sartre não é o foco deste trabalho, e uma investigação que fizesse jus ao porte da fenomenologia sartreana, demandaria um desvio demasiado extenso e improdutivo para nossos propósitos.

¹⁰⁰ Aqui, Sartre extrapola Heidegger, que nunca afirma ou nega a existência (no sentido de subsistência) de Deus. Para o filósofo alemão, a questão da subsistência de Deus pressupõe, por um lado, a noção do sagrado e do divino no domínio ôntico (Deus como ente supremo, substância última e primeiro motor) e, por outro, se põe para além da investigação ontológica, em seu sentido fundamental, que deveria, antes, retomar a questão do ser para que se possa, até mesmo, falar do ser de Deus e poder conjecturar algo assim como sua “existência” (HEIDEGGER, 1976a, p. 348-350). A noção de sagrado (cf. *ibid.* p. 339), no entanto, é cara a Heidegger, quem, além de ter na gênese de sua formação escolar influências teológicas, também deixa ressoar em seu pensamento as noções de sagrado de Paulo, Agostinho, Martinho Lutero, Søren Kierkegaard, Hölderlin, entre outros.

para Sartre, da afirmação do sujeito, do “eu”, como fundamento em sua liberdade da vontade radical (cf. *ibid.* p. 631).

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

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

Por isso, Sartre pode afirmar, contra qualquer crença em um fundamento extrahumano, que “[...] estamos em [*sur*] um plano em que existem [*il y a*] apenas homens”¹⁰¹ (2009, p. 623). Para Heidegger, por outro lado, “[...] estamos sobre um plano onde se dá [*il y a*]”¹⁰² principalmente o ser”¹⁰³ (1976a, p. 334, trad. nossa). Aqui, “ser” e “plano” são o mesmo:

¹⁰¹ No original: “[...] nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes.” (SARTRE, 1996, p. 36)

¹⁰² Estamos seguindo, aqui, a orientação do próprio Heidegger (cf. 1976b, p. 326), para quem tanto a frase “*es gibt*” quanto “*il y a*”, comumente traduzidos no português por “há”, “existe”, podem ser lidos, sob o crivo da tradução brasileira (*id.* 2008), como “dá-se”, sendo que o ser é quem *se dá* — onde “dar” traduz literalmente o verbo *geben* alemão, conjugado na terceira pessoa neutra do singular, “*es*” (“ele”, “se”): *es gibt*, “dá-se”.

o ser se dá (*il y a*) pelo próprio ser, pelo próprio plano, dispondo o humano sobre esse plano. Assim, essência do humano em sua existência é, em Heidegger, a proveniência do ser que joga o humano na ek-sistência, isto é, na insistência extática no plano do ser (cf. *id.* 1976a, p. 330-331). É como *Da-sein* que o humano assume a tarefa de pastorear o ser, e é no pastoreio do ser que vigora, para Heidegger, o mais alto da dignidade humana, isto é, aquilo que nos permite falar de humano e, seguindo os ensejos de Beaufret, dar novo senso ao “humanismo”.

Portanto, ao expor a falência do humanismo enquanto metafísica, Heidegger não advoga pelo inumano e não beira ao vazio do niilismo. Muito pelo contrário: o filósofo assume que a dignidade do *humanitas* e, portanto, o cerne do humanismo em seu sentido fundamental reside, antes, na humildade originária do humano em sua condição de “pastor [*Hirt*] do ser” (HEIDEGGER, 1976a, p. 331, trad. nossa). O humanismo, se quer reaver seu sentido, precisa assumir a tarefa do pastoreio, isto é, da escuta e da guarda da casa da linguagem, ouvir seus apelos e aguardar sua invocação (como os poetas e pensadores do cap. 1). O pastoreio seria o “humanismo” em seu sentido mais fundamental. Nessa condição reside o mais essencial, no sentido heideggeriano do termo, do humano, isto é, seu *humanitas* enquanto existência histórica no interior da instância da linguagem, e a possibilidade hölderliniana de recondução “para o âmbito do despontar da salvação [*Heilen*].” (*ibid.* p. 359, trad. nossa)

A postura do pastoreio, relacionada aos temas da salvação (*Heilen*) e do sagrado (*Heilige*) (cf. 1.1; 1.2) e que lembra, ainda que nela não se reduza, uma postura de renúncia e desamparo frente à fraqueza do ser humano e de sua decadência histórica e moral, é sintomática para o período de correspondência entre Heidegger e Beaufret, posterior à derrota da Alemanha na Segunda Guerra Mundial. Como aludido há pouco, o envolvimento de Heidegger com o nazismo em abril de 1933, ano da ascensão do partido ao poder e do fim da República de Weimar, na época em que assumiu a reitoria da Universidade de Freiburg, levou o filósofo ao descrédito. Nesse contexto, notável foi a persistência e, inclusive, a intensificação, na *Carta*, da temática da “salvação”, cara ao povo alemão em meio à crise da República de Weimar (cf. RICHARD, 1988; THALMANN, 1988). Vale notar que, quando da escrita da *Carta*, a esperança no *Führer* como “salvador da pátria” já se mostrava inconsistente com a situação histórica em que o mundo acabava de entrar. Diante disso, o lema hölderlin-heideggeriano “só um deus pode ainda nos salvar [*retten*]” (HEIDEGGER, 1976b, p. 193, trad. nossa) demonstra como, a partir da desilusão de Heidegger com o nazismo, expressa, entre outros, na entrevista

¹⁰³ No original: “[...] nous sommes sur un plan où il y a principalement l’Être.” (HEIDEGGER, 1976a, p. 334)

dada à *Spiegel*, em 66¹⁰⁴, vinte anos após a *Carta*, a salvação (*Heilen, Rettung*)¹⁰⁵ passa a ser “negócio” exclusivo dos poetas e, em sentido mais fundamental e primordial, do próprio ser.

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

[...] são os trabalhadores decisivos da armação [*maßgebenden Rüstungsarbeiter*¹⁰⁶], aqueles que passam o olhar por sobre [*übersehen*] a segurança dos abusos dos entes porque conseguem ver através do todo da circunscrição [*Umzirkung*] e dominar, assim, a errância em sua calculabilidade [*Berechenbarkeit*]. (HEIDEGGER, 2000b, p. 92, trad. nossa)

Diante da citação, vale uma leitura atenta para não cair em engodos: ao falar dos *Führer* (e, com isso, de Adolf Hitler) nesse sentido, Heidegger não os está escusando em nome da “segurança do abuso dos entes”, mas está justamente demonstrando como, por trás da máscara de benevolência de um movimento político (tal como o nazismo, mas também como o “americanismo” liberal e o “bolchevismo” socialista, bem como democracias e despotismos em geral), de seus dirigentes e de seus propósitos humanistas, esconde-se a velada e cruel face da armação da *Gestell*, no predomínio do puro ente, do puro estoque e do puro devir, no qual o humano, aparentemente glorificado, se torna não mais do que um “animal” da técnica, desprovido de “humanidade”, isto é, de pastoreio. Novamente, os temas do *Übermensch* e do

¹⁰⁴ Essa entrevista, que leva o lema de Hölderlin como título, foi publicada só em 31 de maio de 1976, cinco dias após o falecimento de Heidegger. Vale notar, também, que o contexto no qual o filósofo, que, apesar de não se escusar da participação no nazismo, reconhece a inocuidade do movimento e sua falência como amparo à saída da *Gestell*, é o contexto de intensificação da guerra armamentista, tecnológica e ideológica entre os Estados Unidos da América e a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, também conhecido como “Guerra Fria”. Para citar fatos, a entrevista, contemporânea à Guerra do Vietnã, ocorreu quatro anos depois da Crise de Mísseis de Cuba, na qual o conflito ideológico atingiu seu ápice e o mundo todo se viu diante da possibilidade de aniquilação nuclear. Para Heidegger, tanto o “americanismo” quanto o “bolchevismo” são duas facetas da mesma metafísica da técnica — e, além disso, o próprio nazismo, nesse ínterim, também se evidenciou como manifestação, em níveis absurdos, da *Gestell*,

¹⁰⁵ Como apontam Bernhard Sylla e Vitor Moura em nota à tradução de *Para quê poetas?* (in HEIDEGGER, 2002, p. 339), texto contemporâneo ao *Carta sobre o humanismo* no qual Heidegger comenta passagens de Rilke (cf. 1.2) e em meio ao qual surge, também, o tema aqui tratado, ambos os termos, *Heilen* e *Rettung* (substantivação do verbo *retten*, “salvar”), referem-se à noção de salvação. Os tradutores preferiram, dado o movimento do texto, traduzir *Heilen* por “cura” ou “são (e salvo)”. Aqui, no entanto, os termos serão ambos traduzidos pela mesma palavra, exceto quando necessária a distinção ou a articulação dos outros sentidos inerentes à raiz “*heil-*” (como “graça”, “cura”, “sacro” etc.).

¹⁰⁶ Seguimos, aqui, a sugestão do tradutor do texto *A mobilização total* (in JÜNGER, 2002, p. 189-216) de Ernst Jünger, Vicente Sampaio, que sugere “armação” para o termo alemão *Rüstung*, e não “mobilização”, como escolhe a tradutora de *A superação da metafísica*, de Heidegger, Márcia S.C. Schuback (HEIDEGGER, 2001, p. 82). A tradução de Sampaio contrasta os termos *Rüstung* e *Mobilmachung* (“mobilização”), sendo que o primeiro se adequa ao segundo no texto de Jünger como “fenômeno mais imediatamente perceptível da mobilização total” (in JÜNGER, 2002, p. 194, nota). O termo “armação” evidencia tanto o sentido bélico, de armamento, quanto os sentidos organizacional (militar) e abstrato de estrutura fundamental do pensamento e do mundo. Além disso, o termo também faz menção a uma das traduções usuais do termo *Gestell*, “armação”, aspecto significativo tendo em vista a ressonância que há entre os contextos nos quais se envolvem as discussões sobre a técnica do começo do século XX na Alemanha e a discussão na qual se veem envolvidos tanto Heidegger quanto Jünger durante os anos 50 (cf. VOLPI, 1999, p. 85-96).

Untermensch aparecem, e agora sob um espectro antecipadamente biopolítico: os homens, “recursos humanos” (*Bestände*), vistos do espectro da mera animalidade biológica, tornam-se material de estoque, “inteiramente sujeitados pelo cálculo e planejamento (diretivas de saúde, criação e cultura [*Züchtung*]¹⁰⁷.” (HEIDEGGER, 2000b, p. 93, trad. nossa).

Para adotar complementarmente uma atitude panorâmica, historiográfica e situacional, vale indicar que Casanova (cf. 2012) sugere, seguindo Zeljko Loparic (cf. 2004), um movimento imanente à obra de Heidegger de: (i) uma “ética da finitude” nos escritos de maturidade, na qual a disposição tonal da angústia oferecia um fio condutor de uma ética do indivíduo, da preocupação e do cuidado, mas que anulava a participação política; daí, rumo a (ii) uma “política do ser”, de influência hölderliniana, na época intervalar do reitorado nazista, na qual a missão histórica do povo (cf. 2.2), na assunção de seu *Da-sein*, e o papel dos dirigentes e da terra pátria (*Heimat*) assumiu papel central; e, por fim, (iii) sucumbindo no pensamento tardio poético do ser (ao qual Malpas atribui mais definitivamente a intensificação do adjetivo “topológico”), também de inspiração hölderliniana, mas que se dá conta do citado desgaste da figura do *Führer* e do papel do nazismo e busca, no próprio acontecimento do ser, a matriz das transformações históricas.

Não seria arriscado buscar, como em parte faz Malpas (cf. 2016, p. 12) ao citar a coincidência na crise do pensamento de Heidegger após *Ser e tempo* com a crise da Alemanha entre guerras, paralelos desse movimento com o contexto da pátria germânica durante parte do século XX. As crises institucional, econômica, moral, cultural e política dos anos posteriores à Primeira Guerra Mundial e o desespero generalizado da República de Weimar, junto à instabilidade nas ciências e universidades alemãs, por um lado, e um forçoso e turbulento processo de industrialização, urbanização e abertura política, por outro, ecoam até certo ponto na analítica dos anos 20 de Heidegger no tocante à impropriedade do discurso impessoal e à relação imprópria do humano em geral com a própria finitude.¹⁰⁸

Nesse contexto, além da publicação de *Ser e tempo*, em um contexto fortemente marcado pelo empirismo lógico, pelo neokantismo e pelo vitalismo, também aconteceram na Eu-

¹⁰⁷ Termos que remetem ao conceito que Sloterdijk apontará como fonte obscura do humanismo: a domesticação, como criação do humano literalmente como um animal doméstico. *Züchtung* é um termo também utilizado para, por exemplo, a cultura de rebanho bovino. Sobre isso, cf. 3.1.

¹⁰⁸ Sobre o contexto tortuoso da Alemanha entre os anos prévios da Primeira Guerra Mundial e a ascensão do movimento Nacional-Socialista, em 1933, cf. RICHARD, 1988; HERF, 1993; THALMANN, 1988 — três textos, dentre tantos outros possíveis sobre o tema, que baseiam parte das observações historiográficas desse capítulo. Além desses, a biografia de Rüdiger Safranski sobre Heidegger (2005) também é referência para resgatar a ligação, pela via biográfica, do filósofo com sua época. Não adentraremos, porém, mais detidamente sobre os textos por nosso propósito não ser o de uma pesquisa extensivamente historiográfica ou biográfica.

ropa movimentos artísticos como o futurismo, que glorificava a máquina e a velocidade, o expressionismo, que aprofundava o descontentamento, o desespero e o sentimento de vazio do início do século, e o dadaísmo, que fundava sua poética no acaso e na vigência do nada. Também é nessa época que, junto a transformações intensas na arquitetura e na manufatura, o desenho industrial moderno (*design*) veio a florescer, culminando na escola, movimento e instituição *Staatliches–Bauhaus*¹⁰⁹, que valorizava a produção em massa, a inovação, a tecnologia, o cálculo e a engenharia e o acesso comunitário de bens ao público geral (cf. RICHARD, 1988, p. 255; THALMANN, 1988, p. 92-94). Sloterdijk, quem, aliás, também tem formação em Germanística e História, além de ser, hoje, ex-reitor da *Staatlichen Hochschule für Gestaltung Karlsruhe*¹¹⁰, relaciona os dois fenômenos, Heidegger e a Bauhaus (e, por extensão, a urbanização), em uma análise sobre o impessoal (*das Man*) heideggeriano em *Crítica*:¹¹¹

Não é à toa que Heidegger é um contemporâneo da Bauhaus, da Nova Habitação, do início do urbanismo, da moradia social, da teoria dos assentamentos e das primeiras comunas rurais. *Seu discurso filosófico participa de um modo cifrado da problemática moderna dos sentimentos de habitação, do mito da casa, do mito da cidade.* Quando ele fala da expatriação do homem, isso não se nutre apenas do terror que sente o inveterado provinciano diante das formas de vida das grandes cidades modernas. Temos aqui também claramente uma recusa àquela utopia de nossa civilização que constrói casas e cidades. Com efeito, na medida em que o socialismo deve dizer sim à indústria, ele é um prolongamento do “espírito de utopia” urbano: promete uma saída para a “inospitalidade das cidades”, mas com os meios urbanos, e tem diante dos olhos a nova cidade, a definitiva cidade do homem, sua definitiva pátria. Assim sendo, *há sempre nesse tipo de socialismo um sonho que se alimenta, em parte, da miséria urbana.* [...]

É justamente nos anos da mais selvagem das modernizações, os chamados dourados anos 1920, que a cidade, outrora lugar de utopia, começa a perder seu charme, e é sobretudo Berlim, a capital dos primeiros anos do século XX, que contribui para mergulhar a euforia da metrópole numa luminosidade fria. [...] O vocabulário da análise heideggeriana do impessoal parece es-

¹⁰⁹ Literalmente, “Casa da Construção Estatal”.

¹¹⁰ Algo como “Universidade Estatal de *Design*” ou “Universidade Estatal de Configuração de Karlsruhe”

¹¹¹ Embora não seja o nosso foco e mantenha-se alheio ao plano de problemas específicos com os quais a trilogia *Esferas* e outros textos mais recentes de Sloterdijk se prestam a lidar, em *Crítica*, de 1983, o autor expõe seu primeiro afastamento contundente com relação à Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, bem como a primeira aproximação mais forte com Heidegger e Nietzsche, preconizando algumas das posições de sua obra recente. Para Willem Schinkel e Liesbeth Noordegraaf-Eelens (2011, p. 10), que também defendem que essa obra contém germes das preocupações atuais de Sloterdijk, “sua crítica à Teoria Crítica é [...] focada ao fato de ela ter se tornado ‘teoria’. O que foi esquecido foi a prática vivida, a atitude ‘*kyniké*’ [‘*kynical*’] de Diógenes, que não procedimentaliza a resistência (por exemplo, nos procedimentos argumentativos habermasianos), mas que a incorpora.” (*ibid.* p. 9, trad. nossa) Apesar de não tratarmos dos problemas próprios da obra (como o problema do cinismo), alguns de seus apontamentos nos são importantes. Desta feita, no caso, a *Crítica* de Sloterdijk serve de amparo à análise da situação heideggeriana e, como veremos na próxima seção, o diagnóstico que Heidegger apresenta de sua própria época é, às vistas de Sloterdijk, contundente e, ainda que “provinciano” e marcado por preocupações filosóficas idiossincráticas, é em muitos pontos preciso. Isso indica que, tanto nos primeiros escritos quanto nos recentes, a lida de Sloterdijk com a obra heideggeriana não é a de uma anulação e desprezo, mas sim a de uma compreensão, admiração e interesse atentos.

pecialmente forjado para dar voz ao mal-estar dos cultivados moradores urbanos diante de seu próprio modo de vida. Cultura da distração, do falatório, da curiosidade, do desenraizamento, da decadência (podemos pensar em todos os tipos de vício), do desamparo, da angústia, do ser para a morte: tudo isso soa como miséria da cidade grande, captada por um espelho um pouco turvo, um pouco nítido demais. (SLOTERDIJK, 2012, p. 282-283, grifos nossos)

A cidade moderna do século XX começa, de acordo com a citação, a evidenciar, por si só, sua ambiguidade inerente: por um lado, motor do progresso e do futuro e, por outro, fruto de desigualdades e âmbito de decadentismo (cf. RICHARD, 1988)¹¹². Como nos sonhos socialistas, que buscavam a *utopia* e, ao mesmo tempo, afirmavam sub-repticiamente os valores da economia industrial, o ideal progressista da República de Weimar e do liberalismo em geral carregava também o mesmo tipo de ambivalência.

Para agravar o contexto geral de descontentamento e de explicitação dos paradoxos, com a queda da Bolsa de Valores de 1929, nos Estados Unidos, e o fim do amparo financeiro do qual a Alemanha se servia para se reerguer da derrota na Primeira Guerra Mundial, a instabilidade política e econômica se intensificou e aumentou a margem de manobra de movimentos extremistas tais como o nazismo (cf. THALMANN, 1988, cap. 6; RICHARD, 1988, p. 10). Com promessas de reafirmação da identidade cultural, de recuperação econômica e do resgate da influência perdida, não foi difícil para uma Alemanha ferida em orgulho e mergulhada em crise aderir à ideologia fascista e à esperança de salvação.

Também Heidegger aderiu ao nazismo e ascendeu à reitoria de Freiburg, mesmo que por uma vigência curta, interrompida por certa decepção com o movimento (cf. SAFRANSKI, 2005, cap. 16). Tanto Sloterdijk (cf. 2012, p. 283-284) quanto Casanova (cf. 2012, p. 173) parecem concordar¹¹³ com relação a uma espécie de “cegueira”¹¹⁴ que permitiu, junto a preconceitos pessoais e ideologias sub-reptícias do próprio pensador, que a necessidade de afirmação da Universidade alemã, junto à preocupação com a efetivação de um projeto de depu-

¹¹² Alguns capítulos da obra de Richard (1988), em sequência, por exemplo, descrevem a simultaneidade: da pauperidade das habitações e da alimentação nos anos da República de Weimar (*ibid.* cap. 7); da expansão da indústria do entretenimento, junto com a importação de cultura internacional (*ibid.* cap. 8); e da efervescência plural e conflituosa nos âmbitos intelectuais da Alemanha entre guerras (*ibid.* cap. 9).

¹¹³ Apesar da confluência cronológica entre a terceira edição do *Compreender Heidegger* (CASANOVA, 2012), e a tradução de *Crítica* (SLOTERDIJK, 2012) (cuja revisão e parte da tradução também foi de Casanova), não é necessário que a *Crítica* tenha influenciado decisivamente a leitura de Casanova. No entanto, é, talvez, feliz coincidência a maneira como as duas análises chegam, por vias distintas, a conclusões similares.

¹¹⁴ A alusão a certa “cegueira” por parte de Heidegger não deve ser vista como vexatória. Como afirma Malpas, ao comentar a publicação de alguns dos *Cadernos negros* em 2014, “parte do que certamente trazem as *Considerações* estende-se ao fato de que cada filosofia é propriamente ‘de seu tempo’, sujeita às cegueiras e preconceitos desse tempo, assim como toda filosofia também está sujeita às cegueiras e preconceitos do pensador ele mesmo. A verdadeira grandeza da significância de um filósofo é determinada na medida em que seu pensamento é capaz de transcender as cegueiras e os preconceitos que seu trabalho inevitavelmente irá conter e continuar falando a nós, em nosso tempo, de maneira relevante.” (MALPAS, 2016, p. 9, trad. nossa)

ração ontológica da metafísica após milênios de esquecimento do ser, encontrassem vazão nos anos iniciais do nazismo de Hitler, aparente “catalisador histórico” (CASANOVA, 2012, p. 172) em potencial. Essa vazão posteriormente se viu na aporia de um movimento que, ao contrário dos intentos de Heidegger, intensificou sobremaneira aquilo que o cerne de sua filosofia chamava à contestação, isto é, o esquecimento do ser que, na cotidianidade, se concretiza no domínio do impessoal e, no contexto geral da história da verdade do ser, se explicita na metafísica da *Gestell* e no acabamento da metafísica.

Se o nazismo, ao cabo, não é apenas fruto da *Gestell*, mas também é seu epifenômeno exemplar, ou, como disse Sloterdijk “é o ‘desvelamento’ da destrutividade política reduzida à sua forma mais explícita e encorajada a ser ela mesma pela fórmula da ‘vontade de poder’” (SLOTERDIJK, 2012, p. 284), “síntese do humanismo e do bestialismo” (SLOTERDIJK, 2014b, p. 31, trad. nossa), é parcialmente em virtude de sua ambiguidade como movimento,¹¹⁵ talvez a mesma que Sloterdijk apontara com relação à Berlim, cidade do qual Heidegger era avesso, que o pensador do ser pôde nele aderir tão facilmente. Mas, também, é em virtude dessa mesma ambiguidade que o filósofo pôde, finda a guerra, dizer o mesmo do humanismo, igualando-o à história da metafísica e incluindo no mesmo balaio, humanismo e fascismo.

Vige, na história do esquecimento do ser, bem como em seus fenômenos ônticos (dentre eles, os políticos), um paradoxo que parece vir inscrito no *Patmos* hölderliniano: onde mora o perigo, há também salvação. Como delimitar perigo e salvação, sobretudo em um momento em que se espera uma condição propícia para a última? Como saber o que está velado sob o desvelado? Derivando, rapidamente, do puro ontológico o potencial histórico-ôntico do Nazismo, e aderindo cegamente a esse movimento ôntico, na ausência de garantias da propriedade ontológica do partido, Heidegger não pôde, segundo Casanova (cf. 2012, p. 173), distinguir precisamente o perigo e a salvação do Nacional-Socialismo alemão, e se viu tendo de lidar com o epíteto de “filósofo nazista” e o ostracismo que veio com o título até o fim da vida. Diante do esquitejamento do território alemão e da renúncia forçada aos vitoriosos da

¹¹⁵ Mesma ambiguidade, então, que, segundo Malpas, a noção de “espaço”, progressivamente mais tematizada e relevante no contexto da obra, poderia também carregar nos anos 30, como na noção (já topológica) do *Dasein* como “povo” (*Volk*), ou até “espaço do povo” (*Raum des Volkes*) (cf. MALPAS, 2016, p. 12). A transformação do “espaço do povo” para o polo “mortal” da quadratura indica, também, segundo Malpas, a marginalização do papel de levante histórico, praticamente volitivo, do povo (e, junto a ele, da figura do dirigente ou *Führer*) nas dinâmicas históricas do ser. Os mortais da quadratura, que devem assumir a postura de pastoreio depois de 1946, devem mais resguardar o retraimento do ser e se pôr à *escuta* de seu apelo e ao *questionamento* de seu próprio papel do que, sob o peso da diligência política e da assunção de sua identidade histórica, levar a cabo, como *resposta* e *decisão*, uma tarefa patriótico-ontológica que mantém-se sob os riscos de aprofundar a dinâmica da *Gestell* (cf. *ibid.* p. 18). Ou, como afirma Safranski na biografia sobre Heidegger: “isso ele aprendeu em sua fracassada incursão pela política: *a preparação do verdadeiro* não acontece do dia para a noite.” (2005, p. 343)

guerra (dentre eles, as duas grandes forças políticas que, até então, o pensador considerava serem sintomas da *Gestell* e da impropriedade), Heidegger expressou seu descontentamento com o humanismo clássico, estendido até os limites da metafísica ocidental e, com ele, à salvação nazista, bem como às pretensões iluministas do *Aufklärung*, dois extremos de uma mesma corda. Seu pensamento se viu às voltas de intensificar a necessidade da guarda e da escuta, da renúncia e da poesia, da imersão no ontológico e da recusa do ôntico até os confins do abismo do velamento dos deuses — abismo só visível à sensibilidade dos poetas (cf. HEIDEGGER, 1977, p. 271-272; cf. 1.2).

Em meio a tal situação, deve ser cabível ainda que só nos reste cuidar do templo dos deuses?¹¹⁶

¹¹⁶ Templo (*templum*) que, em *Para quê poetas?*, Heidegger equaciona com a casa do ser (cf. 1977, p. 310).

3. INTERSTÍCIO II: DO HUMANISMO À ANTROPOTÉCNICA EM SLOTERDIJK

Não é possível iniciar um espaço novo de um interstício sem articulá-lo com o anterior, com o qual ele mantém comunicação, em seu isolamento mútuo, pela mesma membrana. Por isso, é necessária ainda referência a Heidegger, quem, para Sloterdijk, é a perfeita voz de sua época. Se há algo como um *Zeitgeist*, é o pensador de Meßkirch, Todtnauberg, Marburg e Freiburg que incorpora o espírito do tempo da Alemanha fragilizada da primeira metade do século e o traduz em uma visão filosófica do mundo. Sua *Carta*, como visto, exprime, no texto e além, a relevância de Heidegger para se pensar uma época em que o território germânico se viu abalado no seio. Tanto a Alemanha quanto Heidegger, naquele momento, estavam maculados pela guerra, e o pensador alemão, da feita de redigir a *Carta*, sabia

[...] que precisava falar com voz quebrantada ou escrever com mão hesitante, e que a harmonia preestabelecida entre o autor e seus leitores em nenhum aspecto poderia mais ser mantida como um dado. Naquela época, não era nem ao menos certo para ele se, em geral, ainda possuía amigos e, no caso de que eles ainda se deixassem encontrar, a base dessas amizades teria de ser novamente definida para além de tudo o que até então aplicava-se como fundamento para a amizade de pessoas civilizadas na Europa e nas nações. (SLOTERDIJK, 2014b, p. 20, trad. nossa)

Com isso, Sloterdijk expressa algo semelhante à tese introdutória da conferência na qual se encontra o excerto acima, *Regras para o parque humano*¹¹⁷, que será melhor explorada à frente (3.1): a de que o humanismo é uma “telecomunicação promotora de amizade por meio da escrita” (SLOTERDIJK, 2014b, p. 7, trad. nossa). Junto a isso, ele elenca Heidegger ao papel de articulador do próprio ocaso do humanismo. Escrevendo uma carta a um leitor e amigo distante, o filósofo atesta, a partir de uma mídia ela mesma humanista — o registro epistolar —, o fim do humanismo em sua forma clássica. Se Nietzsche, para Heidegger, fechou e chaveou a metafísica por dentro, com Sloterdijk é-se levado a dizer o mesmo do pensador do ser com relação ao humanismo. Pois, se Heidegger exprime a voz de sua época (assim como o pensador do *Übermensch*, para quem a tipologia heideggeriana de “pensador” se adequa perfeitamente), não é apenas por ter acompanhado, em vida e obra, um momento tenebroso da história germânica e ocidental, com a confecção de uma indústria da morte, com o aprofundamento de uma ideologia revanchista e nacionalista, encrustada no falatório hodierno (*Gerede*) do povo alemão em geral, e com a intensificação do valor do trabalho em vistas da beligerância bélica (cf. JÜNGER, 2002), ou por expressar as angústias de uma Europa fragmentada e instável, ôntica e ontologicamente. Além de tudo, é porque amplificou, por meio de

¹¹⁷ Doravante, “*Regras*”.

seu pensamento, a falência, já vigente, ainda que velada, do próprio humanismo, a despeito de sua faceta progressista e salvadora.

Se, porém, Sloterdijk percebe, na carta de Heidegger e em várias de suas descrições fenomenológicas e evocações poéticas, um severo diagnóstico do mundo de sua época que, em partes, é também o nosso mundo, há pontos de discordância quanto à questão do humanismo e, sobretudo, quanto aos pressupostos que a sustentam e quanto à recomendação da postura a ser exercida pela humanidade frente à falência da fundamentação do humano. O pastoreio ontológico de Heidegger, para o filósofo de Karlsruhe, implica em uma intensificação do valor midiático do humanismo (cf. SLOTERDIJK, 2014b, p. 26-28) e pode levar, com isso, se não repostos em relação com sua gênese, sua historicidade e sua vigência sob um ponto de vista ôntico e concreto, a um quietismo inibitório mais servil, mais severo e com consequências mais drásticas politicamente do que aquele do humanismo clássico decadente que vigorou até as Guerras Mundiais — sobretudo, levando-se em conta a condição paradoxal do “-ismo” humanista, que, na sua claridade benevolente, leva entretanto uma complementar faceta destrutiva (cf. *ibid.* p. 28-31).

Pressuposto nesse afastamento com relação ao prognóstico de Heidegger, encontra-se em Sloterdijk uma revisão do motivo da clareira que o leva a reassumir as ciências ônticas, a espacialidade, a animalidade, a sexualidade e outros pontos que, na suspensão heideggeriana com relação ao ôntico, foram postos, sobretudo em seus escritos maduros, em dependência hierárquica com relação ao ontológico. Sloterdijk, em uma guinada um tanto quanto “latouriana” (cf. SLOTERDIJK, 2001, p. 160),¹¹⁸ questiona a precedência do ontológico e, disso, deriva uma série de problemáticas que culminam no que o autor batiza como “esferologia”. Há, portanto, uma transformação, ao nosso entender, no conceito de topologia: da ontologia à

¹¹⁸ A princípio, pode parecer arbitrária a colocação, lado a lado, das discussões de Sloterdijk e de Latour, preocupados com campos de problemas, de início, tão diversos. Porém, logo na leitura das primeiras páginas de *Domesticação do ser* (SLOTERDIJK, 2001, p. 142-234), onde o filósofo alemão questiona a precedência do ontológico na diferença heideggeriana, uma passagem emblemática extraída do livro *Jamais fomos modernos: ensaio de uma antropologia simétrica* (LATOURE, 2013), escrito pelo pesquisador francês em 1991 e que, nas palavras de Sloterdijk, “se afasta com necessária clareza com relação ao pietismo não empírico do recordar-do-ser [*Seins-Andenkens*]” (SLOTERDIJK, 2001, p. 160, trad. nossa), aparece como indício de que suas empresas são afins (essa passagem será exposta mais à frente, em 3.2). Dessa citação, seguiram-se, nos anos seguintes, artigos de Latour (cf. LATOURE, 2009a; 2009b) que afirmavam haver, entre o conceito central da antropologia latouriana, “redes” (*réseaux*), e as “esferas” de Sloterdijk, uma forte confluência, a ponto de serem conceitos, em certo sentido, transmutáveis. O diálogo dos dois, que se tem, entre outros, sob o pano de fundo da antropologia simétrica e das pesquisas em ontologia cibernética, e que, do ponto de vista de Sloterdijk, demonstra a pertença de ambos, juntos a pensadores como Deleuze e Michel Serres, a uma espécie de “gigantomaquia [*Gigantenkampf*] do pensamento” (SLOTERDIJK, 2001, p. 218, trad. nossa), reaparecerá com frequência, a partir de 3.2, na nossa pesquisa.

esferologia¹¹⁹. Essa transformação compreende, em si, uma revisão da diferença ontológica, na qual o ontológico e o ôntico, e no interior desse último, os polos “modernos” de “natureza”, “cultura”, “discurso” e seus híbridos, carregam uma relação de mútua dependência e imbricação tal que o foco central se desloca do mero terreno ôntico (para Heidegger, o terreno do esquecimento do ser) ou do ontológico (pautado na diferença ontológica, como posto pelo pensador do ser) para o terreno da mediação que, na linguagem de Latour, é o âmbito da teoria ator-rede, e na de Sloterdijk, da esferologia (cf. LATOUR, 2009b). Essa discussão passa, como ficará claro no decorrer desse segundo espaço, pela questão do humanismo, abrindo o questionamento acerca do estatuto da diferença ontológica em Heidegger, bem como da pretensão de sua ontologia de sustentar quaisquer ciências ônticas, como a antropologia, e da investigação acerca do vir a ser humano (isto é, da antropogênese) a partir do ponto de vista de sua colocação como produto de técnicas de autodomesticação. A isso, juntar-se-á, no quarto capítulo (cf. 4.1), o questionamento sloterdijkiano sobre a questão da espacialidade em *Ser e tempo*, quando teremos ocasião propícia para desenvolver a esferologia de Sloterdijk e, com isso, encaminharmos o desdobramento de nossa problemática central.

Portanto, o presente capítulo se subdivide em três seções, nas quais, primeiramente, recorreremos a *Regras* a fim de compreender um primeiro deslocamento por parte de Sloterdijk no próprio cerne da noção de “humanismo” e nas consequências de sua falência (3.1), para, em seguida, repensarmos, junto a Latour e na contramão de Heidegger, a noção de técnica e, com ela, a diferença ontológica e a recusa heideggeriana da antropologia e das ciências ônticas em geral (3.2). Com isso, enfim, poderemos adentrar à investigação sobre a antropogênese, no sentido de explicitar como, para Sloterdijk, de um ponto de vista antropológico, o animal “pré-humano” chega se produzir como *Dasein* (3.3) — o que abrirá caminho para que possamos abordar a noção de *esfera*.

3.1. HUMANISMO E DOMESTICAÇÃO

Se a filosofia de Heidegger, desde o fim da guerra, considerando-se a relevância histórica da *Carta*, esteve imersa em uma polêmica, sob o título francófono de *affaire*, não muito menos se pode dizer da filosofia recente de Sloterdijk que, mais de cinco décadas depois da correspondência emitida a Jean Beaufret, esteve no centro de outro escândalo, situado nos apocalípticos tempos do fim do milênio, entre a expectativa de pane geral na civilização tec-

¹¹⁹ Parte dessas investigações, com foco no deslocamento entre a topologia ontológica heideggeriana e a topologia esferológica sloterdijkiana, foram desenvolvidas, ainda em caráter preparatório, no artigo publicado pela revista *Ekstasis* sob o título *Considerações preliminares sobre as noções de habitar e construir em Martin Heidegger e Peter Sloterdijk* (cf. PITTA, 2016, p. 61-71)

nológica em decorrência de um “*Bug do Milênio*”, por um lado, e projetos de manipulação genética e clonagem, como o clone da ovelha Dolly e a quase completude do Projeto Genoma Humano, por outro.

Tal escândalo, que ficou conhecido sobre a alcunha de *l’affaire Sloterdijk-Habermas* e que surtiu na Alemanha, entre setembro e outubro de 1999, um intenso debate, foi fruto de surpreendente descontextualização por parte dos críticos. No fundo do debate, encontram-se disputas ideológicas e filosóficas entre Sloterdijk e a Teoria Crítica¹²⁰ e, como aponta o tradutor brasileiro da conferência, José O.A. Marques, de modo mais sutil, entre pretendentes na “sucessão no *establishment* filosófico universitário alemão.” (MARQUES, 2002, p. 376) De fato, considerando a imputação feita por Sloterdijk a Jürgen Habermas, a saber, de que ele o estaria acusando de defensor da eugenia genética como real ou não, nota-se uma aversão de tempos entre a Teoria Crítica, sobretudo no caso de figuras como Habermas, frente a obras polêmicas para o imaginário da cultura alemã do pós-guerra, como as de Nietzsche e Heidegger: um, já muito acusado injustamente de influenciar o nazismo; o outro, reitor durante um dos anos da vigência do regime totalitário; duas das três referências de *Regras*.¹²¹ O herdeiro da Escola de Frankfurt e responsável pela noção política de racionalidade discursiva endossou e prefaciou um polêmico livro de Vítor Farias sobre o envolvimento de Heidegger com o nazismo lançado na década de 80 e que, para Casanova, não passa de “jornalismo barato” (CASANOVA, 2012, p. 150), cujo rigor teórico e extenso número de equívocos históricos está diametralmente oposto a obras importantes e críticas sobre o assunto, como as de Philippe Lacoue-Labarthe e de Dominique Janicaud. A polêmica com Heidegger não é nova, e data desde o *affaire* de 45 envolvendo seu nome, quando da destituição do nazismo e do Eixo. Posteriormente, a filosofia heideggeriana sofreu nova fase de rechaço através de nomes como Theodor Adorno, para quem Heidegger não fazia com seu pensamento senão permitir com que a investigação filosófica recaísse no mito e na irracionalidade (cf. *ibid.* p. 9).

Essa fase de rechaço acadêmico parece perdurar até os dias de hoje em muitos dos círculos intelectuais alemães. A publicação dos *Cadernos negros*, citada superficialmente em nota na seção 2.3, não alivia a história, e um dos nomes mais contundentes nos estudos ger-

¹²⁰ Debate que data desde sua primeira obra de renome, *Crítica*, em que foi feito um confronto direto, envolvendo a própria noção de “crítica” (cf. SLOTERDIJK, 2012, p. 19), com a Teoria Crítica dos pensadores da Escola de Frankfurt — em especial, na época, Theodor Adorno e Max Horkheimer —, e que segue até os tempos da polêmica supracitada, em direção, entre outros, ao alegado condutor da manobra sensacionalista contra *Regras* e, ainda hoje, representante da Crítica, Jürgen Habermas, em um artigo publicado pelo jornal *Die Zeit* cujo título é direto: *A Teoria Crítica está morta* (*id.* 1999a).

¹²¹ Que ainda conta com a figura de Platão, anti-democrático e, por vezes, considerado defensor de uma “ditadura” dos filósofos em *A república* (2014), um dos mais polêmicos textos para olhos germânicos que vivem sob a vigência de culpabilização oriunda da cumplicidade nazista.

mânicos do pensador de Meßkirch, Günther Figal, que assumia a chefia da Sociedade Martin Heidegger, renunciou a cátedra após se deparar com as afirmações privadas do pensador sobre o judaísmo, expostas nos *Cadernos* (cf. PRESSEPORTAL, 2015). Sloterdijk, por outro lado, afirma, em tom sarcástico, que “o nome Heidegger segue sendo para nós [alemães] um curin-ga que, no interior de uma cultura da discussão político-narcísica, serve para mostrar: *aqui estamos no campo da gente decente*.” (SLOTERDIJK; HEINRICHS, 2016, p. 103, trad. e grifo nossos) E como se pode ver pela própria crítica ao humanismo estabelecida pelos filósofos de Meßkirch e Karlsruhe, o campo das pessoas de bem, prenhe de ambivalências, pode esconder planos ocultos e dissimulados de selvageria e monstruosidade...

Não podemos, sob o risco de desviar de nosso foco, adentrar em considerações aprofundadas sobre as teoria filosóficas de Adorno ou de Habermas, que também, a princípio, não cabem ao nosso problema e a nosso recorte. Basta, por ora, levantar que a interpretação feita pelos polemistas do final do século partiu de um equívoco principal de leitura da conferência de Sloterdijk, a princípio destinada, em 97, a um público geral que, após doze palestras, tinham uma visão de conjunto de discussões sobre a atualidade do humanismo, e, em 99, a poucos espectadores, versados em Heidegger e Lévinas, em Elmau, na Alemanha (cf. SLOTERDIJK, 2014b, p. 58). O equívoco foi o de falhar em reconhecer o caráter descritivo da conferência, interpretando a exposição como um prognóstico normativo e não como um diagnóstico de uma configuração dos novos tempos. Nesse contexto, o autor afirma ter sido acusado indiretamente de liderar um projeto de “eugenia liberal” (cf. HABERMAS, 2010) cujo foco seria o da criação pseudonietzscheana de *Übermenschen*, “super-homens”, seres humanos dotados de aperfeiçoamento genético tal que assumiriam o posto de uma nova e mais perfeita raça de humanos. Assim, Sloterdijk seria mais um elo na linha dos “filósofos fascistas” que, desde Platão, passando por Nietzsche e Heidegger, supostamente fundamentando os ideólogos do *Reich*, pregam uma linha de pensamento aristocrática, elitista e ultra-conservadora, visando a discriminação, o ódio e a afirmação da identidade racial através da assepsia eugênica.¹²²

¹²² Notável, ainda, que *Der Spiegel* — a mesma da entrevista de defesa de Heidegger, cuja capa, a despeito do conteúdo expresso pelo filósofo, aparenta suscitar polêmica em torno do *affaire* — tenha, na ocasião da querela com os habermasianos, afirmado, pela voz de Reinhard Mohr, que Sloterdijk era um propagandista da “seleção pré-natal e [d]o nascimento opcional” (MOHR *apud* MARQUES, 2002, p. 365). Em outra ocasião (cf. DER SPIEGEL, 1999), para ilustrar a reportagem principal, com textos dos dois lados da disputa, a revista utilizou uma capa que representava, lado a lado, Nietzsche, o *Superman* das histórias em quadrinhos (em uma tosca interpretação do conceito nietzscheano de *Übermensch*), a ovelha Dolly, Adolf Hitler e Lara Croft, a heroína da série de jogos eletrônicos *Tomb Raider*, com a manchete intitulada: “O projeto genético do Além-do-Homem [*Gen-Projekt Übermensch*]: Hitler, Nietzsche, Dolly e a nova querela dos filósofos”.

Contudo, os reais objetivos de Sloterdijk com a palestra eram muito diferentes daqueles alertados pela grande mídia. Ele os resume em dois: “a acentuada dedução midiática e gramatológica da *humanitas* e a revisão histórico-antropológica do motivo da clareira de Heidegger (a inversão parcial da relação entre ôntico e ontológico)” (SLOTERDIJK, 2014b, p. 59, trad. nossa). O primeiro deles realoca a questão do humanismo de Heidegger para o plano midiático, transformando o sentido mesmo do termo, enquanto que o segundo dá bases para o que Sloterdijk pretende desenvolver a partir de suas considerações sobre o humanismo e que culmina, além do texto, na noção de “esfera”. Ambos se complementam: se, por um lado, a revisão do motivo da clareira implica, para o filósofo, na acepção do próprio *Dasein* como meio (*medium*), e, com isso, em uma virada antropológica e topológica *sui generis* da filosofia heideggeriana, na qual a discussão sobre o humanismo serve como mote para desenvolver o caráter midiático-ecológico da clareira, a própria consideração da falência do humanismo reinsere a discussão sobre o que propriamente “humaniza” o humano e, portanto, do que propriamente está se falando quando se destrincham discursos sobre “humanidade”, “humanismo”, “dignidade humana” e “humanização”.¹²³

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

¹²³ Que a acusação de Habermas e dos outros detratores de *Regras* possa ser tida por inocente ou exagerada, isso não refuta a necessidade de uma apreciação crítica dos pressupostos de Sloterdijk, como, por exemplo, oferecem: Félix Duque em *Em torno do humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk* (2002), texto no qual, analisando em profundidade a obra que Sloterdijk desenvolveu no período de *Regras* e do texto ao qual nos prostamos neste artigo, chega à conclusão de que, a despeito de suas contribuições, a posição sloterdijkiana com relação à técnica “é tão otimista que beira às vezes à ingenuidade” (*ibid.* p. 175, trad. nossa), propondo uma solução menos “aceleracionista” para o engodo do humanismo; e Eduardo Viveiros de Castro em *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural* (2015), em que o antropólogo, engajado em uma reinterpretação de Claude Lévi-Strauss a partir do pós-estruturalismo de Deleuze e Guattari e da antropologia simétrica de Latour, questiona o “obstinado esforço antropocêntrico de ‘construir’ o humano [...] como a essência mesma do não-dado” (*ibid.* p. 54), figurado no contexto pela “orientação mais, digamos, avançada” (*ibid.*) de Sloterdijk, citado por ele, dado que tal pressuposição “antropocêntrica”, segundo Viveiros, de boa parte das filosofias e antropologias ocidentais contemporâneas, mesmo quando radicais em suas formulações, como no caso de Sloterdijk, acabam tendo o efeito colateral de recair, também elas, no humanismo que o filósofo alemão tão plenamente diz estar fadado ao fracasso e ao qual tão vividamente pretende superar. Como nosso foco é apenas apresentar a solução de Sloterdijk ao problema do humanismo heideggeriano e a narrativa antropológica da antropogênese, não adentraremos nas soluções de Duque e de Viveiros de Castro, deixando aqui a sugestão e a intenção de leitura e de continuidade de tais investigações.

mantêm a filosofia como um ofício persuasivo. Nesse sentido, são as correspondências que mantêm acesa a chama do ente no retraimento do ser. Falando com Heidegger, é a partir delas que a linguagem dá o ente, se retraindo a cada vez e estabelecendo os pisos sedimentados do mundo ocidental.

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

Se, para o pensador do ser, a história da metafísica se confunde com a própria manifestação monológica da linguagem que, desde o espanto grego, levou os poetas a nomearem originariamente o mundo e os pensadores a questionarem pelo ser, pressupondo o ente, e se, com isso, construiu-se o grande edifício da metafísica, ampliado em Roma, que, sob o epíteto de “casa do ser”, resta ainda por ser propriamente habitado,¹²⁴ não seria por meio de uma pa-

¹²⁴ Que coisa *estranha* — *was für eine* unheimliche *Sache!* Uma casa do ser que é habitada pelos homens sem ser *propriamente* habitada! Uma casa (*Haus*) na qual se esqueceu o sentido de lar (*Heim*)... A poética da casa de Bachelard (cf. 1967), se associada à dinâmica da *a-létheia*, permite certa interpretação dessa dialética, que remete à própria cinética retrativa do ser: uma habitação imprópria da casa mantém-se sempre na ocupação hodierna e funcional dos cômodos, do sótão, da *alétheia*, mas nunca do obscuro porão da *léthe* que, ao invés de ser velado e cuidado, é desprezado ou, quando muito, iluminado parcamente por luzes de velas e de lanternas, dele se extraindo apenas o útil mas, nele, nunca se habitando (cf. *ibid.* p. 34-36). Assumindo parcial e livremente um ponto de vista bachelardiano, a ontologia de Heidegger poderia ser pensada como uma “ontologia do porão” — mas não é essa a posição efetiva de Bachelard, tendo em vista que a casa heideggeriana, com seu porão, não reflete a intimidade da casa bachelardiana da maneira devida, em vista de sua imensidão extática enquanto casa greco-ocidental do ser (retornaremos a isso em 4.1, quando também abordaremos partes da *Poética do espaço* de Bachelard). No caso, a casa do ser do poeta heideggeriano, mais do que centrada no porão, se assemelharia à cabana solitária do ermitão (*Hütte*), que “está só diante de Deus”, e “em torno dessa solidão se centra um universo que medita e ora, um universo fora do universo.” (*ibid.* p. 46, trad. nosa).

radoxal “memória (do ente) pelo esquecimento (do ser)”, através do registro literário, que se mantem há tanto tempo o humanismo metafísico?

Nos passos de Nietzsche (cf. 2004, §312), que utiliza de uma estratégia de “antropofisiologia filosófica” (MARTINS, 2014, p. 72), é por uma “mnemotécnica”, portanto, que se sustenta e se reforma constantemente o edifício do humano ocidental e, com isso, sua própria configuração topológica de humano. Consoante a isso, Bernard Stiegler, filósofo francês cuja tese sobre a técnica relacionada à hominização do humano é muito parecida com a de Sloterdijk, em documentário sobre a leitura heideggeriana do poema *O Ister*, de Hölderlin (cf. THE ISTER, 2004)¹²⁵, pensa a *técnica* em geral e o código grafado (como imagem ou alfabeto) em particular, que para Nietzsche são mnemotécnicas, como formas especificamente humanas de guardar conhecimento e transmiti-lo a novas gerações, transcendendo, nos rincões da história e da cultura, a morte individual, e servindo de alternativa à transmissão genética;¹²⁶ Também Vilém Flusser (cf. 2011) posiciona a criação do *medium* escrito como motor da história do homem ocidental, na superação, por redução dimensional, da imagem, na transformação da relação do humano com o tempo, que de circular-mítico (bidimensional) passa a ser linear-lógico (unidimensional), e na confluência de pensamento e linguagem. Ao mesmo tempo, é Flusser (cf. *ibid.*) também quem diz, de forma semelhante a Sloterdijk no *Regras*, sobre o fim do domínio da linguagem escrita, a partir da fotografia e dos aparatos modernos, e da transformação midiática proporcionada por ela como motores de uma falência da história humanista e do nascimento de outra relação, “pós-histórica”, com o mundo, pautada na informação e no ponto ou dígito (nulodimensional) (cf. *id.* 2017, p. 142-143).

Nietzsche, Flusser e Stiegler têm, cada qual, teses paralelas às de Sloterdijk, filósofo com patente influencia nietzscheana (cf. MARTINS, 2014), mas que também dialoga, em *Esferas III* (cf. SLOTERDIJK, 2004), com Flusser, e que participou recentemente de uma mesa com Stiegler para discutir o “antropoceno” (cf. *id.* 2016b). No contexto de *Regras*, mais precisamente, o que constitui a construção linguística da casa do ser é, no sentido etimológico da palavra, uma *domesticação* (*Domestikation*) — de *domus*, casa. O humanismo literário, enquanto técnica de “angariar amigos” por meio da escrita, não é senão uma escola de domesticação (*Zähmung*) do humano pelo próprio humano e, portanto, uma *antropotécnica* (cf. SLOTERDIJK, 2014b, p. 32-35). Aqui, domesticação é um termo utilizado nos dois sentidos:

¹²⁵ Sobre o filme e suas implicações filosóficas, bem como o paralelo com o curso de Heidegger sobre o poema *O Ister*, de Hölderlin, cf. BABICH, 2010.

¹²⁶ Sloterdijk chega até a falar, quando discorre sobre a antropogênese (cf. 3.3), de uma “retroalimentação [*Rückkoppelung*] entre as contribuições internas dos pré-humanos e a canalização do *gene flow* [*sic*] em direção ao humano.” (2001, p. 185, trad. nossa) Retroalimentação, *feedback*, é um termo da cibernética. Sobre ele, cf. 3.2, 4.3.

enquanto construção de espaços habitados e enquanto criação (*Züchtung*),¹²⁷ análoga à cultura biológica de animais (cf. *ibid.* p. 39; MARQUES, 2002, p. 7-8). Portanto, o humanismo, enquanto uma domesticação, é a construção de uma forma de vida do humano por meio de condicionamentos disciplinares que visam, através do acultramento (tanto no sentido biológico, quanto no comportamental), fazer do animal humano um ente dócil, domesticado e alfabetizado, ou seja, humanizado (cf. SLOTERDIJK, 2014b, p. 40-41).

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

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

Em contraposição ao biólogo, e invertendo a ordem entre *Umwelt* e *Umgebung* na relação entre vivente e mortal, Heidegger, em *Os conceitos fundamentais da metafísica*¹²⁸, postula que só ao humano é possível mundo ambiente, no seu trato de ocupação fático (*Umgang*), porque, antes de tudo, só ao humano é possível mundo em geral (*Welt*) (cf. HEIDEGGER, 1992, §58b). O *Dasein* humano de Heidegger pode, diante do ente, percebê-lo (*vernehmen*)

¹²⁷ Aqui, ressoa a própria observação de Heidegger, em 2.3, de um vínculo entre o planejamento e o cálculo da *Gestell*, presentes tanto no liberalismo no socialismo ou no nazismo alemão — todos, subprodutos do humanismo —, e a criação cultural (*Züchtung*) (cf. HEIDEGGER, 2000b, p. 92).

¹²⁸ Doravante, “*Conceitos*”.

como ente e, assim, assumir uma atitude em relação a ele (*sich verhalten*)¹²⁹, seja utilizando-o ou fazendo dele objeto meramente presente, o que implica a cada vez em compreensão e interpretação prévia do ente (e logo, na percepção do ente *como* ente). Ao mero vivente “pobre de mundo” (*weltarm*), no sentido de privado dessa percepção e atitude que possibilitam abertura de mundo, por outro lado, resta comportar-se (*sich benehmen*), absorvido e atordoado, ou melhor, “contido” (*benommen*) dentro de seu atordoamento ou “contimento” (*Benommenheit*), isto é, dentro de seu círculo de desinibição¹³⁰ (cf. *ibid.* §60). O vivente somente pode ter *um tipo de relação* com o ente em geral, que é o de ser desinibido. Portanto, para Heidegger, o ente na totalidade aparece, para o vivente em geral, sempre como desinibidor (*Enthemmende*), enquanto que, ao humano, se dá também a possibilidade de inibição (*Hemmung*), enquanto suspensão do trato absorvido e possibilidade de tematizar o ente enquanto ente (cf. *ibid.* §59b).

Por isso mesmo Heidegger se permite dizer que a humanidade da técnica se sujeita à condição de “animal trabalhador”. Tal humanidade animalizada pressupõe, com Karl Marx, que a essência ontológica do humano se encontra no seu trabalho, enquanto operação de sujeição da natureza à transformação humana (cf. MARX, 1985, p. 153; HEIDEGGER, 1976a, p. 319), ou com Nietzsche (cf. 1.2), que a essência da vida (e, com isso, da animalidade humana) é a vontade de poder que, para Heidegger, se configura pela *Gestell*, a qual deixa o ente

¹²⁹ Aqui, a tradução de *sich verhalten* por “assumir uma atitude” (que também aparece no alemão sob os termos *einstellung* e *sich benehmen*) é responsabilidade do tradutor da edição brasileira de *Conceitos*, Casanova (cf. in HEIDEGGER, 2006b); traduções usuais do termo referem-se a “comportamento” e “conduta”. A opção por “assumir uma atitude” parece forçar-se para salientar a diferença entre *verhalten* e *benehmen*, como ficará claro na nota seguinte.

¹³⁰ É de valia observar o jogo que Heidegger empreende com a língua alemã a partir do verbo *nehmen* (pegar, segurar) (cf. HEIDEGGER, 1992, §58), o qual indica, aqui, a ligação com algo (seja *como* algo ou não). O filósofo distingue, a partir dele, os dois termos em questão: (*sich*) *benehmen* (comportar[-se]) e *vernehmen* (perceber). O animal se comporta e o humano percebe e sempre “assume uma atitude [conduta] em relação a...” (*verhalten sich zu...*). Aqui, os prefixos *be-* e *ver-* assumem função semântica e modificam o sentido do verbo: no primeiro caso, parece ocorrer uma ampliação semântica, pois dos comportamentos de “pegar” e “segurar”, pula-se para o “comportar-se” em geral; no segundo caso, o que ocorre é algo como uma suspensão do ato de “segurar” em virtude do próprio ato (como em *verjähren*, “prescrever”, “desgastar pelos anos [jähren]”) — ou seja, a percepção como um “desgaste” do trato, do “segurar” (e sua consequente suspensão, afastamento necessário para perceber plenamente algo, isto é, interpretá-lo, antes de usá-lo, de segurá-lo). É preciso, contudo, certo traquejo com a polissemia dos termos e de seus prefixos, pois nem sempre eles assumem a mesma função. Pois, enquanto (*sich*) *verhalten* é “assumir uma atitude ou conduta”, diferentemente de *halten*, que também, em outro sentido, é “segurar” (mas também “parar”), assumindo então função semelhante a de *vernehmen*, o que deveria ser seu “oposto”, *behalten*, acaba sendo não uma ampliação extensiva de *halten*, mas justamente sua amplificação intensiva, sua intensificação: *behalten* é “manter”, “reter” (assim como *begehen* é “percorrer” enquanto *gehen* é apenas “ir”). Heidegger aplica o mesmo princípio que opera em *behalten* justamente naquele verbo que, no uso cotidiano, tem o significado de “comportar-se”: (*sich*) *benehmen* assume, pois, uma polissemia, já que, além do seu sentido óbvio, assume também a conotação de “segurar-se”, “comportar-se” no sentido de “ser comportado, fechado, contido em si”. Logo, o comportamento animal é também algo como um “manter-se no cerco de si próprio” — o que Heidegger designa com o termo *Benommenheit*, “atordoamento”, “perturbação”, mas que quer dizer, mais literalmente, e assumindo sua conotação espacial, algo como “ser-comportado”, “ser-contido”.

na totalidade se apresentar como estoque (*Bestand*) e que não é outra do que a consumação da animalização metafísico-humanista do humano, preso ao mero comportamento frente aos entes de consumo como os animais, aos desinibidores, e constantemente desinibido pelos recursos (*Bestände*), enquanto manifestações ônticas da vontade metafísica, a ser sujeito (e, ao mesmo tempo, sujeito, recurso) do real.

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

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

O cerne do humanismo, para Sloterdijk, não está, por conseguinte, na pressuposição metafísica sempre vigente do humano a partir de sua animalidade, mas na decisão oculta do humanismo sobre o humano, inibido habitante da casa, a partir da exclusão da vida e do vivente em geral, desinibida besta sem-teto da errância (cf. SLOTERDIJK, 2014b, p. 37, 43). Essa disputa lembra aquela que, três anos mais tarde, elencará o filósofo italiano Giorgio

Agamben¹³¹ em *O aberto: o homem e o animal* (2002, p. 76-77), obra na qual articula a própria filosofia de Heidegger em postura semelhante a de Sloterdijk: o *Dasein* não é sempre já suspenso do trato animal, mas é, antes, posto em suspensão e humanizado no próprio conflito com seu velamento, ou seja, sua desinibição, sua animalidade e sua condição de ser vivente, e adentra a esfera que o afasta de ser, como diriam os gregos, segundo o mesmo Agamben em *Homo sacer I*, mera *zoé*, mera vida nua, para ser *bíos*, “forma de vida” (AGAMBEN, 2005, p. 3, trad. nossa).¹³² É a partir dessa “de-cisão”, sempre constante no funcionamento da “máquina antropológica” (AGAMBEN, 2002, p. 34, trad. nossa) do humanismo, entre o vivente e o humano, análoga à disputa (*Streit*) entre “mundo” (ou céu) e “terra” da *Origem* (cf. HEIDEGGER, 1977, p. 37; cf. 1.2, 2.2), que se conforma o terreno a partir do qual o animal a ser humano se torna *humanitas*. Como a terra é o velado, o *léthe*, do céu, *alétheia*, também a “animalidade” ou a vida é o velado, vedado ao apresentado no aberto, que sustenta, por mútua dependência, o desvelar da humanidade e a apresentação do ente como ente ao humano, “formador de mundo” (*weltbildend*)¹³³. A noção de “humanidade”, portanto, é sempre uma noção “de-cidida” — não por um indivíduo ou um fórum consensual, mas pela própria suspensão e excentricidade, a cada vez posta em questão, do humano frente ao seu avesso original.

Sloterdijk possui uma consideração, em *Domesticação do ser*, de 2001 (SLOTERDIJK, 2001, p. 142-234), sobre esse movimento de antropogênese humano, no sentido paleoantropológico de sua constituição histórica, mas deixemos essas considerações para um ponto mais avançado de nosso trabalho (3.3). Por enquanto, vale levantar, para esclarecer mais sobre o que está posto em questão na conferência de Sloterdijk, uma última consideração

¹³¹ Agamben abre um dos capítulos centrais desse livro, no qual eke descreve o processo de animalização e que precede um capítulo sobre a antropogênese, com uma frase de Sloterdijk como epígrafe: “os homens são animais, alguns dos quais criam seus semelhantes.” (SLOTERDIJK *apud* AGAMBEN, 2002, p. 78, trad. nossa)

¹³² Sloterdijk faz referência a essa obra (e à ideia central dela) no último capítulo de *Esferas III* (cf. SLOTERDIJK, 2004, p. 822), quando relaciona o paradigma agambeniano do “campo de concentração” com o modelo de uma versão negativa da “estufa” humana (sobre esse conceito de “estufa”, cf. 3.3, quando falaremos sobre antropogênese).

¹³³ Interessante notar, diga-se de passagem, a semelhança apontada por Werner Jaeger (cf. 1995) entre os termos *paideia* (grego) e *Bildung* (alemão), referentes à formação no sentido global. Na nossa palavra portuguesa, “formação”, comumente utilizada para tradução desse vernáculo, há justamente o conceito de “forma” que é tão caro a Agamben e — como conformação topológica no sentido literal da palavra — a Sloterdijk. A cultura humanista, a cultura da *Bildung*, parece ser também a cultura da formação do humano como criação de uma forma de vida (e de um “mundo”, um “céu”, um espaço de apresentação do ente), isto é, de uma “limitrofia”, para usar um termo de Jacques Derrida (cf. 2002), que agrega em seu interior aquilo que definimos, de antemão, como humano e que, no amparo da linguagem, nos faz a cada vez distinguir o que é conformado do que é “informe” (ou meramente “animal”). O problema, talvez, não esteja na condição humana (e não “natureza humana”, que implica em uma forma de substancialidade constituinte) de ente conformado, mas no esquecimento da condição processual, histórica, desse ente que exclui sua animalidade a favor de uma ou outra conformação. O perigo, portanto, é a sempre recorrente cristalização da definição do “humano” em torno de uma forma de vida específica, e a conseqüente exclusão daquilo que não se insere no modelo padrão, como exclusão do “animal”.

de Agamben sobre o paradoxo constituinte do movimento mesmo da máquina antropológica que o filósofo italiano, já em *A linguagem e a morte* (cf. AGAMBEN, 2008), descrevia a partir da relação do mortal, que se suspende da “vida” (enquanto comportamento, *Benommenheit*) animal, com sua própria morte, sua própria nulidade constituinte, abismal, e que é também a relação com o “ter lugar” da linguagem, na sua condição ontológica de não ser “nada” (nada de ente, ou seja, o próprio lugar), relação ausente, segundo Heidegger, para o vivente em geral, já que ele é *âlogon*, isto é, sem *lógos*. Nessa nulidade sagrada que, como os deuses hölderlinianos, mantém-se além de todo ente, sempre retraída, velada, abandonada aos mortais, na qual se concentra a polissemia do termo latino *sacer* (“abjeto” e “ignomioso” ao mesmo tempo que “augusto”, “reservado a Deus”; cf. *ibid.* p. 132), encontra-se o fundamento ético de todo o edifício humanista. A correlação de sacralidade e violência, própria do *sacer*, é o que vai estar no fosso da de-cisão de *O aberto* acerca do humano e do animal: é sempre o *sacer*, a “vida nua”, destituída de forma, que vai ser decidida a cada momento da história humana e que, como limite, configurará a concepção de humano. Assim sendo, enquanto na Antiguidade, o escravo, o bárbaro e o estrangeiro eram como “figuras de um animal em forma humana” (*id.* 2002, p. 43, trad. nossa), isto é, figuras consideradas primeiramente “animais”, mas incluídas no conjunto de humanos por um processo de domesticação pedagógica, transformadas então em animais humanizados, na modernidade, o movimento é simetricamente oposto: o humano (o judeu no campo de concentração como o exemplo mais evidente) é quem é animalizado e excluído do conjunto dos humanos (cf. *ibid.* p. 42). Opera-se com uma “geometria” (ou, se quisermos, uma “topologia”) dos conjuntos na de-cisão antropológica: ou inclui-se, excluindo, ou exclui-se, incluindo.¹³⁴ Essa zona de intermédio é justamente o que está em jogo na noção de *sacer* e que é o próprio *modus operandi* do humanismo.

É curioso como os textos de Sloterdijk (em 1999) e Agamben (em 2002)¹³⁵, escritos na passagem do milênio, centram-se na mesma discussão ou, ao menos, dela se servem para, cada qual, seu propósito específico. Também Sloterdijk se serve dessa ambiguidade constituinte do humanismo. Para ele, nessa de-cisão acerca do humano e da vida, encontra-se o fundo constitutivo da noção de humanismo centrada no *medium* escrito e, portanto, na formação do humano pela leitura (*Lesen*): a seleção (*Auslesen*) (cf. SLOTERDIJK, 2014b, p. 43). A

¹³⁴ O campo de concentração, nesse sentido, é a mais forte explicitação, na arquitetura aplicada, desse princípio: um espaço fechado dentro da sociedade “humana” na qual eram jogados todos os “degenerados”, decaídos à condição de animal. Daí, a alusão de Sloterdijk ao campo como negativo da “espuma”, da “sociedade” humana. Assim, mantinha-se os “muçulmanos”, isto é, os marginalizados da condição humana, em geral excluídos, mas sob o jugo dos olhares panópticos do *Reich*.

¹³⁵ Derrida, em função de sua discussão um pouco deslocada com relação a nossos propósitos, aqui não é abordado, mas ele também discute, nessa mesma época, o abismo heideggeriano entre o humano e o vivente em um texto chamado *O animal que logo sou/sigo* (cf. DERRIDA, 2002).

questão que Sloterdijk coloca, então, como central da conferência, segue esse pressuposto e versa sobre qual método de seleção e domesticação vigora, hoje, em tempos nos quais o humanismo e seus *media* não dão mais conta de domesticar o animal humano (cf. *ibid.* p. 32).

A problemática não é inócua. O autor desenvolve, logo no início de sua conferência, um breve histórico do próprio humanismo, culminando nos “nacional-humanismos” (SLOTERDIJK, 2014b, p. 12, trad. nossa) livrescos, concomitantes à formação dos grandes Estados modernos. Não é por acaso que a identidade nacional alemã, nascida de sua unificação tardia e que tem por base a tradução protestante da Bíblia por Martinho Lutero e a *Crítica da Razão Pura*, de Kant, frutos de orgulho para o povo alemão, fundou seus cânones literários clássicos no confronto idealista e romântico contra o Classicismo francês, proveniente de uma formação de nação centenas de anos mais antiga e em um cenário no qual a França estava às voltas com a formação de um novo estilo de governo, a república democrática moderna.¹³⁶ Os nacional-humanismos serviam de laço para estreitar os laços entre os habitantes de uma mesma casa nacional e, ao mesmo tempo, usavam da desinibição militar para se afirmarem politicamente nas relações internacionais. Escolarização obrigatória e serviço militar compulsório tornaram-se basilares. Assim, preparou-se o terreno para que, com a virada do século XIX para o XX, acirrassem-se os ânimos e eclodisse, quase simultaneamente, a Primeira Guerra Mundial (em 1914) e a primeira transmissão do rádio (em 1906) e, posteriormente, a Segunda Guerra Mundial (em 1939) e a transmissão dos Jogos Olímpicos de Berlim (em 1936), uma das primeiras grandes transmissões televisivas na história (cf. SLOTERDIJK, 2014b, p. 14). Entretenimento por novos *media* como novas bases de coexistência humana, bases “pós-literárias, pós-epistolares e, conseqüentemente, pós-humanistas.” (*ibid.* trad. nossa)

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

¹³⁶ Não adentraremos em pormenores da constituição da identidade alemã, por ela nos servir no momento apenas como ilustração. Sobre a conjectura filosófica que engendrou parte do pensamento alemão entre os séculos XVIII e XIX, cf. BEISER, 1987; 2002; HENRICH, 2003; PINKARD, 2002.

falência do humanismo (falência que, lembremos, era para ele o acabamento da metafísica com a *Gestell*). Mais uma vez, Heidegger dá voz aos acontecimentos de seu tempo, e a supressão de distâncias e de suas qualidades a favor da dissolução do lugar frente à condição de exterioridade absoluta e de planificação de todos os valores, espaciais e temporais, humanos e divinos, como tópicos dos dias de hoje, condensados sob o epíteto de “globalização”, não vai ser menos cara a Sloterdijk, ainda que por vias distintas.¹³⁷

É lícito, enfim, afirmarmos que o burburinho da conferência de Sloterdijk se deve ao explicitamento do caráter seletivo do humanismo e, mais fundamentalmente, de toda técnica de criação do humano, junto com seus paradoxos, sua falência e, com ela, a derrocada de vários dos valores sacralizados pelo humano? Considerando o contexto da conferência, em que a supressão de distâncias tornara-se mínima por via do ciberespaço¹³⁸ da Internet (surgida no contexto de Guerra Fria, e popularizada nas décadas de 80 e 90), permitindo a difusão de informação em alta velocidade e suprimindo quaisquer distâncias, além da iminência de novos meios diretos de seleção e aperfeiçoamento do humano, com a genética e a protética como seus mais importantes braços, não é incompreensível a aversão reacionária de defensores filosóficos dos valores humanistas tradicionais contra os argumentos de Sloterdijk, ainda que seja um tanto absurda a forma descontextualizada como esses argumentos foram tomados. Dado que hoje “se descortina à nossa frente o horizonte evolucionário” (SLOTERDIJK, 2014b, p. 60, trad. nossa), não é de todo absurdo levantar, sem fantasias inocentes, as condições fatuais nas quais a cultura, nos tempos atuais, se gesta e, nesse sentido, assentar bases para que se possam evidenciar e discutir seus reais problemas, articulando, sem escapismos ou resignações, as condições postas, que para o humano são sempre, e a cada vez de novo, postas em questão, pela antropotécnica.

Diante desse quadro, a postura de pastoreio heideggeriana parece, segundo Sloterdijk, mais aprofundar a inibição e o isolamento dos defensores do humanismo do que, como pretende o pensador do ser, permitir uma via de salvação. A simetria entre tendências inibidoras e desinibidoras na manutenção da economia funcional do humanismo e, como apontado por Agamben, a dependência mútua que o “humano” tem de todo o anteparo não humano excluído de sua conformação parecem apontar para a perigosa consequência simétrica que a inibi-

¹³⁷ Esse assunto aparecerá também tangencialmente em 4.1, quando da discussão sobre a noção de “mundo” em Heidegger, e em 4.2. Já adiantamos que as discussões estabelecidas por Sloterdijk em *Esferas II* e *Do capital* possuem como ponto central uma reformulação da noção de “globalização”, constituinte de seu projeto esferológico e concernente à descrição do estado de coisas do mundo ocidental no pós-guerra, no que ele chama de *Global Age* (Era Global).

¹³⁸ Sobre o conceito de ciberespaço e seu correlato, a cibercultura, como mutação contemporânea do próprio conceito de “cultura”, atrelados tanto à cibernética (cf. 3.2) quanto ao fenômeno da Internet, cf. LÉVY, 1999.

ção heideggeriana da linguagem, por vias da renúncia ontológica (e, pois, de seu “ultra-humanismo”), suscitaria. Abre-se, pois, possibilidade para, por um lado, a inação meditativa e, por outro, o totalitarismo — como parece ter ficado, em parte, evidenciado pela temporária aderência heideggeriana ao nazismo, “síntese do humanismo e do bestialismo — isto é, a paradoxal coincidência de inibição e desinibição.”¹³⁹ (SLOTERDIJK, 2014b, p. 31, trad. nossa)

A experiência de Heidegger com o nazismo e sua carta, que condensa o diagnóstico de alguém que viveu o abismo negro do humanismo decadente do meio do século passado, também explicita, contra o filósofo de Meßkirch, a questão sobre “quem ou o que e para quê educa os educadores?” (SLOTERDIJK, 2014b, p. 32, trad. nossa), com a qual Sloterdijk evoca Platão, cujo diálogo *O político* serve para explicitar um programa político caro, mesmo que sub-repticiamente, ao humanismo europeu: “uma politologia pastoral europeia” (*ibid.* p. 47, trad. nossa). O pensador grego, que é muito conhecido pela sua figura do “filósofo-rei” d’*A república* (PLATÃO, 2014), discorre, em *Político* (1991), segundo Sloterdijk, sobre um modelo ideal de domesticação de rebanhos humanos dóceis em verdadeiros “parques humanos” (*Menschenparken*) (cf. SLOTERDIJK, 2014b, p. 48), justificando o título da conferência. Tal domesticação deve ser temperada pela seleção adequada dos tipos humanos mais capazes para determinadas tarefas, clivagem planejada entre a sociedade e a elite de governantes e docilização dos governados, a fim de que exerçam o domínio por uma espécie de “servidão voluntária” dos dominados (cf. *ibid.* p. 52, 54, 55). A tarefa de pastoreio humano, assim, ficaria a cargo do “senhor da arte régia do pastoreio”, o “além-do-humanista” (*Über-Humanisten*) (*ibid.* p. 55, trad. nossas), ou seja, aquele que conseguisse reger seu rebanho de forma mais eficiente, segundo a razão mais tenaz.

Para Malpas, um dos erros de Heidegger em seu envolvimento com o nazismo foi “pensar, como Platão, que a filosofia oferecia uma base mais segura para o engajamento político [...] (o que talvez tenha sido o motivo para Heidegger poder imaginar que era capaz de guiar até mesmo Hitler — *Den Führer führen* [“dirigir o dirigente”]).” (MALPAS, 2016, p.

¹³⁹ Nesse ponto, Agamben (2015), citando um ensaio de Emmanuel Lévinas, aponta a coincidência inescapável com a qual se vê Heidegger e o movimento nazista. “O homem do nazismo partilha assim com o Ser-aí [*Da-sein*] a assunção incondicionada da facticidade, a experiência de um ser sem essência que tem de ser apenas seus modos de ser. Isso significa, porém, que a proximidade entre o nazismo e a filosofia do século XX consiste precisamente no que faz a novidade e a atualidade desta em relação à tradição política do Ocidente, com sua clara distinção entre essência e existência, direito e fato, *oikos* e *polis*.” (*ibid.* p. 288) Segundo o filósofo italiano, o que Lévinas afirma que se revela em Heidegger é uma confluência fundamental e, ainda que, em certo ponto, a contragosto do pensador, inseparável entre a própria existência (poder-ser) ontológica e, “pregada” (*rivée*) na facticidade, a corporeidade (cf. *ibid.* p. 282-283), condição fundamental para o movimento nazista e sua ideologia racial (cf. *ibid.* p. 288); mas esse é, também, um ponto imprescindível para a possibilidade de afastamento do filósofo alemão no pós-guerra e de aversão teórica dos filósofos posteriores que, à guisa de Heidegger, tal como Lévinas, Agamben e o próprio Sloterdijk, fizeram críticas e avaliações severas do levante fascista alemão, tornado problema filosófico-político do século passado.

19, trad. nossa) Diante da impossibilidade de seguir o “canhestro” imperativo heideggeriano do pastoreio, Sloterdijk retoma a questão do fundamento da antropogênese humana e, com isso, a proposta de refundar as bases do projeto ontológico-topológico. Isso requer, portanto, que se ponham em termos históricos conceitos fundamentais da filosofia heideggeriana, sobretudo com enfoque na própria conformação humana no lugar do ser, pautada na evocação da clareira que parecem manter, na obra de Heidegger, “uma relação ontológica primitiva insuscetível de qualquer exame posterior” (SLOTERDIJK, 2014b, p. 32, trad. nossa). Portanto, antes de explorar a investigação de Sloterdijk sobre o que Agamben chamou de “devir-*Dasein*”, isto é, sobre a antropogênese desse ente não-humano que, passo a passo, chegou à clareira, precisaremos pôr em questão a própria relação ontológica originária do humano com o ser, isto é, o problema do esquecimento do ser e, com isso, a relação entre ser e técnica e entre ontológico e ôntico.

3.2. POR UMA “ONTOLOGIA DO HÍBRIDO”

Na questão diretriz do projeto ontológico heideggeriano, vigora uma relação forte entre esquecimento do ser e diferença ontológica. Se, como caracteriza a dinâmica da *a-létheia*, o ser, no descobrimento do ente na totalidade, se encobre, é justamente pela cinética dupla de retração e mostração que pode-se falar em diferença ontológica, isto é, velamento do ser e desvelamento do ente. A empreitada de Heidegger, nesse sentido, intende resgatar, diante do esquecimento, a situação na qual se permite voltar à diferença ela mesma, situação essa que é a do retorno ao habitar primordial na casa da linguagem. Tal retorno deve, contudo, resguardar, isto é, velar o velamento mesmo — aí reside a postura do pastoreio —, permitindo que a linguagem diga o ser no seu monólogo mais próprio, em seu tempo propício. Dessa forma, em tempos da *Gestell*, enquanto maquinação técnica absoluta do real, só o pastoreio, condição de renúncia e serenidade diante da técnica, que encobre o ser do ente como um todo em vista de seu “ser estoque”, permite que tal retorno se faça possível. Mas, frente à questão diretriz de Heidegger, a pergunta que se põe no espírito do deslocamento sloterdijkiano é parelha àquela que, citado por Sloterdijk (cf. 2001, p. 160), articula Latour, em tom de provocação: “houve realmente alguém que esqueceu o Ser?” (2013, p. 66)

Como já dito na seção passada, Sloterdijk pretende repensar a diferença ontológica para poder desdobrar adequadamente a condição antropogênica do humanismo e, com isso, se defrontar com a questão, para ele mal resolvida, da espacialidade em Heidegger. A pergunta feita por Latour, no tocante às preocupações teóricas do pensador do ser, também serve para a questão de um possível vir a ser do *Dasein*, em vista de sua condição de não-dado. Se o ente

que um dia viria a ser o mortal da clareira pôde, de fato, chegar à clareira, de que forma investigar esse movimento senão pondo em equilíbrio a balança assimétrica da diferença ontológica, a fim de abrir possibilidade de explicitar como o ente não-humano ôntico se permitiu ter precedência humana ôntico-ontológica, vislumbrando, assim, o mundo diante de si? A clareira, nesse sentido, deve ser repensada como ponto fulcral da própria hominização, isto é, como “resultado da história, quiçá [como] *Ereignis* por excelência” (SLOTERDIJK, 2001, p. 159, trad. nossa). Tal *Ereignis*, ontológica, só pode acontecer no seio do ôntico. Portanto, ela não pode prescindir de uma investigação ôntica (sobretudo por parte da antropologia e da paleoantropologia), associada à ontológica, para que seja devidamente “clarificada” (*verdeutlicht*).

Sobre que bases, porém, pode Sloterdijk questionar a noção de diferença ontológica de Heidegger? Como Latour (2013, p. 66) consegue, frente a sua pergunta, responder que somente esquece o ser “aquele que acredita sinceramente que o Ser foi esquecido para sempre” (*ibid.*)? Como é possível que o ontológico seja posto no mesmo nível que o ôntico, sendo que o filósofo de Meßkirch já advertira inúmeras vezes, de forma coerente a sua investigação, para a possibilidade de aprofundamento do esvaziamento absurdo da *Gestell* como resultado inquietante do desenvolvimento cego das ciências positivas, ônticas, que não põem em questão seus próprios pressupostos ontológicos e se desdobram sobre a substancialização do ser? Portanto, como fazer uma antropologia do processo histórico da clareira se a própria antropologia, como também a psicologia, a psicanálise, a biologia, a fisiologia e todas as ciências que pautarem seus aportes teóricos na pressuposição de um sentido de ser e de um sentido de humano metafísicos, necessitam de uma depuração ontológica (cf. HEIDEGGER, 2012, §10), como já aconselhara Heidegger, por exemplo, a Medard Boss e aos criadores da psicologia existencial (*Daseinsanalyse*) na metade do século passado (cf. *id.* 1987)?

Para Heidegger, é justamente por causa de uma linguagem que não permite que o ser se dê explicitamente e de partida, a não ser sobre uma presentificação ôntica, que a pesquisa científica, pautada cada vez em determinada região do ente, não pode equivaler às considerações ontológicas que, por fim, se veem às voltas com a renúncia e o pastoreio poéticos. No entanto, Sloterdijk volta o “feitiço” heideggeriano contra seu “feiticeiro”, e salienta como o pensador do ser mantém-se no mesmo registro da tradição. “Também Heidegger, por inegável que seja sua importância como destruidor da metafísica, esteve em parte preso em uma gramática que pressupõe uma ontologia totalmente insustentável e uma lógica insuficiente.” (SLOTERDIJK, 2001, p. 216, trad. nossa) Sinal disso poderia ser encontrado, entre outros, em sua própria recaída nas tautologias ontológicas inescapáveis, que apontam os limites da linguagem, em seu recurso tardio aos poetas como únicos porta-vozes dos acenos do ser dian-

te da insuficiência da metafísica e na postura renunciadora do pastoreio que o pensador advoga como única postura saudável diante do niilismo da *Gestell* e da inescapabilidade ao acabamento da metafísica.

A ontologia e a lógica às quais Sloterdijk se refere são aquelas que provêm desde pelo menos Platão e Aristóteles, isto é, a ontologia monovalente e a lógica bivalente.¹⁴⁰ As duas são complementares e correspondentes. A preocupação de Heidegger com a “unidade de um conceito originário de ser” (HEIDEGGER, 1975, p. 219, trad. nossa) provém da dívida que seu pensamento tem da ontologia aristotélica (cf. VALENTIM, 2013, p. 6), cujo aporte central é a unidade substancial do ser, *ousía*, diante dos múltiplos modos de ser acidentais (como já abordado, de passagem, em 1.1). Ainda que Heidegger não conceba o ser sob a égide do ente e da substância, com isso, se voltando contra Aristóteles (no sentido de “em uma direção mais fundamental” que o estagirita), é com o intuito de “encontrar uma ciência originária que não se desarticule das vivências singulares do ente [...], mas que descubra nessas vivências mesmas o ponto de conexão com o princípio transcendente de toda verdade” (CASANOVA, 2012, p. 23) que o filósofo alemão vai procurar desenvolver sua ontologia.

Desdobrando suas investigações no caminho de uma linguagem que mantém agrilhoado qualquer pensador em divisões abissais entre “ser” (ente) e “não-ser” (nada), humano e não-humano (cf. VALENTIM, 2013), alma e corpo, forma e matéria, sujeito e objeto, liberdade e determinismo, “nós” e “eles”, não é nada absurdo que seja exigido uma depuração ontológica (e, nesse sentido, também lógica e gramatical) de toda e qualquer ciência positiva e que, portanto, antes de seus desdobramentos regionais, seja necessário reformular a ontologia como um todo. Assim, para Sloterdijk, as intenções do projeto heideggeriano rumam a um objetivo afim ao dele, mas sucumbem nos mesmos pressupostos da tradição que ele intenta desconstruir.

Seria só a partir de uma virada cibernética, operada por volta de 1950 por teóricos como Norbert Wiener, William R. Ashby, Heinz von Foerster e Gotthard Günther, que Sloterdijk (cf. 2001, p. 216-217) afirma abrir-se campo para investigações científicas que não isolem o objeto científico, o sujeito do conhecimento, bem como a natureza e a cultura, o ôntico

¹⁴⁰ Ontologia monovalente (ou “clássica”, como a ela se refere Gotthard Günther [2004]), significa simplesmente uma ontologia que tem por único valor o “ser” (em sentido heideggeriano: o ente) como “realidade”, e opõe a isso o não-ser (isto é, “não-ente”, o “nada”, que não é valor nenhum, mas apenas o negativo). Lógica bivalente, por outro lado, é aquela lógica que opera por dois únicos valores-verdade, pela lei da não-contradição e na recusa de um terceiro valor — ela corresponde ao que os lógicos, hoje, chamam de “lógica clássica”, que se diferencia das “não clássicas” por não se fundar na alteração ou quebra de um desses axiomas. A lógica bivalente normalmente corresponde à ontologia monovalente (mas não se confunde com ela, por ser de outro domínio), na medida em que seu valor de verdade serve para verificar a ocorrência do ente no domínio do real, enquanto que seu valor de falsidade atesta sua não ocorrência.

e o ontológico. Só assim pode se tornar possível uma antropologia tal que, ciente de seus pressupostos ontológicos, permita compreender o processo antropogenético do *Dasein* e, com isso, dar novo influxo para uma compreensão do (lugar do) humano na era da *Gestell*. Por isso, serão necessários dois breves desvios — um pelos pressupostos da cibernética, importantes para compreensão do que está em jogo no conceito de esfera de Sloterdijk (aqui e mais a frente), e outro pela crítica de um dos teóricos da cibernética às bases lógicas e ontológicas da tradição — para compreender como a cibernética influenciaria no afastamento de Sloterdijk com relação ao projeto heideggeriano.

Heidegger, por sua vez, foi um crítico tenaz da cibernética nascente. Já em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* (HEIDEGGER, [1964] 2007), a partir da leitura de *Cibernética: ou controle e comunicação no animal e na máquina* (WIENER, [1952] 1985), de Wiener, um dos textos iniciais da cibernética, o filósofo diz que esse novo ramo do conhecimento, em sua abrangência, totalização e unificação da totalidade do ente como fluxo variável, retroalimentacional e sistêmico entre informação e entropia, representa a mecanização e esvaziamento do humano, do mundo, do pensamento e da linguagem.

De fato, a cibernética é uma ciência nascente que possibilitou, por seu caráter transdisciplinar, a junção de diversas áreas do conhecimento, estilhaçadas durante os séculos XIX e XX (cf. GÜNTHER, 2004, p. 18). Essa unificação, em parte atingida pela ontologia cibernética, fora por muito tempo objetivo da ontologia clássica. Diga-se de passagem, essa característica unificadora provém, antes, da *Teoria geral dos sistemas*, publicada em 1945 por Ludwig von Bertalanffy (1969), ramo da biologia moderna que teve influência sobre a cibernética, a ecologia, a sociologia, o direito, a psicologia, a neurofisiologia do conhecimento, a medicina, a psiquiatria, as teorias da administração, a economia política, a química e a física (cf. LIMA, 2005, p. 253).¹⁴¹ Além disso, a cibernética de Wiener (1985) e Ashby (1956) constituiu-se em torno da busca de “desenvolver uma linguagem e técnicas” (WIENER, 1958, p. 17) que os capacitasse a lidar “[...] com o problema do controle e da comunicação em geral, e a descobrir o repertório de técnicas e ideias adequadas para classificar-lhe as manifestações específicas sob a rubrica de certos conceitos.” (*ibid.*) Cabe, no entanto, o questionamento sobre que tipo de controle e que tipo de comunicação são esses, e se essa priorização do controle e da

¹⁴¹ Sobre a influência do neoplatonismo no nascimento da teoria dos sistemas e da cibernética, cf. LIMA, 2005, p. 253-286. A trilogia de Sloterdijk, sobretudo no final do primeiro volume (SLOTERDIJK, 1998) e ao longo de seu segundo volume (*id.* 1999b), está salpicada de referências à Plotino, Agostinho, Nicolau de Cusa, Leibniz e outros, essenciais para a “história da esfera” sloterdijkiana, e que aparecem já na epígrafe do livro de von Bertalanffy (cf. 1969, p. v), levando, segundo Lima, a “tocha olímpica” das heranças platônica, neoplatônica e mística até os tempos atuais da teoria dos sistemas. Sloterdijk, por sua vez, parece reconhecer a mesma dívida.

comunicação implica necessariamente no “perigo” que o filósofo de Meßkirch atribui ao nihilismo da *Gestell*.

Controlar implica, para a cibernética, desenvolver estratégias de ordenação contra “a desorganização em trânsito” (WIENER, 1958, p. 17) na qual está sujeita a comunicação. Presuposta, aí, está o conceito, emprestado pela cibernética da termodinâmica,¹⁴² de *entropia*, isto é, de desorganização ou desinformação, ou, em outras palavras, “desordem crescente em um sistema em virtude da perda de potencial energético (isto é, degradação).” (MORAN, 2010, p. 414) “A tendência característica da entropia [...]” em um sistema fechado qualquer “[...] é a de aumentar” (WIENER, 1958, p. 14) até atingir um valor máximo. Portanto, entropia vem ligada à probabilidade. “Conforme aumenta a entropia,” segundo Wiener,

[...] o universo, e todos os sistemas fechados do universo, tendem naturalmente a se deteriorar e a perder a nitidez, a passar de um estado de mínima a outro de máxima probabilidade; de um estado de organização e diferenciação, em que existem formas e distinções, a um estado de caos e mesmice. No universo de Gibbs, a ordem é o menos provável e o caos o mais provável. (WIENER, 1958, p. 14)

Nesse sentido, a cibernética ocorre na articulação da tensão entre a tendência desordenadora, entrópica, do sistema e sua contratendência, neguentrópica.¹⁴³ Por isso, a cibernética de Wiener não se fecha no conceito de entropia. Para além dele, é necessário considerar outros dois conceitos: *informação* e *retroalimentação* (*feedback*). Eles, contudo, só fazem sentido ao se levar em conta o caráter *ambiental* ou *ecológico* da própria cibernética: “Em comunicação e controle, estamos sempre em luta contra a tendência da *Natureza* de degradar o orgânico e destruir o significativo” (WIENER, 1958, p. 17, grifo nosso) — “Natureza” compreendida, aqui, como exterioridade entrópica.

Ao nivelar *viventes* e *máquinas* como sistemas abertos — o que abre margem para que se possa interpretar um sistema aberto como uma *vida* (cf. WIENER, 1958, p. 32) —, isto é, como sistemas que não se esgotam na tendência probabilística de deformação, dependendo de uma interação com o ambiente, Wiener denuncia a influência da ecologia uexkülleana em sua cibernética: o sistema cibernético necessita da recepção controlada e local de mensagens do meio entrópico para agir em contratendência neguentrópica, como ocorre com o ciclo funcio-

¹⁴² Mais precisamente, pela leitura estatística que físicos como Willard Gibbs, James C. Maxwell e Ludwig Boltzmann fizeram da termodinâmica (cf. WIENER, 1958, p. 10). Essa leitura, por si só, já constitui, segundo Wiener, uma ruptura com a física newtoniana e, portanto, requer, como a física quântica, uma outra relação com a referência ao mundo físico em geral.

¹⁴³ Referente ao termo *neg-entropy* ou *negentropy*, “neg-entropia”, “sintropia”, “entropia negativa” ou “anti-entropia” (cf. WIENER, 1958; 1985; BATESON, 1999). Como para facilitar a pronúncia e a absorção no português, optamos aqui pelo uso do termo “neguentropia”, como aparece, p.ex., na tese de Iris Barbieri (2000).

nal de von Uexküll (cf. 2010, p. 49). “O processo de receber e utilizar *informação* é o processo de nosso ajuste às contingências do meio ambiente e de nosso efetivo viver nesse meio ambiente.” (WIENER, 1958, p. 17-18, grifo nosso) Ajustar-se às contingências implica em desenvolver um movimento de compensação contrário ao do exterior, isto é, um movimento contrário ao da entropia, conforme a entropia age sobre o sistema. Sendo assim, “é possível interpretar a informação conduzida por uma mensagem como sendo, essencialmente, o *negativo de sua entropia* e o *logaritmo negativo de sua probabilidade*.” (*ibid.* p. 21, grifos nossos) Informação é, portanto, diretamente proporcional à neguentropia. É para poder ajustar-se de acordo com as circunstâncias do meio externo e manter essa neguentropia que o sistema necessita de retroalimentação, isto é, do reajuste constante de resposta ao ambiente de acordo com a mensagem recebida, como “capacidade de poder ajustar a conduta futura em função do desempenho pretérito.” (*ibid.* p. 33)¹⁴⁴

Portanto, o que a cibernética quer dizer com “controle” está em correlação direta com a relação ecológica do sistema (“vida”) com seu exterior, e pressupõe o esforço constante de reverter localmente, no contexto do sistema, o movimento de deformação e de planificação. Em certo sentido, esse intento da cibernética parece se contrapor à vinculação que Heidegger postula entre ela e a homogeneização da *Gestell* (cf. 1.2), pois, a partir da equivalência entre informação e neguentropia, abre-se a possibilidade de questionar a tese de que informação é equivalente à planificação da linguagem. Planificação implica redundância e, portanto, entropia. Dessa forma, por seu caráter de produção de redundâncias, desinformativa, a *Gestell* encontraria-se no ponto oposto ao da informação — ainda que a informação sempre esteja suscetível de se desinformar, se planificar, se uniformizar. É necessário, contudo, ir mais a fundo no impacto que concepções como a cibernética tem sobre as próprias bases do que está em questão, em vista da virada ontológica e lógica que, segundo Sloterdijk (cf. 2001, p. 216), teóricos desse movimento buscaram concretizar.

No caso, o autor de *Esferas* está se referindo, dentre os teóricos da cibernética, a Günther. Em uma leitura de uma de suas obras centrais, *Ontologia cibernética e operações transjuncionais* (GÜNTHER, 2004), de 1962, texto em que o teórico apresenta os pressupos-

¹⁴⁴ Outra formulação da noção pode ser encontrada em Gregory Bateson, responsável pela formulação de uma “epistemologia ecológica”: “[...] em todos os sistemas cibernéticos [...], uma ação corretiva é acarretada por *diferença*. [...] O termo técnico ‘informação’ pode ser sucintamente definido como *qualquer diferença que faz diferença em algum evento posterior*. Essa definição é fundamental para toda análise de organização e sistemas cibernéticos. A definição conecta tal análise com o resto da ciência, na qual causas de eventos não costumam ser diferenças, mas forças, impactos e afins. A conexão é classicamente exemplificada pelo motor térmico [*heat engine*], onde a energia disponível (*i.e.* neguentropia) é uma função de uma *diferença* entre duas temperaturas. Nesse exemplo clássico, ‘informação’ e ‘entropia negativa’ sobrepõe-se.” (BATESON, 1999, p. 381, trad. nossa)

tos básicos de questionamento dessa perspectiva clássica da ontologia e da lógica metafísicas, é possível entender de que forma Günther pretende desenvolver uma nova abordagem para complementar a ontologia e a lógica clássicas, que priorizam um dos âmbitos dos dualismos clássicos — ideia e sensibilidade, forma e matéria, sujeito e objeto etc. Para ele, é necessário reconstruir os pressupostos ontológicos e lógicos em vista dos próprios objetos que a cibernética (e, antes dela, a física quântica) colocaram em questão. Nesse sentido, ele afirma que

[...] nossa ontologia presente (clássica) não dá conta de ‘tudo’. Ela exclui certos fenômenos do ser da investigação científica, declarando-os de natureza irracional ou metafísica. A situação ontológica da cibernética, contudo, é caracterizada pelo fato de que o próprio aspecto do ser que a tradição ontológica exclui do tratamento científico é o coração temático e centro dessa nova disciplina. Já que é impossível negar a existência de novos métodos e de resultados positivos produzidos pela pesquisa em cibernética, não temos escolha a não ser desenvolver um novo sistema de ontologia junto a uma correspondente teoria de lógica. Os métodos lógicos que são usados *faute de mieux*¹⁴⁵ em cibernética pertencem à velha tradição ontológica e não são poderosos o suficiente para analisar aspectos frescos da realidade que estão começando a emergir de uma teoria dos autômatos. (GÜNTHER, 2004, p. 1, trad. nossa)

Uma “ontologia cibernética”, como propõe Günther, deveria escapar aos dualismos engendrados pela tradição, já que os objetos de uma teoria emergente tal como a cibernética não se enquadram neles, não sendo totalmente explicados nos quadros da ontologia e da lógica clássicas. Ao intento de desenvolver uma alternativa a esses quadros se dedica seu artigo de 1962. Não adentraremos, contudo, em suas teses centrais, mas apenas na problematização desses dualismos, a fim de compreender como eles operam.¹⁴⁶

Segundo Günther, ocorre, nesses dualismos, uma espécie de enantiomorfismo¹⁴⁷, isto é, uma simetria de estruturas que não se tocam nem se sobrepõem e que, ao mesmo tempo, como em uma imagem espelhada, são simetricamente opostas (cf. GÜNTHER, 2004, p. 10). Espelhando-se mutuamente, os polos de cada dualismo mantêm-se cindidos por um abismo essencialmente intransponível ou, por outro lado, confundem-se, mas de uma perspectiva unitária que anula, invariavelmente, a possibilidade do outro polo. Quando a totalidade do ente vista de uma perspectiva objetiva engloba, objetificando, qualquer forma de subjetividade,

¹⁴⁵ “Na falta de algo melhor”, em francês.

¹⁴⁶ Aqui, será necessário um brevíssimo excursus metodológico com o uso de notações simbólicas da lógica matemática, para facilitar a explicitação dos argumentos de Günther. Sendo assim, “p”, “q” etc. indicarão proposições atômicas, “→” indicará implicação (p.ex. “se p ocorre, então q ocorre”), “≡” indicará implicação mútua (p.ex. “p ocorre se e somente se q ocorrer, e vice-versa”), “~” indicará negação (p.ex. “p não ocorre”), “∨” indicará disjunção inclusiva (p.ex. “p ocorre ou q ocorre ou ambos ocorrerem”), “∧” indicará disjunção exclusiva (p.ex. “ou p ocorre, ou q ocorre”) e “^” indicará conjunção (p.ex. “p e q ocorrerem”).

¹⁴⁷ Do grego *enantíos* (“oposto”) e *morphé* (“forma”).

tem-se um exemplo do enantiomorfismo de Günther. Dessa forma, a lógica bivalente¹⁴⁸, amparada na ontologia monovalente, fica presa a uma dupla possibilidade de relação entre os polos do dualismo, expressos nos caracteres proposicionais de conjunção ($p \wedge q$) e disjunção inclusiva ($p \vee q$), no qual não se admite *tertium* intermédio. Essa dupla perspectiva é, segundo Günther (cf. *ibid.*), sumarizada, na lógica clássica, pelas duas expressões De Morgan a seguir:

$$\text{DM1: } (p \wedge q) \equiv \sim(\sim p \vee \sim q)$$

$$\text{DM2: } (p \vee q) \equiv \sim(\sim p \wedge \sim q)$$

Entendemos “p” e “q” como os polos simetricamente opostos dos dualismos clássicos (como, por exemplo, p = sujeito e q = objeto). As expressões acima, em sua mútua implicação, são circulares e tautológicas. Em DM1, o primeiro lado da expressão, indicando a totalidade do ente, diz que ocorre necessariamente ambos e, assim, que a totalidade do ente engloba e confunde ambos os polos: “o todo do ente abarca tanto p quanto q”. Os dois polos tem de ocorrer e, portanto, é impossibilitada a não ocorrência de um deles (ou de ambos). Assim, ambos devem necessariamente ocorrer. Por outro lado, em DM2, na ocorrência de um dos polos (ou de ambos, mas não necessariamente), fica impossibilitada a não ocorrência concomitante dos dois polos e, portanto, ao menos um dos polos deve necessariamente ocorrer: “o todo do ente possui necessariamente p ou q.”

Günther aponta que analisar ambos seria ocioso, pois de ambos ele tiraria logicamente as mesmas conclusões, e por isso suas investigações, no artigo, se voltam ao DM1, isto é, ao ponto de vista conjuntivo (cf. GÜNTHER, 2004, p. 10-11). Segundo ele, sob essa perspectiva, “é então possível fazer proposições empiricamente conjuntivas sobre sujeitos e objetos em um contexto no qual todos os termos são uniformemente designados.” (*ibid.* p. 11, trad. nossa) Assim, por exemplo, os dois extremos simetricamente opostos do idealismo e do realismo se encontram sob a mesma lógica: se a fórmula ($p \wedge q$), de DM1, é compreendida sob o espectro do idealismo, todos os entes (todo p e todo q) são inseridos no âmbito do sujeito solipsista, cabendo aos entes exteriores, “reais” ou “objetivos”, o âmbito do não-ser. Portanto, ($p \wedge q$) são só ideias ou fenômenos do sujeito, e não há mundo exterior. E a recíproca é verdadeira: de uma perspectiva realista, a totalidade “objetiva” de ($p \wedge q$) exclui o âmbito subjetivo do conhe-

¹⁴⁸ Essa lógica, que sustenta, segundo Günther, a própria tradição do pensamento ocidental — é necessário reforçar de maneira sumária e com linguagem formal — ampara-se na duplicidade de valores-verdade, verdade e falsidade, e nos princípios de identidade, ($p \equiv p$), que reproduz logicamente, pela complementaridade da lei da não contradição, $\sim(p \wedge \sim p)$ e do terceiro excluído ou *tertium non datur*, ($p \vee \sim p$), a monovalência ontológica e a bivalência de valor-verdade lógica. Sloterdijk faz referência, ao citar Günther, à desobediência, sobretudo, à última dessas leis (cf. SLOTERDIJK, 2001, p. 216-218).

cimento no jogo entre sujeito de conhecimento e objeto, fadado à condição de supérfluo e enganador, criador de ilusões e limitado às contingências.¹⁴⁹

Para Günther, fazemos proposições dessa última perspectiva no nosso discurso diário e, por isso mesmo, “tudo o que falamos sobre sujeitos é expressado em termos que designam objetos” (GÜNTHER, 2004, p. 11, trad. nossa). Quando, porém, nos voltamos para linguagens mais técnicas e cuidadosas, como a linguagem formal, nos damos conta, segundo o autor, desse caráter enantiomórfico e, com isso, de sua insuficiência para tratar de fenômenos que escapam ao esquema dualista, como os sistemas complexos da cibernética nascente, que englobam objetos, sujeitos, ambiente etc., bem como aglomerado de híbridos dos três. É necessário, diante de uma ontologia cibernética que não mais permite enquadrar o mundo em um esquema monovalente e não-contraditório, recusar o princípio do terceiro excluído, possibilitando a assunção de outros valores e operadores, além da mera afirmação ou negação.¹⁵⁰ Assim, abre-se a possibilidade de operar com sistemas complexos, ou seja, não só com os polos isolados, mas com as mediações também.

A crítica de Günther à ontologia da tradição é análoga à de Latour em seu icônico ensaio *Jamais fomos modernos* (2013), quando o antropólogo põe em questão a divisão rígida dos ditos “modernos” entre cultura e natureza, ecoando o dualismo já preexistente na tradição entre forma e matéria, sujeito e objeto. O que chamamos de “modernidade”, objetos naturais e fatos culturais, indissociáveis, consiste no esforço teórico de purificar uma região do ente, delimitando o escopo de alcance e permitindo com que se possa analisar a natureza como natureza e a sociedade como sociedade. Para Latour, a operação de purificação (isto é, de separação entre natureza e cultura), que distingue os modernos de todo não-moderno, é só um construto teórico que, apesar de sua eficácia, não garante a separação que pretende e, inclusive, gera paradoxos: enquanto o moderno vê a natureza como transcendente, determinista e sublime, a constrói nos laboratórios de ciência experimental; por outro lado, enquanto é dito que “todo o poder emana do povo”, isto é, que o Estado é um construto imanente de uma comunidade livre, ao mesmo tempo, como o “Leviatã” de Thomas Hobbes (1996), ele é posto

¹⁴⁹ Em *Esferas III* (SLOTERDIJK, 2004, p. 216-218), Sloterdijk alude ao mesmo dilema entre idealismo e realismo, que buscam responder à questão “dos modos de ser do descoberto antes do descobrimento” (*ibid.* p. 216, trad. nossa), e faz referência a Latour e Heidegger como pontos de encontro complementares, apesar de suas diferenças, que possibilitam a abertura de um “terceiro caminho” (*ibid.* p. 217, trad. nossa).

¹⁵⁰ Um exemplo de outro operador lógico que poderia entrar em uma lógica do “terceiro incluído” seria, de acordo com a proposta de Günther, o da “transjunção”, um operador além de conjunção e disjunção, que permite com que a negação seja a transposição de uma variável em outra (cf. GÜNTHER, 2004). Apesar de não adentrarmos em detalhes no intento de Günther, vale a leitura de seu artigo, que apresenta uma proposta de aplicação desse tipo de lógica (cf. *ibid.*).

como todo-poderoso transcendente que controla e decide a vida política da sociedade, estando acima e fora dela.

Se, dessa forma, os modernos pretendem, como no DM2, separar os polos, isto é, postular $(p \vee q)$, não escapam eles à brecha aberta pela disjunção inclusiva de DM2, própria da lógica do terceiro excluído. O termo $(p \vee q)$, que permite probabilisticamente (isto é, em 25% de todas as combinações) que os polos aconteçam simultaneamente, acaba gerando “híbridos”, isto é, conjuntos de $(p \wedge q)$ que agregam e misturam, justamente, os dois polos.¹⁵¹ Isso implica em dizer que os modernos são modernos nas representações, mas não-modernos na prática. O problema está em que o que caracteriza o moderno não é a separação dos polos por uma disjunção inclusiva (que permite $[p \wedge q]$ em um quarto das possibilidades), mas por uma disjunção exclusiva, que permite exclusivamente a ocorrência de um dos polos, mas não dos dois. Dessa forma, se $(p \vee q)$ pretender ser uma disjunção exclusiva, ou seja, $(p \underline{\vee} q)$, a fórmula $(p \wedge q) \rightarrow (p \underline{\vee} q)$ mostra-se contraditória.¹⁵²

Embora Latour não expresse isso na simbologia lógica e não proponha necessariamente a assunção de uma lógica transjuncional aos moldes de Günther, é visível a partir dessas contradições, inerentes à condição dupla de purificação e tradução, que a lógica clássica é insuficiente, o que pode apontar para insuficiências também na ontologia monovalente, tais como as apontadas pela cibernética.

Da mesma forma que Günther, preocupado com “sistemas” (cf. GÜNTHER, 2004), Latour também se preocupa em abrir campo de investigação para as mediações que, no registro latouriano, são chamados de coisas¹⁵³, quase-objetos (ambos retirados de Michel Serres), caixas-pretas,¹⁵⁴ coletivos e redes.¹⁵⁵ As mediações, que emergem a despeito da purificação

¹⁵¹ Tal caracterização é imprecisa justamente porque o híbrido foge à mera categorização clássica entre p e q . Nesse sentido, ele é mais que a mera conjunção $(p \wedge q)$, que é apenas aproximativa. Pela falta de aparato lógico à mão, no momento, e por tal feito ultrapassar nosso intento, nos utilizamos, aqui, de certa equivalência ilustrativa entre o híbrido e a fórmula $(p \wedge q)$.

¹⁵² Nas fórmulas De Morgan, o conectivo complementar ao da conjunção é o da disjunção inclusiva, não exclusiva, pois a última é totalmente inversa e contraditória à expressão conectiva: $(p \underline{\vee} q)$ diz simplesmente que não há possibilidade de $(p \wedge q)$ — enquanto que $(p \vee q)$ admite $\frac{1}{4}$ de possibilidades de ocorrência simultânea de $(p \wedge q)$.

¹⁵³ O uso do termo “coisa” por Latour é semelhante ao uso heideggeriano, relacionado a “causa” e a “reunião” (cf. 1.1). Aqui, Latour cita o livro *Estátuas*, de Michel Serres, em que o autor diz: “Em todas as línguas da Europa [...] a palavra coisa [...] tem como origem ou raiz a palavra causa, proveniente da área jurídica, política ou da crítica em geral. Como se os objetos em si existissem apenas de acordo com os debates de uma assembleia ou de acordo com uma decisão pronunciada por um júri. A linguagem quer que o mundo venha somente dela. [...] A palavra causa designa a raiz ou origem da palavra coisa: *causa, cosa*; da mesma forma, *thing* ou *Ding*. [...] O tribunal coloca em questão a identidade da causa e da coisa, da palavra e do objeto ou a passagem substitutiva de ambos.” (SERRES *apud* LATOUR, 2013, p. 82; cf. SERRES, 1987, p. 111, 294).

¹⁵⁴ Esse uso, por Latour, do conceito cibernético de “caixa-preta” (*black-box*) exemplifica sua afinidade com as discussões da cibernética — conceito que, a propósito, também aparece em Bateson (1999) e que demonstra bem o que está em jogo: um sistema de tão alta complexidade e hibridismo que, na cibernética, é simbolizado simplesmente pelo desenho de uma caixa preta. “A expressão *caixa-preta* é usada em cibernética sempre que

levada a cabo pelos modernos, são mistos de natureza e cultura, englobam os discursos tanto quanto os entes naturais, igualam os elementos divinos e não divinos e permitem aproximar os “modernos” e os “não modernos”, sendo esses últimos normalmente vistos, de um prisma antropocêntrico, como partes de uma natureza transcendente a ser dominada e domesticada ou como objetos de estudo — inclusive, para a antropologia clássica, que não se preocupava com uma abordagem simétrica (cf. *id.* 2013). Eles são os “de-cidados” de que falava Agamben em *O aberto* (cf. 3.1).

A contínua tentativa de purificação moderna, inconsciente da proliferação sub-reptícia dos híbridos, continua até o extremo, segundo Latour, e culmina, passando pela separação semiológica da linguagem com relação aos extremos natureza–cultura, na distinção heideggeriana do ontológico frente a todo ôntico e em sua consequente assimetria (cf. LATOUR, 2013, p. 64). O que inicia como uma tentativa de destruição da metafísica, que levaria a cabo o plano de alçar os coletivos à devida dignidade teórica, termina por reduzir todo o mundo ôntico — técnicas, ciências, política, sociologia, psicologia, antropologia, historiografia, economia, filosofia etc. — à resultado presente do esquecimento do ser, visto como o “puro Arrazoado do ser (*Ge-Stell*), [...] destino inelutável (*Geschick*), [...] perigo supremo (*Gefahr*)” (*ibid.* p. 65). Para o pensador francês, Heidegger, suspendendo o De Morgan inteiro em vista do simples ontológico, cai na armadilha dos modernos, que não é senão armadilha da própria ontologia clássica, e, dessa forma, mantém-se, também, um moderno.¹⁵⁶

uma máquina ou um conjunto de comandos se revela complexo demais. Em seu lugar, é desenhada uma caixinha preta, a respeito da qual não é preciso saber nada, senão o que nela entra e o que dela sai.” (LATOUR, 2000, p. 14) Flusser, inclusive, em sua *Filosofia da Caixa Preta* (2011), reescrito em português pelo próprio autor, pensa no aparato fotográfico (e, por extensão, em toda tecnologia pós-histórica) como uma caixa-preta que ilude o fotógrafo: ao pensar que controla o aparelho (isto é, que é um sujeito autônomo e inaugurador de uma cadeia causal de acontecimentos), o fotógrafo, funcionário do aparelho, não percebe que ele está, contudo, restrito à programação complexa já inscrita no mecanismo — e, falando com Latour, restrito a todo o coletivo que o aparelho pressupõe e esconde. “Pelo domínio do *input* [entrada] e *output* [saída], o fotógrafo domina o aparelho, mas pela ignorância dos processos no interior da caixa, é por ele dominado.” (*ibid.* p. 44) Latour inclusive cita a câmera Kodak automática como exemplo de caixa-preta (cf. LATOUR, 2010, p. 216-217), ecoando o exemplo de Flusser e, de certa maneira, o atualizando, já que o filósofo tcheco-brasileiro falava de câmeras analógicas dos primórdios da fotografia já como caixas-pretas, enquanto Latour argumenta que a complexidade da câmera analógica automática (e, poderíamos dizer hoje, da câmera digital) enquadra o aparato mais rigorosamente em um conceito *strictu* de caixa-preta; “[...] não é simplesmente uma questão de número de aliados, mas de sua atuação como um todo unificado.” (*ibid.* p. 217) Se seguirmos a suspeita de que a concepção de técnica do antropólogo francês em muito se aproxima a de Sloterdijk (como discorreremos mais abaixo), abrem-se mais pontes interessantes entre as obras de Sloterdijk e Flusser, para além da “filosofia da migração” do pensador tcheco-brasileiro, citada por Sloterdijk em *Esferas III* (cf. FLUSSER, 2003, 2007; SLOTERDIJK, 2004).

¹⁵⁵ Deixamos de lado aqui, em vista da brevidade e de limitação ao escopo proposto na dissertação, as devidas nuances teóricas que Latour imprime aos conceitos aqui expostos.

¹⁵⁶ A questão de se a crítica de Latour (e de Sloterdijk) a Heidegger é justa é uma questão de difícil abordagem. Não intentamos, com esta dissertação, defender a legitimidade da crítica ou buscar desconstruí-la. Nos limitamos a tomar o Heidegger, conforme lido por eles, como uma possibilidade entre outras, base válida para uma determinada construção filosófica posterior, assim como admitimos o Nietzsche de Heidegger para

Qual a alternativa de Latour, portanto? Assumir uma postura s milde   da cibernética, iniciando uma forma “simétrica” de concilia o entre uma ontologia como a heideggeriana e o plano ôntico da antropologia. Para isso, seria necessário levantar os objetos ao grau dos sujeitos, pondo em simetria a aparente assimetria moderna entre humanos e não-humanos e, junto disso, a assimetria entre natureza e cultura, trazendo as media es   tona como objetos de estudo teórico e permitindo conciliar o ôntico da tradi o com o ontológico heideggeriano. Dessa forma, nos coletivos de Latour também habitariam os deuses, como nos *Holzwege* (“caminhos da floresta”) do pensamento de Heidegger (cf. LATOUR, 2013, p. 66).

 , pois, a partir dos apontamentos de Günther e Latour que Sloterdijk consegue deslocar-se da obra heideggeriana para poder investigar a antropogênese. Concordando com eles, o filósofo de Karlsruhe afirma que

[...] todos os objetos culturais são, por sua constitui o, *híbridos* [Zwitter] com um ‘componente’ espiritual e outro material, e [que] todo intento de dizer o que ‘propriamente’ eles são nos limites da lógica bivalente e da ontologia monovalente termina irremissivelmente por cair em redu es estéreis e abrevia es destrutivas. (SLOTERDIJK, 2001, p. 216, trad. e grifo nossos)

Assim sendo, o que Heidegger aponta como errância dos tempos da *Gestell* não passa, para Sloterdijk, da tentativa metafísica, desde Platão e Aristóteles, de dominar, ainda que não necessariamente de propósito, a totalidade do ente, compreendido por via da ontologia monovalente, pela lógica bivalente. Ainda que o filósofo de Me kirch tenha um papel crucial na desconstru o do discurso da tradi o ao já apontar uma tendência substancialista da ontolo-

compreender seu projeto ontológico. Em certo sentido, ainda, vale notar que, lida a partir da argumenta o de Günther (que também lera Heidegger, e era a ele, debit rio), ou seja, lida a partir da pressuposi o de que “uma ontologia não   nada além de uma prescri o bem genérica de como usar uma lógica no mundo existente” (GÜNTHNER, 2004, p. 3, trad. nossa), a crítica de Latour e Sloterdijk não visaria a “ignorância” de Heidegger frente a lógicas não-clássicas — Heidegger, bem se sabe, foi professor de lógica e conhecia as pesquisas em “logística” de seu tempo; seu pensamento pode ser lido, inclusive, a partir do viés da lógica modal, como o faz Robson R. Reis (cf. 2014). Visaria, por outro lado, a uma possível pendência *ontológica* heideggeriana, isto  ,   pendência de desconstruir a ontologia da tradi o ( ntica), sem partir do princípio de que ela reduziria o todo   monoval ncia do “ente”, verso   sua ausência, “nada”, sem considerar, ao menos, um segundo valor *ontológico*, associado a, ao menos, um terceiro valor *lógico*. Assim, no lugar do “nada”, Heidegger teria introduzido o “ser” ou o “*Ereignis*” como não-fundamento (*Ab-grund*) do ente na totalidade — mas o ente continuaria sob o primado da monoval ncia: ou “ser” (ente), ou nada (ser, *Seyn*). Latour e Sloterdijk, reconhecendo que a obra de Heidegger abre essa possibilidade de leitura, parecem sugerir, com uma “*ontologia do híbrido*”, não a aboli o de uma diferença ontológica, mas sua *imanência* na própria hibridagem. Talvez, possa-se interpretar que um segundo valor ontológico, nesse sentido, seria a inser o do ser no domínio não do mero ente, mas da “realidade” como um todo — abdicando-se de repous -lo no mero “nada”, como ausência e abismo. Ou melhor: “admitimos não apenas ser mas também nada. Ser   e nada  . Além do sim e do não, em um nível teórico, uma terceira op o sempre existe. Através disso, nós damos   realidade da diferença uma vantagem sobre o valor da identidade e deixamos serem reais a diferença, o singular e o nada.” (SLOTERDIJK; HEINRICHS, 2016, p. 314-315, trad. nossa) Assim, o “objeto” (ou melhor, a “coisa”, que *congrega* todo um *coletivo*) já traria consigo ôntico e ontológico, bem como natural e cultural, coisa e palavra.

gia ocidental, também ele recairia sobre esse mesmo pano de fundo, não só lógico como ontológico (cf. SLOTERDIJK, 2001, p. 216). Tem-se, nessa dualidade, uma dialética do senhor e do escravo que perdura por toda a história da tradição, no qual um polo sobrepõe-se ao outro (cf. *ibid.* p. 224). O humanismo, clássico ou heideggeriano, seria, nesse sentido, o domínio do humano (forma, sujeito, espírito, cultura, ser) sobre todo componente não-humano (matéria, objeto, corpo, natureza, ente) e, sobre essa mesma lógica, a inerte revolta do não humano contra o domínio humano.

A cibernética, por outro lado, apesar de não resolver tudo, parece conferir novo alento às investigações sobre os híbridos, e, para Sloterdijk, a noção de “informação” insere-se “como terceiro valor entre o polo da reflexão e o polo da coisa” (SLOTERDIJK, 2001, p. 218, trad. nossa), ou entre os polos da forma e da matéria, da cultura e da natureza.¹⁵⁷ Os híbridos, tal como a bomba de vácuo que Latour (2013) usa de exemplo para explicar suas mediações, possuem carga tanto da natureza transcendente, mas imanente no laboratório, quanto do contexto social imanente, mas transcendente pelo contrato social hobbesiano (*ibid.* p. 31). São, portanto, híbridos de objeto (passíveis de valor-verdade) e contexto (possuindo valores para além da bivalência lógica, que se refere ou a objetos reais, ou a fenômenos subjetivos¹⁵⁸). Assim, mesmo construídos por sujeitos, os híbridos são também reais e objetivos, “armazéns da história de sua produção ou memórias ligadas a coisas” (SLOTERDIJK, 2001, p. 218, trad. nossa), e é necessário, de acordo com Sloterdijk, que se conceba uma ontologia ao menos bivalente e uma lógica ao menos trivalente para que se possa lidar com o conceito de informação para além da noção de que informação é indício de que “o próprio da linguagem está reduzido à transmissão de sinais, isto é, a sua atrofia.” (HEIDEGGER, 1989b, p. 26, trad. nossa). Informação e mediação são termos, portanto, coimplicados, e é necessário, para pensar a emergência de ambos, “conquistar o *tertium datur*” (SLOTERDIJK, 2001, p. 218, trad. nossa), ou seja, utilizar-se de um instrumentário lógico que recuse o princípio do terceiro excluído em favor do hibridismo.

¹⁵⁷ Vale citar aqui de novo Flusser, para quem a entropia, “[...] diz que toda matéria tende a perder a sua forma (sua informação).” (FLUSSER, 2017, p. 198) A informação e a entropia estariam, assim, entre matéria e forma, na própria tensão entre “in-formação” e “de-formação”.

¹⁵⁸ Extrapolando, de acordo com Günther, para além dos valores “verdadeiro” (1) e “falso” (2), para valores de tipo “3”, “4” etc. Se “1” e “2” se referem a objetos, passíveis de verificação, seja eles “reais” ou representações fenomênicas, “3” pode referir-se ao ambiente desses objetos, por “exclusão” dos objetos, e “4”, ao sujeito, por “exclusão” do ambiente. Chega-se a esses valores *grosso modo* admitindo o terceiro excluído e transformando o operador de negação em um operador “transjuncional”: a “negação” (transjunção) de 1 (verdade) gera 2 (falsidade), mas a transjunção de 2 gera 3, a de 3, 4, e assim sucessivamente (cf. GÜNTHER, 2004, p. 57-59).

Para Sloterdijk, trasladar-se a um outro tipo de concepção ontológica de mundo também implica em reavaliar o sentido clássico da técnica e, com isso, também reavaliar a “equação de ser humano e clareira” (SLOTERDIJK, 2001, p. 224, trad. nossa), essa agora impensável “sem sua origem tecnógena” (*ibid.* trad. nossa). Em uma época na qual a purificação ontológica não pode mais ocultar, por assepsia teórica, o surgimento do híbrido, isto é, “após a exploração da latência” ter se efetuado, como questiona Juliano Pessanha,

[...] como encontrar um lugar ainda escuro e imune às explicações; um lugar-quadrindade (*Geviert*), onde entes como vírus e partículas não tivessem cidadania? Para Sloterdijk, um lugar assim, próximo do ‘frio vento do exterior’ [...] teria de ser ele mesmo, paradoxalmente, produzido pela engenharia política e concedido não pelo ser, mas pela ‘produção técnica e assessoramento jurídico’ [...] (PESSANHA, 2016, p. 85).

Se a clareira e o *Da-sein* agora devem ser vistos sob o prisma do híbrido e se devem ser concebidos a partir de uma relação simétrica entre o ôntico e o ontológico, eles acabam tendo de ser parelhos aos coletivos de humanos e não-humanos de Latour, como aqueles envolvidos nos experimentos dentro de um laboratório, congregando realismo e anti-realismo, transcendência e imanência, natureza e cultura, ou seja, partindo de uma abordagem *construtivista* dos próprios coletivos. Para Sloterdijk, essa empreitada se constitui em uma espécie de “reconstrutivismo fantástico” (SLOTERDIJK, 2001, p. 154, trad. nossa), que visa evitar recaídas em um evolucionismo que suponha o ser do humano que será investigado ou que, por excesso de zelo explicativo, esqueça do ponto de partida “na clareira e no estado atual da civilização.” (*ibid.* trad. nossa)

Dessa forma, Sloterdijk também desloca a frase da carta heideggeriana de 1946 sobre a relação entre plano e ser (cf. 2.3), mas sem pender para a máxima de Sartre acerca da dignidade fundamental do humano individual, “nu” diante das circunstâncias, pautada na liberdade como autodeterminação do sujeito “puro”. Para o filósofo de Karlsruhe, “estamos sobre um plano onde se dá principalmente a *técnica*.”¹⁵⁹ (SLOTERDIJK, 2001, p. 245, trad. e grifo nossos) Não basta mais, para Sloterdijk, pensar a produção tecnógena do humano na clareira de uma perspectiva alotécnica¹⁶⁰, como uma operação de “incisões violentas e contranaturais [pelos sujeitos] no que é encontrado [*Vorgefundene*] e [de] empregar matérias para fins indiferentes ou estranhos a elas.” (*ibid.* p. 226, trad. nossa) Em direção oposta à alotécnica, Sloterdijk defende, em uma era na qual a informação é a nova ordem conceitual, o processo de an-

¹⁵⁹ No original: “*Nous sommes sur un plan où il y a principalement la technique.*” (SLOTERDIJK, 2001, p. 225)

¹⁶⁰ Do grego, *állos*, “outro”, e *tékhne*. Portanto, “técnica do outro” ou “em outro”. Implicado nisso está a diferença entre um conformador técnico (atuante) e um conformado (atuado), proveniente da noção aristotélica de *tékhne* como conformação causal de matéria.

tropogênese de uma perspectiva homeotécnica¹⁶¹, na qual “as ‘matérias’ são concebidas desde seu sentido próprio e incluídas nas operações em virtude de sua máxima idoneidade.” (*ibid.* p. 227, trad. nossa) Mais uma vez, o filósofo alemão está dialogando com Latour, bem como com a cibernética, a antropologia, a biologia e a ecologia. Com intuito semelhante ao do pensador francês, Sloterdijk defende que a técnica, na contemporaneidade, deve ser visada na confluência que possui com a própria noção de mediação e seu correlato, o coletivo.

Tal confluência, que já se dá em Latour, aparece em outro livro seu, *A esperança de Pandora* (LATOURE, 2001), no capítulo em que o teórico francês discute a técnica em oposição à postura de Heidegger. Se, para o pensador do ser, nas palavras de Latour, “uma tecnologia jamais é um instrumento, uma simples ferramenta” (*ibid.* p. 203) e “nós mesmos nos tornamos instrumentos para o fim único da instrumentalidade em si”, “enquadrados por esse *Gestell*” (*ibid.*), para o antropólogo francês, tal concepção encontra-se, mais uma vez, no mesmo domínio simétrico que sua antítese apologética.

Aqui, podemos resgatar as noções que trouxemos na introdução para qualificar o problema central de nossa dissertação: “determinismo do meio” e “instrumentalismo do meio”, na qual a primeira, para nos apropriarmos do exemplo da discussão sobre o porte de armas de fogo que Latour explora no livro, se encaixa no *slogan* “armas [i.e. meios] matam pessoas” (*apud* LATOUR, 2001, p. 203), enquanto que a segunda melhor se entende com o *slogan* “armas não matam pessoas; *peessoas* [i.e. sujeitos] matam pessoas” (*apud ibid.*). Na primeira, o meio é determinista, e o sujeito nada pode contra a influência do instrumento, que o domina; na segunda, por outro lado, levada ao extremo, o meio é mero instrumento neutro de um sujeito de posse de seus intentos pessoais, e o meio não influencia em sua intenção. A *Gestell* heideggeriana parece flertar com a primeira, não fosse pelo fato de que ela não se reduz a um instrumento qualquer. Contudo, levando-se em conta que a *Gestell* é o próprio modo de desencobrimento da clareira, não é difícil associá-la, enquanto destino do ser, a “um monstro nascido entre nós que já devorou suas parceiras involuntárias” (*ibid.*), em oposição ao desencobrimento como *poíesis*, no qual, em zelo à quadratura, vigora a liberdade do humano enquanto pastor do ser (cf. 1.2).

Para o teórico francês, nenhuma das concepções dá conta da emergência dos híbridos, como a situação do cidadão portando a arma (ou do fotógrafo portando sua câmera, de Flusser), tornado “arma-cidadão” ou “cidadão-arma” (cf. LATOUR, 2001, p. 206), e escondem o próprio teor coletivista da técnica, isto é, sua condição de congregadora ou agenciadora de um

¹⁶¹ Como em “alotécnica”, provém do grego, *hómoios*, “similar”, e *tékhnē*. Logo, “técnica do mesmo” ou “no mesmo”, implicando similitude entre o atuante e o atuado e possibilidade de inversão mútua da dinâmica.

conjunto de atuantes e aliados, “sujeitos” e “objetos”, humanos e não-humanos. Nesse sentido, é necessário relevar que a técnica, vista para Latour do prisma de um *modus operandi* (cf. *ibid.* p. 240), é nada mais do que uma mediação que permite o coletivo e que depende de uma mútua *interferência* e modificação entre os polos (cf. *ibid.* p. 205-208).

Em outras palavras, a técnica depende de uma *composição* de diferentes agentes, humanos e não-humanos, implicados todos na “caixa-preta” de dado sistema, no qual a ação é resultado do próprio coletivo de atuantes (cf. *ibid.* p. 208-210), de um *entrelaçamento* e condensação de espaço e tempo (cf. *ibid.* p. 210-213), no qual as ações dos vários agentes “subsistem (no tempo) e se estendem (no espaço)” (*ibid.* p. 240), agregando várias etapas na concretização do aparato, e de uma *transposição contínua* de fronteiras entre signos e coisas (cf. *ibid.* p. 213-219), significados e significantes, que faz com que a relação entre os diferentes atores seja de uma qualidade tanto simbólica quanto concreta, nas duas direções (dos não-humanos para os humanos e no sentido inverso). Assim, nem a arma, nem o cidadão são, sozinhos, polos determinante na construção do coletivo “arma-cidadão”, mas participam mutuamente, em interferência recíproca, na relação.

Sendo assim, a técnica, no sentido de mediação, não é o oposto da *poíesis* dos antigos artesãos, que constituía-se do mesmo modo, seguindo as mesmas etapas (cf. LATOUR, 2001, p. 223-224), e a distinção quase de natureza entre uma técnica originária enquanto uma produção que deixa vigorar o ente no seu ser próprio e uma técnica moderna, tecnológica, enquanto provocação que expõe o ente à luz sob a faceta esvaziada de mero estoque (cf. 1.2) não faz mais sentido, devendo ser, segundo Latour, subvertida (cf. *ibid.* p. 223). “A diferença”, para o antropólogo, “consiste em que o último [a técnica moderna] translada, permuta, recruta e mobiliza um número maior de elementos mais intimamente conectados, com um tecido socio-natural mais finalmente urdido e complexificado que o primeiro.” (*ibid.* p. 224) A técnica moderna, portanto, evidencia mais a “descomunalidade” ou a “monstruosidade” do próprio coletivo do que a técnica dos antigos gregos.

Se entendida conforme os argumentos de Latour, a técnica como um todo, sempre *poíesis* enquanto *tékhne*, mesmo em sua forma de desvelamento moderna, deve ser reposta na vizinhança de um outro importante conceito heideggeriano: *lógos*. Resgatemos a nossa síntese da definição heideggeriana de *lógos*, exposta com nossas palavras ainda em 1.2: “reunir um conjunto em uma unidade e [...] deixar com que o conjunto vigore por si mesmo.” Dessa forma, pode-se compreender porque Sloterdijk afirma que

[o humano] é uma possibilidade regional da clareira e uma energia local de reunião. É um centro de reunião da verdade e do poder, mas não de todas as coisas: nisso enraíza-se o conceito pós-metafísico de *lógos* e poesia [*poíesis*], que acaso um dia se entenda que foi a ideia mais importante de Heidegger (SLOTERDIJK, 2001, p. 222, trad. nossa).

O humano é polo de um agenciamento, de um coletivo, isto é, da reunião de um conjunto (*lógos*) em uma unidade que vigora por si mesma. Mas o humano não age sozinho; junto dele, todos os não-humanos atuam na constituição do coletivo (ou, já antecipado em termos sloterdijkianos, da esfera). Assim, se a clareira é o *tópos* em que se reúnem tempo e espaço, mortais e imortais, céu e terra, humanos e não-humanos, cultura e natureza, ontológico e ôntico — portanto, ainda no domínio da topologia —, ela será, para Sloterdijk, compreendida em termos técnicos e, como um produto (isto é, produção da *poíesis*, trazida do encobrimento ao descobrimento), deve ser pensada também a partir de suas relações e métodos ônticos de produção.

Produto de que ou de quem? De Deus, da transcendência absoluta? Dos homens, da imanência social? Se a clareira é resultado da própria história de formação da clareira, ela deve ser concebida em um *processo*, de tipo autógeno, isto é, engendrado pelo ente mesmo que sofre o processo. Mas se ela é, por si só, um produto técnico híbrido (e, por isso, não só ontológico como ôntico), entendido em sua confluência com um processo de mediação entre humanos e não-humanos, ela deve também ser visada a partir de uma perspectiva que, congregando ontologia e antropologia, adversa aos intentos de Heidegger, permita pensar seu surgimento antropológico a partir de uma posição intermediária, entre o “acima” da transcendência e o “abaixo” da imanência, em uma constituição de atuantes não-humanos ou, mais especificamente, “pré-humanos”¹⁶² (cf. SLOTERDIJK, 2001, p. 157). À tal investigação — para Sloterdijk, um “reconstrutivismo fantástico” que consiste em uma narrativa de “fantasia filosófica” (*ibid.* p. 154, trad. nossa), respeitando o ponto de partida heideggeriano do ente

¹⁶² Esse termo não possui nada de misterioso. Com ele (ou com seu relativo, “pré-*sapiens*”), Sloterdijk aponta de forma especulativa para certa espécie de vivente que, participando inconscientemente de determinadas etapas da antropogênese, transfigurou-se na espécie que costumamos chamar de “humano” (ou *homo sapiens*). Ele cumpre uma função “fantasticamente reconstruída” e “paleo-ontológica” do gênero “*Homo*”, que os paleontólogos costumam utilizar para definir a cisão entre o humano e algum primata primitivo símile ao *Australopithecus* (cf. MCHENRY, 2009, p. 242) — com a diferença de que, para Sloterdijk, pensar o pré-humano não implica em pensar em um gênero ou espécie “a meio caminho da evolução”, como se visasse o humano, mas serve apenas como uma das duas âncoras (o pré-humano e a clareira) para reconstruir especulativamente uma antropogênese ôntico-ontológica. Aqui, fica claro que um dos pressupostos de Sloterdijk está na tese paleontológica de evolução uniregional do *Homo sapiens*, que postula que o humano surgiu primeiramente na África e, só posteriormente, se difundiu pelos continentes, substituindo outras espécies como o *Homo erectus* e, posteriormente, o *Homo neanderthalis*. Apesar de fortes evidências sustentarem a tese uniregional, não há consenso absoluto entre os paleontólogos, atualmente, na disputa entre as teses do uniregionalismo e do multiregionalismo (isto é, de que o *Homo sapiens* possa ter surgido em outras regiões do planeta ou, pelo menos, da África quase que simultaneamente).

humano como constituinte de um mesmo *Da-sein*, sem supor, contudo, um “pré-humano” que em potência *já fosse* um ontológico habitante da clareira no início do processo —, o autor batiza de “onto-antropologia”, espécie de correlato da antropologia simétrica de Latour cujo objeto de investigação é o próprio movimento de antropogênese do humano e de seu mundo, sua “casa”. À breve reconstrução dessa antropogênese, articulada em *Domesticação do ser*, se dedica nossa próxima seção, preparatória para introduzirmos a questão da espacialidade e para adentrarmos na esferologia sloterdijkiana do quarto capítulo.

3.3. ANTROPOGÊNESE E ANTROPOTÉCNICA¹⁶³

Iniciemos, finalmente, a discussão acerca da antropogênese e da antropotécnica. Mas, diante de tantos termos que envolvem o humano, ou melhor, o *anthrōpos*, como diferenciar os dois assuntos implicados em *Domesticação do ser*? O que distingue ambos, e qual relação se estabelece entre eles? Afinal, devemos falar agora de antropogênese ou de antropotécnica, e qual delas se faz necessária para compreender o conceito de esfera?

Sloterdijk mesmo é quem diferencia entre antropotécnica e antropogênese (cf. SLOTERDIJK, 2001, p. 201-202). A sua investigação circunscreve o modo como técnicas mais primitivas, antropogenéticas, em um processo circular e a partir de uma dimensão prévia à humanidade, deram início à autodomesticação que leva o pré-humano a adentrar à clareira e construir humanidade, iniciando seu processo antropotécnico de autoconstituição. No entanto, é a própria crise contemporânea no processo de autodefinição biológica e cultural do humano, ou, em outras palavras, na antropotécnica, como já articulada em *Regras* quando foi expressa a falência do humanismo como antropotécnica vigente, que torna necessária a investigação da criação técnica, antropogenética, do humano a partir de um início prévio, a fim de compreender como opera a dinâmica histórica da constituição de antropotécnicas e como se deu a falência de uma técnica de domesticação do humano dentro dessa dinâmica (cf. *ibid.* p. 152).

Essa intenção de investigar a partir de um ponto zero a constituição de técnicas de formação do humano é expressa na frase título de uma das sessões do texto, *Etsi homo non daretur*¹⁶⁴ (cf. *ibid.* p. 154). Tal rearticulação onto-antropológica da antropogênese é necessária em vista de uma abordagem da humanização que escape aos problemas dos evolucionismos clássicos, que visam de antemão a concepção de humano a qual pretendem chegar como fim necessário do pré-humano e, com isso, geram um curto circuito causal entre a explicação

¹⁶³ Esta seção, bem como uma das notas de 3.1 (em que citamos Duque e Viveiros de Castro), foi adaptada de um artigo de nossa autoria publicado pela revista *Kínesis* em dezembro de 2017 sob o título *Sloterdijk e a antropogênese como arquitetura onto-antropológica da casa do ser* (cf. PITTA, 2017b).

¹⁶⁴ “Mesmo se o homem não estivesse dado”, em latim.

e o explicado (cf. SLOTERDIJK, 2001, p. 167). Além disso, os evolucionismos tradicionais pressupõem também o mundo como dado, e nisso divergem de uma abordagem sistêmica e ambiental como a de Sloterdijk (inspirado pela cibernética e por von Uexküll), na qual se exige o esforço de pensar o mundo (ou o *Umwelt*) do não-humano em sua particularidade e não dispor do mundo humano como dado inicial que permite ao pesquisador partir de uma posição extrínseca (cf. VON UEXKÜLL, 2010, p. 45).¹⁶⁵

Nisso, a antropogênese de que fala Sloterdijk evoca muito do que, um ano depois, explicitou Agamben em um breve capítulo que leva o título desse mesmo processo na obra *O aberto*¹⁶⁶ (cf. AGAMBEN, 2002, p. 81-82), posterior a um capítulo cuja epígrafe é uma citação do filósofo alemão. Para Agamben, que está nesse texto rearticulando a posição de Heidegger sobre o mero vivente, a antropogênese “resulta da cesura e da articulação entre o ser humano e o animal” (*ibid.* p. 81, trad. nossa) a partir de um dispositivo no qual se opera o tornar-se humano do vivente. Portanto, Agamben também considera a antropogênese como um procedimento sumariamente técnico, fruto da pendência que a metafísica tem da própria suspensão da *phýsis* e, com isso, da animalidade (ou da vida) que, para ele, é a *léthe* na qual se constrói a morada humana (cf. 3.1). Sendo assim, a própria ontologia monovalente, inseparável da antropogênese, é, para o filósofo italiano, uma operação técnica, de sentido eminentemente biopolítico (cf. AGAMBEN, 2002, p. 82), enquanto decisão política constante sobre a vida, na qual se encerra o desenvolvimento do humano como humano.

Se a antropogênese, pois, é uma operação técnica que, a partir de uma pré-humanidade constitutiva, engendra o mecanismo da constante formação antropotécnica do humano, é necessário retomar as etapas em que ela se deu. É para isso, e em vista da impossibilidade, por um lado, de reconstruir faticamente, com todas as evidências empíricas, esse processo e, por outro, da própria natureza do assunto, que evade o campo do mero cientificismo ingenuamente realista ao nivelar os paradoxos das dimensões modernas da “natureza” e “cultura”, “ontológico” e “ôntico”, que Sloterdijk batiza a empreitada de “reconstrução de um produto da evolução do tipo humano-na-história” (SLOTERDIJK, 2001, p. 154, trad. nossa) como “fantasia filosófica” ou “reconstrutivismo fantástico”. Portanto, utilizando-se dos mais diversos referenciais, tanto da filosofia como de ciências positivas como a antropologia, a paleontologia, a

¹⁶⁵ O confronto de von Uexküll com a fisiologia da época (cf. VON UEXKÜLL, 2010, p. 45) se dava frente ao darwinismo operante entre o final do século XIX e o início do século XX, e refletia um confronto entre atomismo e holismo epistemológicos, bem como entre mecanicismo e vitalismo tardios (cf. SAGAN *in ibid.* p. 12).

¹⁶⁶ Obra que Sloterdijk cita no primeiro capítulo de *Esferas III* (cf. SLOTERDIJK, 2004, p. 490), ao retomar o tema, nas próximas páginas patente, da “estufa” (*Treibhaus*), indicando concordância com Agamben em sua leitura sobre a antropogênese a partir da noção de abertura de Heidegger, o que corrobora o que dissemos em 3.1 sobre a relação de diálogo entre os dois filósofos.

linguística, dentre outros (cf. *ibid.* p. 157), Sloterdijk articula hipóteses, a partir de um humano não dado, que possam ter sucumbido na situação atual da clareira.

Tendo em vista que a clareira é epíteto para a própria humanização, tem-se como paralelos e complementares o devir-humano e o devir-mundo, ou seja, a humanização e a mundanização (cf. SLOTERDIJK, 2001, p. 155). Também a casa do ser monovalente na qual o pré-*sapiens* viria constituir sua morada é construída e, por isso, não absoluta. Partir do pré-humano e do pré-mundano constitui-se, pois, como atividade pré-doméstica em sentido assinalado: deve-se, partindo da casa, reconstruir de campo ermo a própria casa. Desse modo, a história da humanização é um “drama silencioso de suas configurações espaciais [*Raumbildungen*]” (*ibid.* p. 157, trad. nossa), no qual se movem coletivos de humanos e não-humanos na construção de um edifício que um dia pôde ser chamado de “cultura”, “linguagem” ou “lugar”.

De que forma acontece essa cisão do pré-humano frente a animalidade a ponto de possibilitar a abertura de uma clareira ontológica? Para Sloterdijk, tanto em Heidegger quanto em von Uexküll, dadas as divergências explicitadas em 3.1, o ambiente do mero vivente tem a característica de uma “jaula ontológica” (SLOTERDIJK, 2001, p. 161, trad. nossa), que prende o vivente no limite de um mundo restrito de entes que o desinibem à ação. O humano de Heidegger, por outro lado, é aquele que provém de um rompimento dessa prisão animal e de um lançamento ao mundo, isto é, ao horizonte de possibilidades de verdade (o “aberto”). O ente como ente, ausente, segundo Heidegger, para o animal e só possível em um mundo, é, nesse sentido, o ente aberto em suas possibilidades (cf. INGOLD, 2015, p. 134-135). O devir-humano toma as configurações de um movimento espacial, de um “vir a ser extático” (SLOTERDIJK, 2001, p. 161, trad. nossa), isto é, de um “vir a fora” da jaula do “animal humano”, proveniente dele mesmo. Logo, uma saída que é operada, antes, pelo humano, e não pelo “ser” ou pela “evolução” — essa última, tendo a “humanidade” como um estágio necessário do desenvolvimento do *sapiens* (cf. *ibid.* p. 162). No rompimento antropogênico da jaula, efetuado por um movimento dos coletivos pré-humanos (e, por isso, ainda-não-humanos) sem, contudo, intenção prévia de criar algo como o “humano” (cf. *ibid.* p. 167), engendra-se, pois, a diferença ontológica, que não é, para Sloterdijk, mera distância abismal entre ser e ente, mas sim, em sentido mais fundamental, a distinção entre mundo humano e mundo ambiente animal (cf. *ibid.* p. 162). No devir extático, o pré-humano se lança da jaula ao inóspito e à possibilidade de humanidade.

Esse movimento de saída da animalidade ambiental e entrada na humanidade sem fronteiras não é arbitrário. Heidegger já operara uma viragem topológica em sua fase tardia, e

o paralelo entre ser e plano, linguagem e lugar, é evidência conceitual disso. Contudo, “habitar a casa do ser” não é um movimento unicamente extático e puramente ontológico; é também, para Sloterdijk, um movimento antropológico, um movimento não só extático, ao “aberto”, mas criador de um novo auto-encerramento do humano em virtude do rompimento de sua jaula natural.¹⁶⁷ Questionar a antropogênese, enquanto saída ao aberto, também é perguntar-se, dessa forma, como o pré-humano pôde ter empreendido o caminho à casa, ou, em outras palavras, como ele pôde ter operado a domesticação (*Domestikation*) de si, isto é, a construção do *domus*, do *oikos*, da casa (cf. SLOTERDIJK, 2001, p. 172). Habitar a casa não é senão construir a casa, âmbito de proteção contra o aberto inóspito, confluência símile a que Heidegger fez em *Construir, habitar, pensar* (cf. HEIDEGGER, 2000b, p. 149), sem, contudo, adentrar a considerações antropológicas ou paleontológicas — ou, como afirma Sloterdijk, “paleo-ontológicas” (*ibid.* trad. nossa), como teoria do lugar originário, arcaico, isto é, “arquitetura” em seu sentido primordial, como *tékhne* (ou melhor, *tíkto*, “trazer à luz”) da *arkhé*, produção técnica da origem.¹⁶⁸

Clareira, casa, não é mais, portanto, “o aberto”, como era para Heidegger. Habitar e construir a casa são figurações, em *Domesticação do ser*, do que Sloterdijk considera ser habitar e construir uma *esfera*, nosso objeto do capítulo 4. Há em jogo, aqui, uma analogia entre a casa, a esfera e a “estufa” (*Treibhaus*)¹⁶⁹, entendidos como “lugares de ressonância interanimal e interpessoal nos quais o tipo e o modo em que os seres vivos convivem adquire força plástica.” (SLOTERDIJK, 2001, p. 172, trad. nossa) Enquanto a casa, por um lado, indi-

¹⁶⁷ Esse movimento de isolamento humano em “ilhas antropogênicas” já tinha sido antecipado por Sloterdijk em 1993, quando da redação de *No mesmo barco: ensaio sobre a hiperpolítica*, onde é patente a influência do antropólogo Dieter Claessens na consideração sloterdijkiana da cultura humana como criação de incubadoras que realizam um movimento de preservação e maturação frente ao exterior (cf. SLOTERDIJK, 1993) — mais abaixo, metaforizado na figura da “estufa”.

¹⁶⁸ No grego, *arkhitékton* pode ser traduzido como “técnico principal” ou “construtor principal”. Para Agamben, que assume já em *O homem sem conteúdo* uma postura heideggeriana, a arte, *poíesis*, é arquitetônica em sentido primordial: “é pro-dução (*tíkto*) da origem (*arkhé*), [...] é o dom do espaço original do homem, arquitetônica por excelência.” (AGAMBEN, 2012, p. 165)

¹⁶⁹ “Estufa” é uma analogia para restringir, tanto nesse texto quanto em *Esferas III*, a esfera ao contexto da especulação acerca da antropogênese. Apesar de possuir o sentido imunológico e climático da estufa, a esfera não é um construto contínuo que substitui a noção de “casa do ser” pura e simplesmente, isto é, em sentido global, já que Sloterdijk vai operar, ele mesmo, uma crítica a essa noção como concebida por Heidegger (cf. 4.1). O próprio conceito de esfera estende-se às múltiplas dimensões esferológicas, seja em sentido restrito (microesferologia), em sentido lato (macroesferologia) e em sentido relacional (esferologia plural). Em todas elas, parte-se de uma simetria entre as noções “global” e “local” e de uma diferença assimétrica entre interior e exterior (cf. 4.2). Nesse sentido, toda esfera, micro- ou macro-, possui, a princípio, as características imunológicas de uma “estufa”, que “não só apreende a situação da modernidade e da pós-modernidade, mas inclui também o princípio de continuidade que permite traçar uma linha desde as formas de vida arcaicas até as contemporâneas” (2004, p. 823, trad. nossa). Portanto, todo tipo de esfera pode ser pensado como um sistema aberto e imunológico da teoria dos sistemas, no qual se faz seleção do que pode ou não pode ser inscrito, do exterior, no interior da esfera, a fim de garantir a continuidade da vida, de forma controlada e homeostática, no interior da estufa, com relativa independência do exterior — como bem funciona uma estufa.

ca um espaço de intimidade e conecta a onto-antropologia de Sloterdijk à topologia ontológica de Heidegger, a estufa permite pensar as esferas antropogênicas como locais onde “os seres vivos se desenvolvem em condições climáticas especiais criadas por eles mesmos” (*ibid.* trad. nossa), como orquídeas em um orquidário, imersas em clima diferenciado em relação à natureza exterior. A casa, por sua vez, também ecoa as considerações de Gaston Bachelard em *A poética do espaço* (1967), em que a intimidade do espaço da casa já não implica a assepsia do estado teórico ou contemplativo em um espaço homogêneo, desqualificado, e nem mesmo implica o habitar no aberto do ser heideggeriano. Implica, ao contrário, a própria noção de reverberação de sentido e atração entre os polos da casa. A análise desses polos, Bachelard batiza como “topofilia” e, com ela, pensa espaços, objetos ou pessoas que habitam a casa e funcionam como motrizes afetivas e mnemóticas. A formação de sentido do eu passa pela formação de sentido da casa, isto é, do espaço de intimidade, e isso antes mesmo de ganhar forma por uma linguagem já dada (cf. *ibid.* p. 26). Logo, a casa “compõe a ‘estrutura’ espacial original de relações de habitação [*Wohnverhältnissen*].” (SLOTERDIJK, 2001, p. 173, trad. nossa)

Além disso, a figura da casa “tem a vantagem de representar um lugar cuja característica principal é a capacidade de estabilizar o desnível entre o clima interior e o clima do entorno.” (SLOTERDIJK, 2001, p. 174, trad. nossa) Para Sloterdijk, essa dinâmica, que Bachelard já batizara como “dialética do fora e do dentro” (BACHELARD, 1967, p. 191, trad. nossa), conflui novamente com um projeto de simetria entre o ôntico e o ontológico. A esfera humana, no fim, não é nem uma jaula ontológica que mantém o animal no presente contínuo de seus desinibidores, nem um aberto diáfano do ser, no qual o poeta e o pastor se prostram à espera dos raios de Zeus. Nem somente ôntico, nem somente ontológico, mas algo “entre”, “campo-em-meio-ao-mundo [*Mittel-Welt-Lage*]”, “interabertura [*Zwischenoffenheit*]” (SLOTERDIJK, 2001, p. 173, trad. nossas). As qualidades da parede da esfera são como membranas, permitindo entrada seletiva ao interior do que está além; são as janelas da casa, os vidros da estufa.

Os pré-humanos em antropogênese de Sloterdijk são, pois, como os homens de que fala Friedrich Nietzsche, os “mais infelizes, frágeis e evanescentes dos seres” (NIETZSCHE, 2008, p. 26), ecoando a ideia do filósofo Johann von Herder sobre o humano como “ser defeituoso [*Mängelwesen*]” (HERDER *apud* SLOTERDIJK, 2001, p. 201, trad. nossa), uma criatura defeituosa que, despido de seus “instintos”, à margem de seu ambiente, necessita criar outro espaço — algo como uma “cultura” (cf. WINTHROP-YOUNG *in* VON UEXKÜLL, 2010, p. 220). Não podendo sobreviver pura e simplesmente fora da jaula animal, no aberto

sem mais, e necessitando de proteção, é necessária, segundo Sloterdijk, a construção de uma “cultura”, uma estufa, estrutura que, tal qual uma *Umwelt* técnica, agrega tanto a fisiologia do animal, modificada em contracorrente da evolução,¹⁷⁰ quanto a ontologia do humano, a fim de aclimatar o interior e resistir à pressão da entropia externa.¹⁷¹

Nesse sentido, a estufa humana é um conjunto aberto, negentrópico, como os sistemas da cibernética (cf. WIENER, 1958, p. 28), o que implica na relação auto-organizada de um coletivo, na diferenciação entre um “dentro” e um “fora” e, sendo ele um produto técnico da própria antropogênese, também implica meios e relações de produção (cf. SLOTERDIJK, 2001, p. 174). Investigar a antropogênese é investigar os meios e relações de mútua construção e habitação da casa, bem como sua organização interna.

Se a passagem de uma *Umwelt* “natural”¹⁷² para uma do tipo técnico envolve a saída ao aberto e, conseqüentemente, um novo *isolamento* (ou “insulamento” [*Insulierung*]; cf. *id.* 2004, p. 309), é necessário pensar o processo no qual os pré-humanos, isto é, esses que ainda não são humanos (“animais”), mas que implicaram e foram implicados, paulatinamente, no processo de construção do humano, criaram muros e barreiras, ilhando-se contra o exterior. Necessário dizer que tal “saída ao aberto” é, ela mesma, a própria passagem entre as duas formas de conformação, “natural” e técnica, híbrida. Junto a isso, também os meios técnicos alteram-se progressivamente, no sentido de um afastamento da dependência fisiológica da *Umwelt* por meio de instrumentos. A fisiologia, portanto, acaba sendo paulatinamente alterada

¹⁷⁰ Isso explicaria, para Sloterdijk, a quase ausência de pelos do humano ou a presença de algo como um rosto diverso da cabeça animal — aqui, em oposição a Deleuze e Guattari, para quem “o rosto não é universal. Ele não é nem mesmo o do homem branco, é o próprio Homem Branco, com suas largas bochechas brancas e o buraco negro dos olhos. O rosto é o Cristo. O rosto é o europeu típico.” (1980, p. 216, trad. nossa)

¹⁷¹ Nesse sentido, mais do que um “animal defeituoso” ou um “ser de carências”, como é o pré-humano sloterdijkiano, o humano pode ser pensado como um “animal de mimos”, “de conforto” ou “de luxo”, que sempre se envolve em artefatos técnicos que ele mesmo desenvolve para manter o interior da estufa aclimatado, em contraposição ao exterior entrópico (cf. SLOTERDIJK, 2004, cap. 4, “Impulso acima e mimo: para uma crítica do humor puro”).

¹⁷² O termo “natural” deve ter aspas aqui para não recair na distinção absoluta entre “natureza” e “cultura”: esse processo progressivo e gradativo (ou seja, que não constitui uma diferença absoluta de essência) é, ele mesmo, “cultural” (técnico) e “natural” (sobre a continuidade entre “ilhas naturais” e “ilhas humanas”, cf. SLOTERDIJK, 2004, cap. 1, “Insulamentos: para uma teoria das cápsulas, ilhas e estufas”). O mortal habitante da clareira, ao fim do processo, não deixa de ser, ele mesmo, “natural”, não rompendo o *continuum* que fez com que ele saísse da não-humanidade e alcançasse algo assim como uma humanidade ontologicamente definida. Uma vez conformada uma *Umwelt* tecnógena, seu aberto, portanto, não é um “aberto” absoluto, mas os *Umwelten* no oposto da linha de gradação. Com isso, não há exterior absoluto, mas apenas ambientes, lugares sejam eles “naturais” ou técnicos. A diferença ontológica de *Umwelt* não é, dessa forma, puramente abismal, mas gradativa. Aqui, Sloterdijk mais uma vez se contrapõe de maneira firme a Heidegger, para quem, ao menos de *Ser e tempo* em diante, vigora uma diferença essencial entre “vida” e “existência” (sobre a possibilidade de um “mundo animal” nos escritos de Heidegger de juventude, cf. BAILEY, 2011; sobre a confluência entre vida e existência no contexto da obra de Sloterdijk, cf. 4.1-4.2). Por isso, nos referiremos também a esses dois tipos de *Umwelt* pelos adjetivos “exterior” (“natural”) e “interior” (“técnica”), tomando o ponto referencial da antropogênese. Não é necessário mencionar, nesse mesmo sentido, que o ôntico e o ontológico (ou melhor, o ôntico e o “ôntico-ontológico”, isto é, o híbrido) tem, também, um fio de continuidade mútuo e uma recíproca diferença de grau.

e *refinada*, a fim de atender às demandas adaptativas da estufa. No entanto, na instabilidade inerente ao espaço interior, que se vê em conflito com o exterior e, ao mesmo tempo, que se vê sob o risco de perder a organização interna, há sempre a possibilidade de rompimento e implosão da estufa, e nisso é necessário também um mecanismo de *conservação* do mundo perdido em um contexto de infortúnio. Destarte, Sloterdijk articula (cf. SLOTERDIJK, 2001, p. 174), em sua narrativa fantástico-especulativa, esses momentos a partir de quatro mecanismos complementares e não necessariamente consecutivos de formação do humano a partir do pré-humano, mantendo a clareira como ponto de partida da investigação — e de chegada, ainda que inconsciente, do coletivo pré-humano.¹⁷³

- (1) Insulação (*Insulation*) (cf. SLOTERDIJK, 2001, p. 175-178);
- (2) Exclusão corporal (*Körperausschaltung*) (cf. *ibid.* p. 178-187);
- (3) Neotenia (*Neotenie*) ou pedomorfose (*Pädomorphyse*) (cf. *ibid.* p. 187-207);
- (4) Transferência (*Übertragung*) (cf. *ibid.* p. 207-210).

O primeiro deles, insulação (1), atribuído por Sloterdijk ao geólogo escocês Hugh Miller (cf. SLOTERDIJK, 2001, p. 176), é um mecanismo menos específico do humano, pois também ocorre em algumas outras espécies de viventes (não necessariamente “pré-humanos”) que terminam se valendo de uma condição gregária — como é o caso dos bonobos, apontados por Sloterdijk como exemplo de primatas que, em muitos pontos, como na insulação, se assemelham ao humano (cf. *ibid.* p. 178). Esse mecanismo permite a primeira configuração de um espaço interior. Ele consiste no movimento de isolamento de um grupo animal contra a pressão da seleção natural externa, criando algo como um muro de contenção que favorece, no centro, a sobrevivência dos mais indefesos do bando (cf. *ibid.* p. 176). Nisso ocorre o erigimento dos primeiros muros da casa, a constituição da membrana da protoesfera: o primeiro isolamento do sistema, a primeira limitrofia da espécie. Devido ao aumento da proteção interna, que cria uma assimetria de conforto com relação ao exterior inóspito, as relações entre a fêmea e a cria aos poucos transformam-se em relações íntimas antrópicas que favorecem a socialização empática entre os membros do grupo e, sobretudo, entre as fêmeas e seus filhos. Favorece-se, com isso, a transformação da relação fêmea-cria em relação mãe-filho,¹⁷⁴

¹⁷³ A esses mecanismos, correspondem, também em não necessária consecutividade, as nove dimensões ou *tópoi* da “ilha humana” ou antropotopo, descrito por Sloterdijk em *Esferas III* (cf. SLOTERDIJK, 2004, p. 362-363, trad. nossas): quirotopo, fonotopo, uterotopo, termotopo, erototopo, ergotopo, aletotopo, tanatotopo e nomotopo. Todas elas estão inclusas, de uma forma ou de outra, quando se fala da “estufa” ou “esfera” humana, isto é, em todo e qualquer antropotopo, em toda e qualquer esfera (cf. *ibid.* p. 498). A esferologia ou a “antropotopologia” é não só “uma cibernética efetiva das grandes estufas” (*ibid.* p. 490, trad. nossa), mas também das pequenas (cf. 4.2).

¹⁷⁴ Relação, como veremos (cf. 4.2), primordial para a compreensão do conceito de esfera. Cf. *Esferas I*, cap. 4, “A clausura na mãe: para a fundamentação de uma ginecologia negativa” (SLOTERDIJK, 1998, p. 275-296)

uma espécie de relação mais refinada e, em mesmo grau, mais frágil, na qual a figura do infante substitui a do filhote.

Para Sloterdijk, esse mecanismo, fruto da gregaridade de rebanho própria da espécie humana que apontara Nietzsche (cf. 2008, p. 29), também é o que vai configurar a esfera em um espaço de dependência e de criação mútua, e está coimplicado, como também nas considerações nietzscheanas (cf. *ibid.* p. 27), ao aumento da fragilidade humana. Há uma causalidade circular aí em jogo, como vai haver entre e dentro de cada etapa citada: a ênfase da infância e o prolongamento do tempo de imaturidade retroalimentam a própria necessidade de sociabilidade — essa carcaça simbólica que, na união das forças do grupo, funciona ela mesma como uma *Umwelt* artificial de relações afetivas, aumentando a segurança no ambiente da estufa. É essa circular retroalimentação que, ao criar no interior um espaço de neguentropia e de comunicação informativa, faz com que a lógica interna do espaço conformado seja diversa da lógica seletiva do exterior (cf. SLOTERDIJK, 2001, p. 178).

Desatando-se da relação imprescindível com a *Umwelt* exterior a partir de uma contratendência mais informativa, o segundo mecanismo, o da exclusão corporal (2), concebido, segundo Sloterdijk, pelo antropólogo alemão Paul Alsberg (cf. SLOTERDIJK, 2001, p. 178), é marco decisivo na diferenciação entre o mero insulamento de algumas das espécies animais e a antropogênese protohumana. Basicamente, consiste na superação da pata [*Pfote*] rumo à mão [*Hand*], e ressoa, na argumentação sloterdijkiana, o conceito heideggeriano de *Zuhandenheit* (“ser-à-mão”, “manualidade” ou “utilizabilidade”¹⁷⁵). A emancipação frente à adaptação meramente orgânica ao *Umwelt* exterior, no hiperinsulamento do coletivo pré-humano, intensifica seu caráter técnico na figura do instrumento, que implica uma inclusão específica da mão, exonerada do contato corporal direto pelo uso de equipamentos técnicos (cf. *ibid.* p. 179).¹⁷⁶ A utilização da “pedra” ou dos “meios duros” ou “contundentes” [*harten Mitteln*] (*ibid.* p. 180, trad. nossa), antes mesmo da linguagem ou de outros “meios moles” ou “brandos” [*weichen Mitteln*] (*ibid.* p. 185, trad. nossa), é a que primeiro abre o “nicho ontológico do humano” (*ibid.* p. 179, trad. nossa), em um movimento quase cinematográfico digno de Stanley Kubrick.¹⁷⁷ Isso implica que, tal como a própria linguagem, que para Heidegger não

¹⁷⁵ Sobre o “ente à mão” heideggeriano, cf. 2.1.

¹⁷⁶ Aqui, também, começa a operar o quirotopo, como espaço da manuseabilidade dentro do antropotopo (cf. SLOTERDIJK, 2004, p.364-377); de maneira análoga funcionam as outras oito dimensões do antropotopo (*ibid.* p. 499; cf. 4.2).

¹⁷⁷ A descrição de Sloterdijk, extraída da descrição de Alsberg do uso da pedra pelos primatas pré-humanos que abre a possibilidade do mundo humano pela primeira vez, em muito se assemelha a uma das cenas mais emblemáticas da história do cinema, logo no início do filme de Stanley Kubrick, *2001: uma Odisseia no Espaço*, na qual um grupo de primatas adquire primazia sobre outro a partir da primeira utilização de um artefato técnico: o osso tornado arma contundente. Quando ao primeiro golpe, na abertura ao primata das possibilida-

se resume à expressão subjetiva do humano, o uso do meio contundente não é meramente instrumental: ele é aquele que vai arrumar espaço (*einräumen*), e que, ao promover horizonte ontológico e permitir uma relação de des-afastamento com o real, cria, dentro da estufa, o sentido de proximidade que embasa o próprio habitar humano na clareira.

Estabelecendo o *locus* da verdade na clareira aberta, o primeiro lançamento da pedra permite, simultaneamente: (1) o alargamento dos limites do mundo enquanto limites de alcance do lançamento; (2) a primeira forma de teoria, enquanto mirada prévia ao lançamento; (3) a compreensão existencial enquanto antecipação e projeção de possibilidades de acerto; e (4) a primeira concepção de verdade enquanto êxito (e de falsidade enquanto erro) (cf. SLOTERDIJK, 2001, p. 181-182). Nesse último sentido, o lançamento também está, segundo Sloterdijk, na fonte da proposição (ou seja, da conjunção e da disjunção), enquanto síntese de pedra (sujeito), lançamento (cópula) e presa (objeto), dando ensejo, dessa forma, à ontologia monovalente do mundo metafísico humano, que, nesse sentido, se ampara na animalidade constitutiva de uma relação primordial do coletivo antropogênico com suas presas potenciais (cf. *ibid.* p. 183). A diferença ontológica passa a se estender até os limites do espaço operativo de arremessos da clareira: no destaque entre o horizonte como fundo destacado de ação rumo à presa, ao ente, constrói-se a noção de “ser” como aquele que “designa e engloba a substância a cada vez aberta [*offenliegende*] e velada [*verborgene*], parcialmente alcançável, mas ultimamente inalcançável, que é comum a todas as coisas.” (SLOTERDIJK, 2001, p. 184, trad. nossa)¹⁷⁸ A *a-létheia* passa a vigorar a partir dessa dinâmica entre o alvo e o fundo, entre o patente e o latente, entre o que está no interior e o exterior de possibilidades. Dessa forma, surge, *da* espacialidade, uma noção de temporalidade: o horizonte, o inalcançável, é tempo originário, mítico, e ao mesmo tempo, futuro, porvir, poética; aquilo que, não dito, resta sempre por dizer, por se produzir (cf. *ibid.* p. 206). Aqui, o pré-humano sloterdijkiano adquire consistência ontológica, em sentido heideggeriano.

Nesse sentido, a linguagem, como horizonte heideggeriano que circunscreve a própria clareira como um todo sem, ela mesma, ter voz e lançar proposições, limitando-se ao monólogo destinador (cf. 1.2), torna-se, para Sloterdijk, o próprio aumento do espaço de alcance dos

des de uso do osso, o instrumento sobe às alturas, é substituído por um corte de edição por uma nave espacial flutuando no vácuo, implicando o potencial da ferramenta na trajetória humana. Segundo Angus Nicholis (2014), a narrativa de um cenário que apresenta padrões básicos da trajetória histórica humana, utilizada por Alsberg e Kubrick, é a mesma vista na narrativa mítica, cuja operação deve consistir em descrever possíveis condições originais que possam ter dado origem ao mito, mesmo que elas sejam tão antigas que não possam ser verificadas. Essa abordagem é possivelmente similar à do “reconstrutivismo fantástico” de Sloterdijk.

¹⁷⁸ Aqui, está implícita a conexão entre *tópoi* do antropotopo, como o quirotopo, o aletotopo (“depósito central da verdade” [SLOTERDIJK, 2004, p. 363, trad nossa]) e o tanatotopo (“espaço de revelação ou [...] teclado semiótico para manifestações significantes do mais além” [*ibid.* trad. nossa]), por exemplo (cf. 4.2).

arremessos enquanto retroalimentação dos êxitos, acumulados historicamente (cf. SLOTERDIJK, 2001, p. 186). Nesse sentido, *a linguagem é só a “segunda casa do ser [Zweithaus des Seins]”* (*ibid.* p. 197, trad. e grifos nossos), expansão concomitante da estufa.¹⁷⁹ O meio brando do signo, agregando-se aos meios contundentes e ocasionalmente substituindo-os, em movimento semelhante ao da passagem discursiva do ente à mão (*zuhandene*) para o ente ao alcance da mão (*vorhandene*), permite reunir, gravar e transmitir as conquistas exitosas dos viventes da estufa pelo discurso publicamente disseminado nos mitos e, posteriormente, na historiografia, permitindo, com isso, ampliar o edifício humano a fim de abarcar grupos cada vez maiores e dar sentido a cada vez mais fragmentos do exterior.

Aumenta-se o espaço da estufa e, com isso, o distanciamento e a emancipação da *Umwelt* técnica verso ao exterior. A liberação da pressão seletiva externa permite a constituição de uma seleção imanente, baseada em padrões estéticos e cognitivos (cf. SLOTERDIJK, 2001, p. 187-189). Como na substituição da pata pela mão na exclusão corporal, no terceiro mecanismo, de neotenia ou pedomorfismo (3), propostos, de acordo com Sloterdijk (cf. *ibid.* p. 189), pelos biólogos Lodewijk Bolk e Adolf Portmann, ocorre transformações morfológicas, fisiológicas e psicológicas mais intensas e, em certo sentido, mais improváveis. Substitui-se, agora, a cabeça animal pelo rosto humano (cf. *id.* 1998, p. 150-154).¹⁸⁰

“Neotenia” e “pedomorfose” são termos da biologia que indicam a manutenção de traços infantis e juvenis no estado adulto de determinados animais. Esses termos implicam, na reconstrução antropogenética de Sloterdijk, que a aptidão da seleção natural é substituída progressivamente pela valorização estética e intelectual. Enquanto o corpo pré-humano sofre os refinamentos que passaram a constituir padrões de beleza humanos, o cérebro desse animal

¹⁷⁹ Daí, a necessidade de Sloterdijk descolar as noções de “lugar”, compreendido como casa primordial de habitação humana, e de “mundo”, compreendida como monólogo da linguagem, isto é, horizonte *linguístico* de possibilidades da verdade (isto é, da revelação languageira do porvir a partir do velado): se o lugar (a linguagem) for tomado ainda, como em Heidegger, como aberto, como mundo (no sentido heideggeriano), ele não permite pensar a habitação propriamente dita, em sua concretude ôntica, em seu caráter local e situado. Por isso, é necessário também, agora, não mais vincular o *lógos* estritamente à linguagem, mas, antes, a esse princípio de *reunião* que permite, posteriormente, algo como linguagem e mundo — tradição linguística e tradução imunológica da exterioridade inefável em interioridade familiar. Mais especificamente — e aqui se mostra um pouco da passagem do global ao local, entre Heidegger e Sloterdijk —, o que deve-se atentar, no discurso de Sloterdijk, é a desvinculação do *lógos* com relação à imensidão de uma casa do ser (que abre *mundo*) e a vinculação dele a um princípio de reunião de uma casa *local* (de uma esfera) entre outras. A linguagem (e o “lugar” que se confunde com “mundo”) de que fala Heidegger, portanto, é posterior e excede o próprio *lógos* de cada coletivo. Retornaremos a essa questão em 4.1, quando da crítica do conceito de mundo heideggeriano por Sloterdijk.

¹⁸⁰ Seria de tal pressuposto que Sloterdijk viria a afirmar, em *Sphären I*, que “em sua frutífera aversão metodológica a um universal ilusório, Deleuze e Guattari, pensadores da particularidade, tornam-se desnecessariamente cegos ante o caso geral da facialidade, o prolongado drama da gênese facial que abrange toda a espécie humana sem exceção e que sempre se desenrola em dois atos: a abertura primária do rosto e a inscrição secundária da cultura e do caráter.” (cf. SLOTERDIJK, 1998, p. 152-153, trad. nossa).

passa também por um processo paulatino de cerebralização (cf. SLOTERDIJK, 2001, p. 190). A contínua imaturidade do corpo nascido surge, segundo o filósofo, dessa relação circular: o aumento do cérebro e a menor resistência do corpo da fêmea exigem um parto prematuro, e o nascido, ainda em estado fetal, é abarcado pela “carcaça” técnica (*Ge-häuse*)¹⁸¹ da estufa, exteriorização técnica do útero e incubadora aberta que recompensa traços estéticos e cognitivos de imaturidade, refinamento e conservação, e estimula o próprio processo de fetalização (*ibid.*).

Do hiperinsulamento técnico, associado à exclusão corporal e à neotenia, surge também, como alteração ao mesmo tempo psicológica e existencial, o sentido ontológico de temporalidade e de historicidade (cf. SLOTERDIJK, 2001, p. 191-192). Com os crescentes refinamentos, retardos e detenções retroalimentados pelas antecipações, acelerações e fortificações no contexto da estufa, ocorre um deslocamento do animal pré-humano de sua condição de compartimentado no presente desinibidor. Tornado excêntrico, estranho e existente, o pré-humano experimenta o tempo a partir do futuro (provisão) e em conservação do passado (retenção) (cf. *ibid.* p. 191-193)¹⁸². Em correlação mútua com as transformações espaciais na antropogênese, inicialmente engendradas na exclusão corporal, a temporalidade extática (*Zeitlichkeit*) retroalimenta, expandindo o horizonte, a temporalidade originária (*Temporalität*), no sentido de preservação da herança cultural da estufa: quanto maior o retrocesso, maior a necessidade de avanço e expansão. O mesmo ocorre na relação entre refinamento somático e dureza da carcaça técnica contra o exterior inóspito, assim como entre fetalização (e cerebralização) e preocupação com a possibilidade futura de escassez e abalo da totalidade da estufa (cf. *ibid.* p. 191). A *Grundstimmung* da angústia (*Angst*) frente a morte, nesse contexto, surge da necessidade de imortalizar êxitos conquistados pelo grupo a partir da afirmação literária, científica, jurídica e histórica frente à improbabilidade da situação humana frente ao exterior entrópico. Daí, o senso de cuidado (*Sorge*), existencial e ontológico, preconizado por Heidegger, associar-se, para Sloterdijk, à temporalidade extática do feto prematuro, em

¹⁸¹ O termo *Ge-häuse*, como um mundo “montado” (*aufstellen*) pela *poiesis* (cf. HEIDEGGER, 1977, p. 34) e que, para Sloterdijk, tem relação com a noção heideggeriana de *Gestell*, é utilizado no alemão cotidiano para se falar da carcaça de produtos eletrônicos, como a carcaça de um gabinete de um microcomputador. A palavra inglesa *case*, de mesmo significado, bem como a raiz de *Gehäuse*, “*haus*”, evoca uma proximidade entre esse conceito e a noção de “casa”.

¹⁸² Também essa é uma característica ambígua do tanatotopo: o transcendente, aquilo que é exterior, afeta o humano a partir da angústia (*Angst*) frente à possibilidade de novas verdades (isto é, frente à possibilidade infinda de irrupção do exterior, desconhecido e sem ser [na linguagem metafísica: “nada”], no interior — incluindo a morte, do indivíduo ou da estufa como um todo) e, ao mesmo tempo, a partir da herança daqueles que morreram e que, não mais coexistindo na estufa, assombram os vivos como fantasmas do exterior ou, por outro lado, como “limites da experiência possível”, são cultuados, regulam e mensuram as ações dos vivos — como os deuses hölderlinianos para Heidegger. Sobre isso, cf. 4.2; cf. SLOTERDIJK, 2004, p. 441-442.

risco de morte já de nascimento, e, ao mesmo tempo, devendo ser expandida aos cuidados do recinto habitado, totalidade de tecno-proteção da comunidade fetal dos humanos (cf. *ibid.* p. 193).

Ao falar em “herança histórica”, devemos ter em mente que, agora, o pré-humano já adentrou no âmbito histórico da clareira como se conhece no registro metafísico do humanismo. Nesse contexto, não se fala mais simplesmente de antropogênese, mas de antropotécnicas, como aludimos no começo dessa seção. Mais especificamente, trata-se de antropotécnicas primárias e secundárias (cf. SLOTERDIJK, 2001, p. 202).

As primeiras “compensam e elaboram a plasticidade do humano, surgida da des-definição [*Ent-Definition*]¹⁸³ do ser vivente ‘humano’ na evolução da estufa” (*ibid.* trad. nossa), imprimindo características “civilizatórias”. São as antropotécnicas características do humanismo clássico de que fala Sloterdijk em *Regras*: educação, instrução, disciplina, formação, todos a partir de meios brandos como o texto escrito. Foi necessário, contudo, um movimento de antropogênese, iniciado com insulamento e utilização de meios contundentes, até que se desse condições tais para a autodomesticação técnica — ao cabo de suas transformações neotênicas — do (agora, já) humano.

No contexto de falência do humanismo, por outro lado, são as antropotécnicas secundárias, mistas e híbridas, que congregam meios contundentes e brandos, entes e ontologia, para a seleção e formação do humano, e que se evidenciam na biotécnica moderna, na cibernética, na protética etc. (cf. SLOTERDIJK, 2001, p. 202) Elas são aquelas que — explicitando o caráter tecnógeno do *humanitas* e desdobrando a situação genética humana atual, na qual se faz presente a exclusão quase total da pressão de seleção externa e a tendência à globalização e nivelação dos genes, bem como da cultura em geral — trazem a necessidade desse recuo especulativo no qual se esforça Sloterdijk.

Diante do crescimento contínuo da estufa, sintoma da tendência expansionista e neófila do caráter existencial humano, voltado ao horizonte do velado e complemento mútuo de seu insulamento técnico retardador, é na instabilidade inerente ao grupo imaturo humano e diante da ameaça iminente da *Umwelt* externa que o mecanismo da transferência (4) ganha sentido. Esse mecanismo parece ser a única contribuição, dentre as quatro do texto, concebida em

¹⁸³ A “des-definição” do humano aqui implica em sua generalidade e em sua abertura de possibilidades — Sloterdijk, aqui, segue em muito a abordagem heideggeriana da diferença entre humano e animal, a despeito de não considera-los incomensuráveis. Assim, não definido de pronto na estufa (e “desdefinindo-se” enquanto animal), o humano não se vê cerrado na “jaula” de seu comportamento (*Benommenheit*), mas está aberto a um mundo de possibilidades (filtrado e aclimatado pelas paredes da estufa).

grande medida por Sloterdijk¹⁸⁴ ele mesmo, consequência parcial da hiperinsulação concatenada pelos outros (Bolk, Alsberg etc.) (cf. SLOTERDIJK, 2001, p. 207). Ao se pensar em “transferência”, contudo, deve-se ter em mente mais a noção de “transferência de hábitos” (melhor seria: de “habitações”) do que o conceito de transferência psicanalítica (cf. *id.* 1998, p. 14).

Frente ao desnível da estufa com o lado de fora e como fruto indesejado do próprio refinamento biológico, associado à tendência extática ontológica do humano na clareira, a estufa torna-se frágil, instável e propícia à sofrer pressão tanto interna, em vista da suscetibilidade de seus habitantes, fisiologicamente e psicologicamente imaturos, de entrarem em conflito e estresse mútuo,¹⁸⁵ quanto externa (cf. SLOTERDIJK, 2001, p. 207-208). A irrupção da *Umwelt* exterior se torna iminente, e com implosão do espaço interior, os homens aparelhados em suas carcaças ôntico-ontológicas tornam-se nus. A transferência surge da necessidade de se recorrer a rotinas, à memória, à herança e à tradição preservada por laços, mitos, ritos, religiões, pela língua, pelas ciências e pela história, em uma situação de desgraça frente ao exterior não-familiar.

Eis o trabalho da “cultura”, que configura a habitação como um mecanismo de *imunologia*: diante do exterior, do inóspito, *transformar*, como que por “fagocitose” (PESSANHA, 2016, p. 57), *o estranho (Unheimliche) em familiar (Heimliche)*. Filtrando a natureza, aparecem “naturezas-culturas” (LATOURE, 2013, p. 102) constituindo o mobiliário da casa. Essa “fagocitose” caracteriza o próprio trabalho imunológico do habitar humano: como no sistema imunológico de um ser vivo, a transferência surge da filtragem e transformação de elementos exógenos em elementos endógenos. É uma contratendência conservadora e neófoba em tensão constante com a tendência neófila da extasis (cf. SLOTERDIJK, 2001, p. 209, nota 56). Tal processo se assemelha àquilo que Flusser chamara, em seus textos sobre o modo de existência do migrante “sem chão” (*Bodenlos*), de “ciclo estético” entre o feio (*häßlich*), o belo ou “bonito” (*schön*), o agradável ou “bonitinho” (*hübsch*) e, novamente, o feio, e que possui ressonâncias cibernéticas:

¹⁸⁴ Em *Esferas I*, Sloterdijk afirma que a transferência tem papel central na esferologia, sendo “a nascente formal de todos os processos criativos que dá asas ao êxodo dos homens ao aberto.” (SLOTERDIJK, 1998, p. 14).

¹⁸⁵ Segundo Emílio Moran, estresse é um termo da teoria dos sistemas para designar “força ou situação extrema em um ambiente onde está um organismo ou população, que produz um desvio da homeostase. A menos que um *feedback* positivo possa afastar o sistema do estresse, a morte ou sujeição tendem a ocorrer.” (2010, p. 415) O conceito, portanto, tem função no quadro geral da cibernética e, por isso, Sloterdijk o utiliza para falar de esferas (cf. 2016c; cf. 4.2). Trazendo essa definição para nosso contexto, pode-se dizer que a estufa, quando tensionada (ou seja, sob a ação de estresse externo), necessita de um *feedback* positivo ou um estresse em contrapressão quando em vias de estourar. Isso ficará mais claro com o conceito de “tensegridade” e a tensão entre tração e compressão na discussão sobre o antropotopo em 4.2.

Os ruídos que chegam à habitação são feios porque perturbam o habitual. Quando processados em *informação*, tornam-se bonitos [*schöne*], pois são afinal *inseridos na habitação* [*Wohnung*]. Aquilo que é bonito torna-se, através do hábito [*Gewohnheit*], bonitinho [*häßlich*], e é ainda percebido como algo abafado [*dumpf*]. Finalmente, a habitação lança para o lixo tudo o que é supérfluo, e assim faz com que o *supérfluo* [*i.e.* redundante, entrópico] se torne feio [ruído]. (FLUSSER, 2007, p. 311, grifos nossos)

Poderíamos chamar esse “gerador de redundância ou [...] máquina de hábito, cuja tarefa é dividir em familiares ou não-familiares a massa de sinais que chegam ‘do mundo’, candidatas a ser significativas” (SLOTERDIJK, 2004, p. 520, trad. nossa), de “ciclo *imunológico*”, não só “estético”¹⁸⁶, e descrever esse mecanismo de transferência como “imunologia simbólica e [...] psicosemântica da regeneração.” (*id.* 2001, p. 208, trad. nossa). A concepção de *linguagem* de Heidegger, “meio universal” (KUSCH, 1989) vislumbrada sob o prisma de uma tal imunologia, é vista por Sloterdijk como “órgão universal da transferência” (SLOTERDIJK, 2001, p. 210, trad. nossa), no qual permite-se ao humano navegar, em uma situação exótica, em um plano de familiaridade, no qual todo o estranho, externo, é tornado, pela linguagem, familiar, interno. É por isso que a linguagem é, no fundo, poética: é fazer presença, familiaridade, da ausência, estranheza — fazer da morte de Eurídice, sua presença cotidiana pelo canto lamentoso; produzir Eurídice pela palavra.¹⁸⁷ Tal “poesia da proximida-

¹⁸⁶ Essa questão, que não é apenas a da casa (*Wohnung*), mas a do lar (*Heim*) e da terra natal ou pátria (*Heimat*), abre novamente a problemática da imunologia como problemática do patriotismo frente ao desterrado, posta por Flusser em “Mudar de habitação na apatridade [*Heimatlosigkeit*]: Pátria [*Heimat*] e mistério [*Geheimnis*] — Habitação [*Wohnung*] e hábito [*Gewohnheit*]” (FLUSSER, 2003, cap. 1; 2007, cap. 25), texto citado acima e que aparece citado em *Esféricas III* (cf. SLOTERDIJK, 2004, p. 519-520), no interior do qual o filósofo tcheco especula a partir de sua posição de apátrida e habitante de, pelo menos, quatro linguagens e quatro pátrias (entre elas, o português e o Brasil). Assim, Flusser consegue levantar problemas como o seguinte: se vivemos habituados ao familiar, e se, mesmo no exterior, carregamos nosso aparato imunológico conosco, como lidar com o imigrante e o apátrida (*Heimatlos*), aquele que é estranho/estrangeiro (*Fremde* [também *Unheimliche*, para “estranho”], *étranger*)? “Aqueles que têm pátria [*Heimat*] confundem pátria com moradia [*Heim*], e por isso acham sua pátria bonitinha [*häßlich*], do mesmo modo que achamos bonitinha nossa casa. E assim eles confundem belezinha com beleza [*Schönheit*]. Essa confusão resulta do fato de que aqueles que têm uma pátria estão de tal modo nela enredados que acabam se fechando para o feio que se aproxima, esse feio que poderia ser transformado em beleza. O patriotismo é sobretudo o sintoma de uma doença estética. [...] é precisamente essa ausência de mistérios [*Geheimnis*, onde “ausência de mistérios” tem haver com “ausência de pátria”] do migrante que o torna não familiar para as pessoas da pátria. Essa evidência do migrante, impossível de ser escondida, e essa feiúra do estrangeiro, igualmente não passível de ser escondida, vêm de todos os lugares e penetram em todas as pátrias, colocando portanto em questão a belezinha e a beleza da pátria. E como aquele que tem pátria confunde pátria com habitação [*Wohnung*], acaba colocando em questão a sua consciência e sobretudo o seu ser no mundo.” (FLUSSER, 2007, p. 311, 313) Portanto, o próprio problema político do migrante é de alçada ao mesmo tempo estética (pois a seleção moral do próprio e impróprio segue critérios estéticos) e imunológica (pois o que é belo ou feio não é senão o familiar e o estranho, o interior e o exterior), e isso põe problemas para uma leitura de Sloterdijk que valorize demais a familiaridade do habitar em interiores, pois, como diz Flusser, uma habitação serve ao mesmo tempo de fundamento da consciência (e de informação, de fagocitose do desconhecido e do novo) e de seu torpecimento (e de redundância, de recusa do exterior e de caducidade) (cf. *ibid.* p. 312).

¹⁸⁷ Daí, a referência, salpicada ao longo de *Esféricas I* (SLOTERDIJK, 1998), à tragédia de Orfeu e Eurídice, o mito grego do *poeta* por excelência e, para Sloterdijk, “mito chefe do europeu” (SLOTERDIJK,

de” (*ibid.* trad. nossa), trazendo o estranho e o não similar para dentro de casa, em relação de semelhança com o que já é conhecido, como fazem as metáforas, aproxima a noção de linguagem de Heidegger com a de Nietzsche, para quem as verdades linguísticas correspondem a “um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos” (NIETZSCHE, 2008, p. 36). Habitar a linguagem poeticamente, em tempos de niilismo, seria, portanto, resgatar o bem-estar e a intimidade da gigantesca estufa do ser contemporânea, destituída de proximidade. *Constituir morada na indigência* (cf. 1.2).

Para Sloterdijk, em suma, a casa é anterior à linguagem, a técnica, anterior ao ser, mas foi através da ontologia e da linguagem, calcificadas e sedimentadas ao longo de anos de uso e de aclimação na estufa, que a humanidade se tornou e constantemente se torna o que ela é, aprendendo a habitar esferas aclimatadas como as do humano contemporâneo. A revisão do motivo da clareira partiu da suspeita de que a linguagem da metafísica clássica (inclusive a de Heidegger) não é capaz de dar conta de um momento no qual é necessário relevar, na investigação, o papel das mediações, dos coletivos e dos híbridos. Tendo em vista que, passado o tempo das “situações extraordinárias” (SLOTERDIJK, 2001, p. 142, trad. nossa) que se deflagraram, junto à falência do humanismo, com as bombas atômicas e o Holocausto, a condição do descomunal (*Ungeheuer*), do monstruoso (*Monströs*) e do híbrido (*Zwitter*) — seja como transformação explícita do humano a partir de técnicas avançadas, seja pela aniquilação extrema levada a cabo pelo poderio atômico, ou mesmo pela proliferação acelerada da civilização tecnológica — foi tornada cotidiana, epicentro velado das “situações médias” ou “complexas” que iniciam o novo século (*ibid.* p. 149), somos levados à necessidade de problematização dos intentos políticos e filosóficos de Heidegger — e aqui não nos referimos apenas ao nazismo, mas ao pastoreio. Nesse sentido, Sloterdijk contrapõe-se a Heidegger sobre o poema de Rilke em que aparece o espaço interior do mundo (cf. 1.2). Para o autor de *Esferas*,

HEINRICH, 2016, p. 168, trad. nossa). O mito, presente na *Biblioteca* de Pseudo-Apolodoro, traduzido da versão crítica de James G. Frazer, reza: “Orfeu [...] praticava seresteiros e movia pedras e árvores com suas canções. Quando sua esposa Eurídice faleceu, morta por uma serpente, ele desceu ao Hades, desejoso por trazê-la de volta, e persuadiu Plutão a retorná-la. O deus prometeu realizar o pedido, desde que Orfeu não olhasse para trás até que chegasse à própria casa. Mas ele desobedeceu e, virando-se para trás, contemplou sua esposa; assim, ela voltou.” (PSEUDO-APOLODORO, 1921, p. 17-20, trad. nossa) Sendo poeta, o mito de Orfeu também é o mito da linguagem em seu sentido primordial, poético. A poesia é aquela capaz de fazer presença da ausência. O ponto de vista da esferologia confirma, também, a relação entre amor e linguagem: “[...] a linguagem como um todo é uma música da separação” (SLOTERDIJK, 1998, p. 395, trad. nossa). Logo, fica compreensível porque, no começo de *Esferas I*, Sloterdijk chega a afirmar que “[...] histórias de amor são histórias de formas, e [...] toda solidarização é a formação de uma esfera, isto é, a criação de um espaço interior.” (*ibid.* p. 14, trad. nossa). Considerando que a linguagem heideggeriana é a imensa casa do ser do homem ocidental, não espanta que, sob essa perspectiva, se possa pensar a topologia heideggeriana como um esforço para almejar, de forma órfica, isto é, poética, a unidade da origem, mantendo o lugar (ou seja, a relação) de proximidade de Orfeu e Eurídice. Sloterdijk cambiará de acento: seria, antes da linguagem, a própria relação esferológica que seria digna do esforço órfico, já que a história de Orfeu e Eurídice seria, “na verdade, um mito do duplo placentário” (SLOTERDIJK; HEINRICH, 2016, p. 168, trad. nossa)

[...] o poeta confia à preposição “em” [*in*] a missão invulgar de confirmar o *eu* como recipiente integral ou lugar universal — em oposição direta à análise do ser-em, feita por Heidegger [...], onde o “em” é apresentado como expressão de posição da *ek-sistência*, isto é, do estar-mantido no exterior em direção ao aberto. Poderíamos marcar esta oposição com ajuda das expressões *en-stase* e *ek-stase*. (SLOTERDIJK, 2005, p. 308, trad. nossa)

Para Heidegger, o único modo de lidar com a exterioridade explícita da contemporaneidade seria na constituição poética de um abrigo ontológico, no cuidado da linguagem para a virada rumo ao *Ereignis*. A morada provisional do poeta, que, para Heidegger, é a única morada própria a ser constituída frente ao descomunal, parece tornar-se problemática se vislumbrada à luz da crítica ao humanismo de Sloterdijk e da abordagem da história da clareira à luz da técnica, sobretudo porque faltaria a ela a concretude técnica e a estrutura híbrida que o momento exige para a noção de habitação.

Como, então, a questão heideggeriana, nesse contexto, pode ainda ser compreendida — isto é, como o ser (o velado, o estranho, o não dito, o aberto) pode ser trazido à linguagem (à casa, à proximidade, ao habitar familiar, à morada ontológico-poética), tornado familiar sem, contudo, ter sua obscuridade violada (cf. SLOTERDIJK, 2001, p. 212-213), sendo apenas negócio “dos deuses” fazer desse aceno apropriadamente um acontecimento (*Ereignis*)? Em outras palavras, essa é a questão de como habitar poeticamente (cf. 1.2) frente ao deslocamento ou desenraizamento (*Heimatlosigkeit*) e ao estranhamento (*Unheimlichkeit*) que se descortinam cotidianamente na atualidade, em que a obscuridade e o estranhamento vêm a luz, violados, sem que tenham sido devidamente tornados familiares, “móvel da casa”. Como é possível efetuar tal habitação onde, diferentemente do que ocorria na Grécia arcaica, o mundo globalizado está exposto, impossível de ser “encasado” em uma grande estufa comum sem que perca seu caráter de habitação, e em que a linguagem da ontologia tradicional não mais dá conta de manter a transferência e a domesticação humanista (cf. *ibid.*)?

A questão de como poderia ainda “o descomunal [*Ungeheure*] formar uma identidade racional” (SLOTERDIJK, 2001, p. 211, trad. nossa), ou de como o descomunalmente monstruoso, interiorizado, pode ainda manter a familiaridade de uma casa do ser, também acarreta outras questões, tais como: de que forma ainda habitar casas em um tempo no qual a estufa perdeu sua interioridade e sua qualidade de habitação, assumindo a imensidão do globo (cf. *id.* 2005, p. 267) e, ao mesmo tempo, pela superação do distanciamento (espacial e temporal), a densidade de um salão lotado (cf. *ibid.* p. 277)? Como constituir esferas, espaços de imunologia simbólica e psicossemântica regenerativa, diante da situação de enfrentamento do habitar com o monstruoso e o imenso interiorizados, na qual “a diferença entre o habitar e o ex-

plorar nunca mais se faz clara” (*ibid.* p. 175, trad. nossa)? Afinal, como pensar a *esfera*, ou seja, o *tópos*, em uma era de situações complexas?

4. SLOTERDIJK E A SUBJETIVIDADE EM ESFERAS

Como pensar o habitar (*wohnen*) e a habitação (*Wohnung*)¹⁸⁸ em uma era de situações médias, complexas, diante da trivialização do monstruoso e da cotidianização da incomensurabilidade do todo? Essa questão resume os problemas postos no final do capítulo anterior. Como compreender tal problema, crucial na passagem de Heidegger a Sloterdijk, no contexto filosófico deste trabalho? O que está em jogo aqui, quando falamos da habitação em uma situação de complexidade, e como isso se relaciona com a questão da relação entre lugar e subjetividade na obra de Sloterdijk?

Quando falamos de *habitação*, não nos deslocamos da discussão inicial sobre o conceito de *tópos*. Também, para Sloterdijk, está em jogo *o lugar do ente humano* em um sentido especial, semelhante ao de Heidegger, e que remete, mais do que à mera posição ou extensão, própria da lógica geométrica do continente e do conteúdo, à experiência grega do *khôra* (cf. introdução). Se a questão é, portanto, de como pensar o *tópos* em um contexto no qual a casa do ser já perdeu suas propriedades acalentadoras, ou seja, em um contexto no qual o estranho não é simplesmente tornado familiar, o explícito não advém como circunscrito pelo que estava já implícito, mas no qual, pelo contrário, o estranho e o explícito, o monstruoso e o desconhecido, emergem no centro do já familiar e se mantêm, em meio à casa, sem familiaridade (cf. SLOTERDIJK, 2004, p. 84-86), vale perguntar-nos, antes, sobre como propriamente articular o *tópos* ele mesmo a fim de conquistar aparato conceitual suficiente para melhor compreender um problema que, segundo Sloterdijk, foge à alçada de Heidegger (cf. *id.* 2001, p. 216).

A rearticulação do conceito de lugar, tomada a partir dos textos de Sloterdijk, deve nos levar ao conceito de *esfera*. Já aludimos aqui ao conceito diversas vezes, e muitas de suas características foram indiretamente tratadas (sobretudo em 3.3), mas o próprio conceito não foi devidamente explorado, não havendo dele ainda bojo necessário para articularmos os problemas aqui em jogo — tanto o problema com o qual iniciamos este capítulo, levantado pelo próprio filósofo nas partes finais de *Domesticação do ser*, quanto a questão geral que esta dissertação propõe-se a resolver.

Para isso, é necessário primeiramente compreender como o conceito de *tópos* sloterdijkiano se diferencia do conceito de *tópos* heideggeriano, e o que leva a essa diferenciação. O

¹⁸⁸ No alemão atual, a palavra *Wohnung* é muito usada para designar “apartamento”. Contudo, Sloterdijk faz o uso das duas expressões, “*Wohnung*” e “*Apartment*” — às vezes substituído por “*Einzimmerwohnung*” (“habitação de um quarto” ou “de uma peça”, em tradução literal), apartamento projetado para ser habitado por apenas uma única pessoa (embora possa receber mais de um morador) —, presentes na língua germânica, para designar conceitos diversos: o primeiro, no sentido geral, relacionado à forma substantiva do verbo *wohnen*, “habitar” (assim como o substantivo *Gewohnheit*, “hábito”) possibilitando enquadrar a generalidade do conceito de habitação e das questões relativas ao habitar, como já vínhamos fazendo, e o segundo no sentido mais específico ao qual designamos, no português, sua relativa cognata (cf. SLOTERDIJK, 2004).

motivo principal para tal, como ficará evidente logo abaixo (4.1), encontra-se na própria crítica, imanente ao projeto de Heidegger, mas resgatada e explorada por Sloterdijk a partir de outro viés, à insuficiente tematização da espacialidade nos escritos da época de *Ser e tempo* e posteriores e, atrelada a isso, à desconexão entre as noções de vida e existência. Para Sloterdijk, a reintrodução que Heidegger tardio faz do espaço e, com isso, o aumento de importância da noção de *tópos* não dão conta de pensar o problema da habitação de maneira suficiente, sobretudo na contemporaneidade de situações complexas, e isso se deve a fios conceituais prenhes entre a época dos escritos de juventude e dos escritos de maturidade e que, com *Ser e tempo*, deixaram de ser desenvolvidos propriamente, fazendo com que o conceito de lugar da obra tardia carecesse de características que, para o filósofo de Karlsruhe, deveriam fazer parte de uma noção adequada de *tópos*.

A tal noção, que vincula a “existência” do *Dasein* heideggeriano às noções de “vida” e “forma”, agora sob a alcunha de *esfera*, Sloterdijk dedicará os três volumes de sua obra, homônima ao conceito, em que destrinchar-se-á uma teoria das esferas ou uma “esferologia”, alternativa à ontologia pressuposta pela tradição e, de forma diversa, por Heidegger. À exposição de características centrais da esferologia, recortada a fim de tornar explícita a estrutura conceitual implicada no conceito de esfera, e à caracterização da esferologia como uma “topologia do *anthrōpos*” (ou “antropotopologia”), se dedicará a segunda parte do capítulo (4.2), assentando as bases em que se torna possível compreender o *tópos* como uma noção que não se restringe à ontologia, envolvendo também os campos da psicanálise, da antropologia, da ecologia, da teoria dos sistemas, da cibernética, entre outros.

Como, enfim, o conceito de esfera implica em repensar a própria noção de subjetividade? A terceira parte desse capítulo (4.3) deverá tornar evidente que fazer esferologia implica em desconstruir também o conceito de subjetividade, tornando evidente duas impossibilidades centrais: a impossibilidade de identificar simplesmente as noções de sujeito e indivíduo e a impossibilidade de conceber “subjetividade” como uma noção equivalente ou derivada da noção moderna de autonomia. Tal desconstrução, contudo, não implica em invalidar o uso da noção de subjetividade, mas em alçar o conceito, no contexto da obra sloterdijkiana, a uma posição relacional, midiática, construtivista e tecnológica.

Com a reformulação dos conceitos de subjetividade e lugar em mãos, torna-se plausível, por fim, a hipótese de que, para Sloterdijk, lugar e subjetividade ocupam simetricamente o mesmo âmbito, e, com tal equiparação trazida à vista, abre-se a possibilidade de articulação dos dois problemas aqui dispostos, possibilitando que o problema da habitação no descomunal assumo um novo caminho de resolução.

4.1. DA INSUFICIÊNCIA DA ESPACIALIDADE NA ANALÍTICA¹⁸⁹

O espaço e a espacialidade aparecem de forma problemática em *Ser e tempo*, e isso não é novidade. Tal problema já foi apontado por Franck (1997), Casey (1998), Pádua (2005) e Malpas (2006), para não mencionar o próprio Heidegger, como afirmamos em 2.2. A crítica de Sloterdijk, contudo, não apenas reconhecerá o caráter questionável de amparar a espacialidade na análise da temporalidade do *Dasein*, visando mostrar que a obra tardia de Heidegger supre essa carência de *Ser e tempo*, mas também, e mais fundamentalmente, valorizará aquilo que foi delineado no contexto bibliográfico da obra de 27 a possibilidade de desenvolvimento de algo que, mesmo em seus escritos tardios, Heidegger não pôde desdobrar. Para Sloterdijk, há algo prenhe na filosofia heideggeriana madura que já em 1923, quando da *Ontologia*, permitiria conceber algo próximo ao conceito sloterdijkiano de “esfera” ao divergir do que já aparece em *Ser e tempo* e, sobretudo, do que aparece logo após o parágrafo 25, junto ao acréscimo de outras influências e com algumas modulações necessárias.

Para isso, é necessário ter em mente a análise da espacialidade em *Ser e tempo*, já explicitada em 2.1, a fim de explorar o ponto de cesura que Sloterdijk identifica e que não abriria à obra heideggeriana a possibilidade de articulação de um conceito suficiente de lugar. A análise se divide em três momentos, organizados em três parágrafos (HEIDEGGER, 2012, §22-24) que, sob auspício do subtítulo C do terceiro capítulo da primeira seção de *Ser e tempo*, “O ambientalidade [*Umhafte*] do mundo ambiente [*Umwelt*] e a espacialidade do *Dasein*” (*ibid.* p. 101, trad. nossa), constitui o cerne de sua unidade metodológica no conceito de *Umwelt* — aqui, apropriado apenas a todo ente com o caráter de *Dasein*. Como já abordamos essas questões em 2.1, não julgamos necessário ter de retomá-las pormenorizadamente, tendo em vista que o ponto de maior importância, para Sloterdijk, está na diferença que se mostra na passagem dos parágrafos 24 e 25.

Sendo assim, remontemos, primeiramente, ao parágrafo 24 de *Ser e tempo*, “A espacialidade do *Dasein* e o espaço” (HEIDEGGER, 2012, p. 110). Esse parágrafo fecha a análise de Heidegger sobre a espacialidade do *Dasein*, postulando que “espaço”, aqui, não é um ente real que, subsistindo primeiro, contém outros entes (“[...] nem o mundo está no espaço” [*ibid.* p. 111, trad. nossa]), e também não é uma faculdade ideal, abstrata e formal do sujeito (“nem

¹⁸⁹ Esta seção e a próxima (4.2) são adaptações de um artigo de nossa autoria, publicado pela revista *Synesis*, sob o título *Do problema da espacialidade em Heidegger à esferologia de Sloterdijk* (PITTA, 2017a). A discussão sobre a espacialidade de 4.1 também foi delineada, em parte, no XVII Encontro Nacional ANPOF, realizado em 2016 na cidade de Aracaju (SE), em apresentação e discussão durante o Grupo de Trabalho sobre Heidegger. O texto da apresentação também está em vias de ser publicado.

o espaço está no sujeito [...]” [*ibid.* trad. nossa)], mas, antes, assume sentido *construtivo*:¹⁹⁰ “o espaço é ‘no mundo’, na medida em que o ser-no-mundo, constitutivo para o *Dasein*, abriu espaço” (*ibid.* trad. nossa). Assim, espaço é sempre espaço aberto pelo *Dasein*, ou seja, é sempre fruto de um arrumar espaço (*Einräumen*). Fica claro, então, que o “ser espacial” do *Dasein* significa que ele sempre já ordena, organiza, configura, instala e informa espaço, isto é, sempre abre espaço — e, com isso, sempre já é no mundo, configurando, de um só golpe, um mundo ambiente repleto de regiões e lugares posicionais, estruturado de forma organizada e significativa. Aqui, como afirma Heidegger nas últimas linhas do parágrafo (cf. *ibid.* p. 113), é possível dizer que espaço e mundo, bem como a espacialidade do *Dasein* e seu ser-no-mundo, embora diversos, se constituem *mutuamente*.¹⁹¹

Por sua vez, no quarto excurso de *Esferas I*, intitulado “‘No *Dasein* há uma tendência essencial à proximidade’: a teoria heideggeriana do lugar existencial” (SLOTERDIJK, 1998, p. 336-345), Sloterdijk aponta que, nesse momento, quando Heidegger decide pensar a constituição mútua de espaço e mundo, há um corte abrupto na analítica do *Dasein*: em meio à pergunta pelo “onde” do *Dasein* (isto é, a questão do ser-em), interpõe-se de súbito a pergunta por seu “quem”, por sua mesmidade ou ipseidade, instaurando o quarto capítulo da primeira seção. A questão do ser-em, por outro lado, acaba reaparecendo apenas no quinto capítulo, quando já influenciada pela análise do capítulo precedente. “Quem quer que acreditasse que, a esses poderosos compassos introdutórios [do final do terceiro capítulo de *Ser e tempo*], deveria seguir-se a própria peça”, questiona Sloterdijk,

[...] se veria desapontado em suas expectativas. A análise existencial do onde [*Wo-Analyse*] passa de um só golpe à análise do quem [*Wer-Analyse*], sem que se gaste uma única palavra para se admitir que apenas uma pequena ponta do fio foi puxada, e a maior parte continua na bobina. (SLOTERDIJK, 1998, p. 343, trad. nossa)

Do que trata, afinal, a pergunta pelo “quem” do *Dasein*, e de que forma essa questão interrompe e recalitra o desenvolvimento de uma analítica completa da espacialidade? A questão agora não é mais o ser-em do *Dasein*, mas seu si-mesmo (*Selbst*) (cf. HEIDEGGER, 2012, §25, p. 114). Contudo, se já está descartada a ideia de que o *Dasein* é um “sujeito” puro e simples, apartado de objeto, e se, dessa forma, toda a investigação está circunscrita, antes de

¹⁹⁰ E, nesse sentido, se levarmos a sério a associação entre Sloterdijk e Latour, parece que, aqui, abriu-se a Heidegger também uma saída do impasse realismo-idealismo, possibilitando uma tematização do híbrido (cf. 3.2).

¹⁹¹ Citando Heidegger: “[...] a espacialidade só pode ser descoberta em geral sobre o fundamento do mundo e isto de modo que, no entanto, o espaço *coconstitua* [*mitkonstituiert*] o mundo, respectivo à essencial espacialidade do *Dasein* ele mesmo quanto a sua constituição fundamental do ser-no-mundo.” (HEIDEGGER, 2012, p. 113, trad. nossa)

tudo, ao ser-no-mundo, quem é o si-mesmo de um ente que essencialmente é no mundo? Se o *Dasein* é antes “lá” do que “aqui” (cf. *ibid.* §26, p. 119-120), no mundo antes que em uma interioridade individual, justamente por seu caráter existencial e projetivo, a noção básica para pensar o si-mesmo do *Dasein* será a de ser fora de si, ser-com (*Mitsein*).¹⁹² A eguidade (*Ichheit*) do *Dasein* não é senão uma relação que pressupõe um mundo-com (*Mitwelt*) em que haja coexistências, isto é, outros *Dasein*-com (*Mitdasein*), que sejam em um mundo impossível de ser constituição individual de um sujeito isolado (cf. *ibid.* p. 118-119; 121). A própria noção de ser-no-mundo leva, então, em seu cerne, a propriedade de ser-com e, com isso, a pressuposição de outros *Dasein* que partilham do mesmo mundo. Evidenciar esse não solipsismo do *Dasein* é, em suma, o objetivo da questão do si-mesmo a qual se dedica o quarto capítulo de *Ser e tempo*.

Contudo, na cotidianidade, donde parte de início e no mais das vezes o *Dasein*, não há diferenciação entre o si-mesmo e os outros, já que o próprio ser-no-mundo se projeta existencialmente no mundo ambiente. O si-mesmo do *Dasein*, dessa forma, passa, de início e no mais das vezes, pelo crivo de um conceito comum e impessoal de si-mesmo, de “eu”. O si-mesmo cotidiano é uma perda-de-si-mesmo (*Selbstverlorenheit*), um si-mesmo cindido de si, encoberto para si pelo “eu” que se é na cotidianidade.

Quem sou “eu”? *Wer bin “ich”*? Sou aquilo que dizem ser quando definem “um homem”, “uma pessoa”, “um acadêmico”; sou o que *se* é, sou quem *a gente* é — “*Ich bin, wer man ist.*” O si-mesmo cotidiano não é nada mais que o sujeito impessoal que o pronome alemão *man* expressa: se é o que se é, o que “a gente” é, o que o crivo do âmbito público (*Öffentlichkeit*) determina a cada vez, de início, como “eu”, enquadrado em uma categoria delimitada, não ontologicamente depurada, como um ente entre outros — “humano”, “cidadão”, “pesquisador”, ou o que quer que “eu” seja considerado “pela gente”, como um ente determinado por aquilo pelo que se ocupa no trato da ocupação, que tem seu lugar posicional (*Platz*) dentro de uma região fática aberta e do qual se espera determinado comportamento, instrumental e familiar (cf. HEIDEGGER, 2012, §27, p. 126-130).

Desse prisma, a estrutura da preocupação (*Fürsorge*) — ser-com, *Dasein*-com, mundo-com —, constitutiva, junto à ocupação, do cuidado do *Dasein* (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 121), aparece pela perspectiva da existência cotidiana imediata, isto é, do ponto de vista da mediana ditadura do impessoal (*das Man*). Os outros não são nada mais do que “aqueles dos quais a gente [*man*] mesma *não* se diferencia no mais das vezes e em meio ao qual também se

¹⁹² Abordamos *en passant* essa discussão em 2.1, associada ao problema do impessoal (*das Man*).

[*man*] está.” (*ibid.* p. 118, trad. nossa) A preocupação com o outro é, assim, no mais das vezes indiferença, estranheza e impessoalidade, e é necessária uma modulação determinada para que o ser-com saia do domínio do impessoal e passe a assumir sua forma de coexistência própria e originária (cf. *ibid.* p. 122-124).

Essa seria a passagem da impropriedade para a propriedade, envolvendo a modulação dos tratos do *Dasein* para com os entes em geral (utilizáveis, subsistentes, meros viventes, *Dasein-com*, si-mesmo etc.), e dela já falamos em 2.1. Em se tratando da relação do *Dasein* para com outros *Dasein*, como se daria uma preocupação própria que não retirasse ao trato do *Dasein* os outros com os quais ele se relaciona? Aqui se encontra o nó górdio que Sloterdijk pretende seccionar, tendo em vista que, para ele, tal imbróglio impede a análise da espacialidade de se desenvolver propriamente. Tendo em vista que o *Dasein* próprio é aquele que passa por uma disposição tonal fundamental (*Grundstimmung*), tal como a angústia ou o tédio profundo, e que, desse modo, suspende o trato com o mundo compartilhado e com a linguagem apofântica, se singularizando e, portanto, aderindo a uma espécie de isolamento (*Vereinzelnung*)¹⁹³ ou solidão (*Einsamkeit*) existencial, como pensar que tal singularização possa levar à possibilidade extremamente própria “[...] de uma preocupação que não substitui [*einspricht*] o outro, mas que o *pressupõe* [*vorausspringt*] em seu poder-ser existencial, não para retirar-lhe o ‘cuidado’, mas para, ao invés, restituí-lo propriamente como tal”¹⁹⁴ (HEIDEGGER, 2012, p. 122, trad. nossa)?

Em outras palavras: como pensar a coexistência própria de forma suficiente, enquanto coabitação e intimidade, se ela tiver que se fundar sempre em “um alegado impulso essencial à solidão” (SLOTERDIJK, 1998, p. 343-344, trad. nossa), nas situações-limite de um *Dasein* que deve se ter com a morte, o limite e o abismo, mergulhado em silêncio contra uma linguagem formatadora, e isolado existencialmente em uma disposição singular, inexprimível e extremamente pessoal, em cesura com um mundo público que, embora impessoal e indiferente, confronta o indivíduo sempre com homens, animais e coisas? Não poderia haver alternativa entre a interiorização em uma solidão existencial própria e a imersão imprópria do indivíduo na miríade difusa de um impessoal descomunalmente exterior? Não deveria, nesse sentido, a

¹⁹³ *Vereinzelnung* pode ser traduzido por “separação”, “individualização”, “isolamento” (como prefere Marques in SLOTERDIJK, 2016, p. 308) ou “singularização” (como prefere Casanova in HEIDEGGER, 2015, p. 475). Esse termo é referente ao subtítulo alternativo de *Conceitos*, escrito no quadro-negro por Heidegger para sua apresentação em Freiburg, em 1929: “Mundo – Finitude – Isolamento” (*ibid.*). Aqui, preferimos a tradução de Marques, mas deve-se ter em mente a conotação da “solidão” como “singularização”, já presente em *Ser e tempo*.

¹⁹⁴ À continuação da citação, Heidegger prossegue: “Essa preocupação, que concerne em essência ao cuidado próprio — isto é, a existência do outro e não um quê de que ele se ocupe —, ajuda o outro a obter transparência em seu cuidado e a se tornar *livre* para ele.” (2012, p. 122, trad. nossa)

analítica do tempo e do projeto, da morte e da solidão, ceder também campo a uma coetânea do espaço e da estância, da vida e da relação?

Com seu projeto ancorado em uma resposta afirmativa às últimas dessas questões, e a fim de deslocar o eixo da primeira e “salvar algo do interesse de Heidegger pelo enraizamento [*Verwurzelung*] [...] mediante uma teoria dos pares, dos gênios e da existência completada” (SLOTERDIJK, 1998, p. 345, trad. nossa), não poderia Sloterdijk buscar atingir seus objetivos com a obra tardia de Heidegger, a qual paulatinamente explorou as consequências de uma ontologia amparada em uma topologia radical? Afinal, segundo Sloterdijk, a própria investida política de Heidegger nos anos de transição após *Ser e tempo* teve seu fracasso oriundo da concepção de “um ‘quem’ sobre-estendido [*überspannt*] em um ‘onde’ confuso” (*ibid.* p. 344, trad. nossa), confusão produzida por uma “especificidade existencial [...] desacompanhada de uma clarificação radical de sua situação no espaço da política” (*ibid.* trad. nossa) e que teve consequências fortes em sua carreira e na continuidade de seu projeto filosófico, fazendo com que o próprio pensador do ser soubesse, após 34, que sua mobilização no levante nacional-socialista configurara um caso no qual “o tempo [...] se tornara espaço.” (*ibid.* trad. nossa) Com a desilusão diante do fracasso nazista, não teria a obra tardia de Heidegger conquistado aquilo que Sloterdijk acusa faltar a partir do parágrafo 25 de *Ser e tempo*?

Contudo, logo na sequência de sua análise, Sloterdijk evidencia sua querela com a obra tardia de Heidegger, afirmando que o filósofo de Meßkirch, mesmo após a *Kehre*, não conseguira, de forma suficiente, retomar o que havia sido perdido no “esquecimento do espaço” de *Ser e tempo*:

Quem cai em um turbilhão, embora pareça estar aqui, vive em outra esfera, em um cenário distante, em um lá interior intransponível ao olhar. A obra tardia de Heidegger extrai discretamente as consequências do lapso. [...] [Heidegger] busca posteriormente sua salvação em exercícios-de-proximidade [*Nähe-Übungen*] cada vez mais intimistas. Aferra-se perseverantemente à sua província anárquica e promove visitas guiadas pela casa do ser, a linguagem, como um porteiro mágico equipado de pesadas chaves e sempre pronto a fazer acenos cheios de sentido. [...] A obra tardia de Heidegger sempre reencena as figuras de resignação de um aprofundamento estimulante do pensamento, sem jamais alcançar o ponto a partir do qual se poderia deixar-se acolher de novo a questão da arrumação de espaço [*Einräumung*] originária do mundo. (SLOTERDIJK, 1998, p. 344-345, trad. e grifo nossos)

Se resgatarmos, junto a essa citação, a referência à crítica de Latour frente a Sloterdijk (cf. 3.2), poderemos observar como, para o autor de *Esferas*, o aferramento heideggeriano ao *tópos* originário da linguagem em seu sentido puramente ontológico é um exercício de intimi-

dade no qual o pastor do ser, na periferia da quadratura do mundo, ouve e dialoga só aos aces dos deuses abandonados, à espera da salvação, e, com isso, aprofunda-se ainda mais no isolamento ontológico de “um sujeito existencial solitário, fraco e histericamente heroico, o qual julga que deve ser o primeiro a morrer e vive lamentavelmente no desconhecimento dos motivos mais ocultos de sua inserção em intimidades e solidariedades.” (SLOTERDIJK, 1998, p. 344, trad. nossa) O isolamento heideggeriano passa a ser, cada vez mais, para Sloterdijk, um isolamento frente ao ôntico e ao técnico, por carecer do ponto de partida perdido, em *Ser e tempo*, de uma suficiente concepção das noções de espaço e de *mundo*.

Já em *Domesticação do ser*, o esferólogo apontava que o conceito heideggeriano de mundo possuía dois momentos cuja procedência especulativa aponta para posturas da tradição da ontologia monovalente que impediriam a retomada do ôntico, do antropológico, do espacial e do plural na investigação de Heidegger:

[...] por um lado, o *infinetismo moderno*, para o qual o mundo só pode ser considerado como mundo se encerra uma referência ao infinito (transformado, aqui, na figura do aberto), e, por outro, um *resto teológico* que diz que o humano só é humano na medida em que atua “formando mundo [*weltbildend*]”¹⁹⁵ e que se faz rodear do mundo — como se estivesse encarregado de repetir, de forma poética e técnica, os seis dias do *Gênesis* no segundo ciclo. Por isso, Heidegger pode salientar que o divino está mais próximo da “essência” ou do modo de ser do humano que todo ser vivente. (SLOTERDIJK, 2001, p. 164, trad. e grifos nossos)

Sloterdijk aponta, aqui, que o conceito de mundo heideggeriano, mesmo buscando a precedência ontológica do mundo e do ser em relação à desmundificação moderna e em relação à teologia cristã, carrega resquícios desses dois períodos do pensamento que o enquadram, de certa forma, na mesma tradição, envolto nos mesmos problemas. Os dois momentos citados, seja na obra secular de Heidegger ou na tradição cristã e moderna, se articulam em sua problematidade: como um Deus ou um *Dasein* consegue manter o sentido topológico de proximidade da casa em um edifício ontológico que, formado por ele, é infinito, confundindo-se com a pura exterioridade do ser à qual o poeta deve procurar para habitar propriamente? Como manter a unidade da multiplicidade na ausência de centro, quando a referência ao infinito mostra as limitações do ponto central de irradiação de um *tópos*, incapaz de irradiar igualmente para todos os pontos de uma infinitude?

¹⁹⁵ A referência aqui cabe a *Conceitos*, no qual Heidegger diz que ser humano é formar mundo (*weltbild*) — em contraste com o vivente, que é privado dessa formação, e do ente inanimado em geral, ao qual nenhum acesso ao ente sequer põe-se em questão (cf. 3.1). A formação de mundo do humano não deve ser pensada como atividade de construção subjetiva, mas deve ser aproximada às noções de transcendência e liberdade (próprias do período de *Ser e tempo*; cf. 2.1, 2.2) e de habitar e construir (próprias da topologia tardia; cf. 1.1, 1.2)

Essa questão remete ao segundo volume de *Esferas* (SLOTERDIJK, 1999b), no qual está em jogo, em meio à explicação da “metafísica do globo” que circunscreveu a tradição ocidental até, no limite, a decadência do humanismo, um problema da teoria dos sistemas que, para Sloterdijk, dá o pontapé inicial na modernidade e na globalização: como um *tópos* ou um sistema consegue manter a consistência de um interior quando ele se tornou pura exterioridade? Como habitar de maneira próxima um Deus ou um “aí” que precisa manter a vivacidade de seu centro ao mesmo tempo em que deve ressoar, de maneira igual, por todos os pontos, infinitamente?

Uma esfera atualmente infinita — como sequer haveria de ser representada? Uma esfera cujo centro não tem lugar algum, porque, jorrando em toda parte de pontos que rebentam, se repete ao infinito — como colocar-se em relação com tal descomunalidade geométrica [*geometrischen Ungeheuer*]? E como, enquanto criatura individual, ver-se inserido em uma ordem descentrada como essa? Aristoteles não havia citado razões concludentes, em seu tratado sobre o céu, do porque de um corpo infinitamente largo ser absurdo, de modo que após ele haveria de se contemplar o todo do mundo como um máximo bem conformado, como precisamente essa esfera celeste una e única? (SLOTERDIJK, 1999b, p. 536-537, trad. nossa)

Afinal, diante do colapso do “encasamento” pela irrupção dos espaços exteriores, como confiar na proteção imunológica e na garantia íntima de sentido de um Deus infinito que, agora, não oferta garantias de seguridade para os epicentros da esfera? Como conciliar um *Dasein* finito em um horizonte mundano que sempre remete à abertura de possibilidades ou, em outras palavras, à irrupção do monstruoso não esperado e não familiar, e ainda assim esperar que do perigo, possa surgir a salvação da linguagem — ou, em outras palavras, que da casa entrópica e infinita do descomunal, possa surgir, num “raio de Zeus” destinado ao poeta, a unidade íntima da casa do ser?

Frente ao advento filosófico do Deus infinito, que na figura de Nicolau de Cusa ganha sua expressão mais sólida (cf. SLOTERDIJK, 1999b, p. 561), na confluência de Deus e mundo infinitos, e diante do advento factual das Grandes Navegações, que, iniciando o que Sloterdijk chamou de “globalização terrestre” (*id.* 2005, p. 21, trad. nossa), expandiu os horizontes do mundo europeu até os confins inexplorados do globo terrestre, “a indicação existencial-topológica dada por Heidegger, ‘no *Dasein* há uma tendência essencial à proximidade’, já não se aplica” (*ibid.* p. 175, trad. nossa), e isso porque

A característica mais forte da exterioridade é o fato de *não* ser ‘sempre já’ explorada no modo do enabitar [*Einwohnen*¹⁹⁶] — a possibilidade de exploração é suposta muito mais numa antecipação projetiva, na qual resulta que a diferença entre o habitar e o explorar nunca mais se faz clara. (SLOTERDIJK, 2005, p. 175, trad. nossa).

Vale a indicação d’*A poética do espaço*, de Bachelard (cf. 1967): entre interior e exterior, vigora uma diferença e uma tensão profundas na forma de uma “dialética do fora e do dentro” (*ibid.* p. 191, trad. nossa) que impinge uma assimetria às questões que cada qual suscita. “[...] o dentro e o fora não recebem o mesmo tipo de qualificativos, qualificativos que são a medida de nossa adesão às coisas. Não se pode *viver* da mesma maneira os qualificativos atribuídos ao dentro e ao fora.” (*ibid.* trad. nossa) Dessa forma, ao interior e ao exterior, devem-se atribuir qualidade completamente distintas. Se há troca e gradação entre eles, é porque nunca se é jogado totalmente ao aberto, nunca se habita uma “provisoriedade extática” (SLOTERDIJK, 1998, p. 643, trad. nossa) sem mais, isto é, nunca um *tópos* se mantém por muito tempo coeso em sua habitabilidade se tende demais à exterioridade.

Apesar de tudo isso, para Sloterdijk, Heidegger acaba por acertar no diagnóstico da situação contemporânea ao construir a analítica da mesmidade do *Dasein*, a partir do parágrafo 25 de *Ser e tempo*, amparando-se na mediania do *Dasein* cotidiano: “O impessoal [*Man*] de Heidegger mostra o outro ícone verdadeiro da imbricação íntima; ele enquadra a imprecisa vida em comum da multidão e o pacto geral da mediocridade.” (SLOTERDIJK, 1998, p. 640-641, trad. nossa) Jogado à excentricidade do impessoal de início e no mais das vezes, não se habita interiores, o que Sloterdijk chamará de “relações fortes” (*ibid.* p. 639, trad. nossa), mas apenas “comunhões cinzentas de uns com os outros” (SLOTERDIJK, 1998, p. 640, trad. nossa), em um todo exterior indiferenciado. Em outras palavras: “seu interior passou totalmente para fora; sua alma são as exterioridades mesmas.” (*ibid.* p. 643, trad. nossa) Essa é a situação aparente do fim da era em que um motivo comum (um Deus, um Estado, uma Escola) podia ainda pretender englobar e encasar um todo, criando um *tópos* unitário e imunologicamente estável.

Contudo, o diagnóstico do estado de coisas leva Heidegger ao prognóstico da solidão existencial no descomunal, “catástrofe das ideias de relações fortes” (SLOTERDIJK, 1998, p. 640, trad. nossa). Por outro lado, para Sloterdijk, mesmo na habitação na exterioridade, na “imanência extática” (*ibid.* trad. nossa) que o pensador do ser descreve com o impessoal, es-

¹⁹⁶ Escolhemos “enabitar” como neologismo para articular a ideia presente em *Einwohnen* de “(passar a) habitar em um interior”, e não apenas de “habitar” simplesmente. No inglês, poderíamos dizer “*to inhabit*”, que traduz também nosso “habitar”, mas que expressa a ideia de “habitar dentro”. Contudo, no português, “inabitar” significa o ato mesmo de *não* habitar — daí a necessidade do neologismo, na tradução, para expressar a interioridade.

conde-se um “sagrado resíduo inamortizável [...] pois mesmo na existência mais banal vigora um ser junto [*Zusammensein*] com outros que é tão primordial e tão irrefletido quanto a imbricação recíproca do Pai, do Filho e do Espírito.” (*ibid.* p. 641, trad. nossa) Esse resíduo de coexistência é o que a noção de *esfera*, conceito do nosso próximo capítulo, virá abarcar.

Para Sloterdijk, o filósofo do ser “teria inevitavelmente aberto os polissêmicos universos da amplitude [*Geräumigkeit*] existencial” (1998, p. 343, trad. nossa), isto é, teria chegado às esferas, se houvesse resolvido resgatar “o projeto de *Ser e espaço* do soterramento em que ficou subtematicamente confinado *na obra inicial de Heidegger*” (*ibid.* p. 345, trad. e grifo nossos) — e o esferólogo diz isso logo após ter afirmado, no quarto excurso de *Esferas I*, que a obra tardia do pensador de Meßkirch havia perdido o ponto no qual poderia retomar a questão da arrumação de espaço originária do mundo. A que se refere Sloterdijk quando afirma a necessidade de aprofundar e resgatar o sentido de espaço na obra inicial de Heidegger? O que falta no conceito heideggeriano tardio de mundo, que ainda estava em germe nos escritos prévios a *Ser e tempo*?

Se procedêssemos por uma espécie de “arqueologia bibliográfica” do conceito de mundo na obra heideggeriana, poderíamos constatar que, em comparação com o “mundo” enquanto quadratura do ser de *A coisa*, de 1952, o “mundo” dos escritos de maturidade ainda possuía limitada abrangência — e, ao mesmo tempo, o próprio conceito de mundo ambiente (*Umwelt*) adquire mais importância conforme retomamos escritos mais antigos.¹⁹⁷

Isso pode ser observado com clareza em *Ontologia* (HEIDEGGER, 1998), de 1923, no qual o *Dasein* é investido dos conceitos de “existência” (*Existenz*) e “vida fática” (*faktischen Lebens*), todos no mesmo patamar. Segundo Malpas (2006), nesse texto já está em germe a experiência originária de um *tópos*, que nos escritos tardios ganharia corpo, incorporada no conceito de facticidade, referente à “ideia de ‘aí’ — de um certo tipo de ‘lugar’ — e de exis-

¹⁹⁷ Não nos comprometemos, aqui, a realizar de forma extensiva essa arqueologia, mas podemos apontar algumas obras de referência em que torna-se explícita a forma como ocorre uma metamorfose do conceito de mundo na obra de Heidegger: em *Ontologia* (1998), de 23, como mundo ocasional da vida fática — “ser em um mundo”; em *Ser e tempo* (2012), de 27, em sentido ontológico mais forte, enquanto mundanidade; em *Conceitos* (1992), de 29-30, como horizonte de acesso ao ente do *Dasein* humano, que “forma mundo”; em *Origem* (1977), de 36, como todo aclarado do ente, em contraposição à terra como o abscondito; e finalmente, em *A coisa* (2000b), de 52, como a própria quadratura, que envolve o jogo de claro e escuro, bem como de mortalidade e imortalidade (cf. MALPAS, 2006). Ao mesmo tempo em que há um ganho constitutivo na noção de mundo (que passa a abarcar o *léthe*), ela parece tornar a situação fática do humano cada vez mais vaga e imponderável, forçando “o ser humano sensato a renunciar à vontade e a prestar juramento com nova humildade ao jogo da ‘quadratura’” (SLOTERDIJK, 2001, p. 183, trad. nossa). Ainda nesse sentido, o “*tópos*” tardio se assemelha, de acordo com Sloterdijk, cada vez mais a “um estar-desperto completamente vazio e elevado à serenidade” (*ibid.* trad. nossa) que convida “a contemplações estéticas e meditativas” (*ibid.* trad. nossa), enquanto puro horizonte de possibilidade, ao invés de se prestar a ser uma habitação do humano em sentido próprio, no qual ele se engaja com o ente em geral e “no qual se observam intervenções técnicas nas coisas” (*ibid.* trad. nossa).

tência enquanto persistência [*lingering*], ‘demorar-se-por-um-tempo’ [*abiding-for-a-while*] de um certo lugar ou [de um] ser-localizado [*placedness*].” (*ibid.* p. 52, trad. nossa) Facticidade, como descreve o próprio Heidegger,

[...] é a designação para o caráter ontológico de ‘nosso’ *Dasein* ‘próprio’. Mais especificamente, a expressão significa: *particularmente* este *Dasein* [*jeweilig dieses Dasein*]¹⁹⁸ [...], na medida em que é ‘*aí*’ [da] em seu caráter de ser *conforme a seu ser*. Ser *aí conforme a seu ser* [*Seinmäßig dasein*] significa: [...] *Dasein* está *aí* para si mesmo no como de seu ser mais próprio. O como do ser abre e delimita o ‘*aí*’ possível em cada ocasião. Ser — transitivo: ser a vida fática! [...] E *fático* chama-se, portanto, algo que ‘é’ articulando-se por si mesmo sobre um caráter-de-ser, o qual é *assim* [*so*]. Caso se tome a ‘vida’ como um modo de ‘ser’, então, ‘vida fática’ quer dizer: nosso próprio *Dasein* enquanto ‘*aí*’ em qualquer expressão conforme a seu ser [*seinmäßigen Ausdrücklichkeit*] em seu caráter de ser. (HEIDEGGER, 1998, p. 7, trad. nossa)

A própria obra, nesse sentido, seria uma hermenêutica da existência situada faticamente em um “*aí*” determinado, no “como” de uma situação determinada, “conforme a seu ser” enquanto existência situada — e, aqui, “existência situada” toma a acepção de “vida fática”. O *Dasein* é sempre vida em uma ocasião, em um “como”, em uma situação aberta, em um ‘*aí*’ no qual seu modo de ser enquanto poder-ser abre possibilidades de expressão, de manifestação, de atualização da própria vida. Sloterdijk dirá: “vida-em-meio-à-vida” (1998, p. 552, trad. nossa), no qual “vida” ganhará uma acepção próxima a da cibernética (cf. 4.2). Para Heidegger, por sua vez, “vida”, nesse contexto, ainda refere-se ao conceito de vida do vitalismo de Dilthey, no qual a vida e as vivências humanas não se reduzem ao mero construto biológico, físico-químico, mas se referem à práxis e às experiências da vida “psíquica” ou vida “do espírito”, inserida em uma situação específica, histórica (cf. DILTHEY, 2010).¹⁹⁹

Contudo, também é interessante notar que, já em *Ontologia*, Heidegger também se refere indiretamente a von Uexküll (e, com isso, a *sua* concepção de vida) a partir do termo “mundo ambiente”, *Umwelt*, com o qual restringe, no contexto da obra, o conceito de mundo ao de mundo ambiente (cf. 3.1). A obra do biólogo estoniano já havia ganhado magnitude desde 1909, com *Mundo ambiente e mundo interior dos animais* (1909). Enquanto a observação de Uexküll de que o conceito de mundo ambiente também valia para os diversos mundos fáticos do humano veio à tona somente em 1934, com a publicação de *Digressões pelos mun-*

¹⁹⁸ Na tradução de Renato Kirchner, consta: “esse ser-*aí* em cada ocasião” (HEIDEGGER, 2013, p. 13), possivelmente para salientar que “este ser-*aí*” é o *Dasein* desta respectiva ocasião, em cada ocasião na qual ocorra o *Dasein* — a particularidade do *Dasein* fático estendida à generalidade do *Dasein* em geral. Optamos, contudo, por traduzir literalmente os termos *jeweilig-* (particular, particularmente) e *Jeweiligkeit* (particularidade).

¹⁹⁹ Sobre a “filosofia da vida” de Dilthey e seu conceito de “vivência” no quadro da teoria sobre a hermenêutica e as ciências do espírito, cf. DI NAPOLI, 1999; AMARAL, 2004.

dos ambientes dos animais e dos homens (2010), Heidegger parecia, em 23, ter antecipado a expansão da expressão conceitual aos homens. Explicitamente, Heidegger só viria a se referir à “*Umwelt*” de von Uexküll em *Conceitos*, mas, segundo Malpas (cf. 2012, p. 303, nota 49), o filósofo, em uma palestra sobre Dilthey de 1925, já faz menção à *Umwelt* em termos que remetem à mesma espacialidade e semioticidade que aparecem em 1930 e que são características da conceituação de von Uexküll. Além disso, em *Ser e tempo* (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 58), quando explicitando a relação de mundo ambiente e ente humano como um problema ontológico, Heidegger cita o nome do biólogo Karl Ernst von Baer, uma das principais influências de von Uexküll, como figura importante da biologia da época a esse respeito (cf. MALPAS, 2012, p. 303, nota 49). A própria palavra “*Umwelt*”, com o uso que o biólogo tinha lhe atribuído, havia aparecido e ganhado relevância teórica suficiente para influenciar as discussões na biologia e na antropologia havia pouco tempo. No século XIX, ela foi primeiro um neologismo poético e, em seguida, uma tradução do conceito de *milieu* (“meio”), proveniente do naturalismo determinista francês de Émile Zola ou Hippolyte Taine, e que designa o meio que determina a condição do sujeito inserido nele, seja em seu aspecto fisiológico, psicológico ou social (cf. WINTHROP-YOUNG in VON UEXKÜLL, 2010, p. 215-217). Um termo, portanto, alheio aos intentos de von Uexküll.

Nesse sentido, e para reforçar a conexão entre as influências da hermenêutica vitalista de Dilthey e da biologia ambiental de von Uexküll na obra de maturidade de Heidegger, deve-se ter em conta, por outro lado, que também o biólogo estoniano estava em tensão com o cientificismo positivista, mecanicista e naturalista de sua época — incorporado, para von Uexküll, na figura dos darwinistas, tanto no ramo da biologia quanto da sociologia (cf. 3.3). Daí, a tensão, para o biólogo, entre fisiologia, que trata a vida como objeto e máquina, de um viés exterior e atomista, e a biologia, que em sua concepção, trata a vida de um ponto de vista subjetivo, interior e holista. Para von Uexküll, pensar o mundo ambiente do animal tem mais proximidade com a crítica transcendental de Kant, com a lírica de Rilke e com a semiologia de Saussure do que com os mecanicismos da fisiologia. Para von Uexküll, a própria pesquisa sobre o conceito de mundo ambiente (*Umweltforschung*) deveria servir de ponte entre as ciências naturais e culturais (cf. CHIEN, 2006, p. 60). O conceito de *Umwelt*, por sua vez, possui mais ressonância semiótica, se pensada em seu sentido não exclusivamente verbal, do que propriamente fisiológica: o organismo animal interage com o mundo ambiente como se estivesse lendo um texto e decodificando signos, recortando palavras e frases, compreendendo e interpretando cada verbo e cada substantivo conforme sua relevância. Poderíamos dizer que é como o *Dasein* de *Ser e tempo* em sua região instrumental aberta, seu “mundo fático” mais

próximo, em sua “casa”, na qual os entes vem de encontro, em sua familiaridade, de acordo com o próprio “arrumar espaço” do *Dasein*.²⁰⁰

Reconhecendo a influência de von Uexküll na obra de von Bertalanffy (cf. SAGAN *in* VON UEXKÜLL, 2010, p. 4), fica clara a origem da ponte, tocando na tangente a fenomenologia ontológica de Heidegger, entre a pesquisa do biólogo estoniano e a cibernética, que pensa a vida para além de mecanicismo e vitalismo pelos conceitos de informação e sistema (cf. *ibid.* p. 11; WINTHROP-YOUNG *in ibid.* p. 242). Essa influência uexkülleana chegaria à sombra de Sloterdijk, portanto, por meio desses dois galhos principais: a obra de Heidegger prévia a *Ser e tempo* que, para Christiane Bailey (2011), carrega ainda uma confluência, influenciada pela hermenêutica mas também pela biologia, entre as noções de *vida* (expressa em 23 pela noção de “vida fática”) e de *existência*; e as teorias dos sistemas e da informação, influenciadas por von Uexküll, que pensam a vida a partir da conformação de um interior cuja assimetria com o exterior se dá pela informação produzida no sistema.²⁰¹

De qualquer forma, o resgate que demanda Sloterdijk da obra de Heidegger prévia a *Ser e tempo* implica em trazer de volta a confluência entre o caráter existencial do *Dasein* e a vida fática — noção esta que, em *Conceitos*, é relegada ao mero vivente e desconectada do conceito de *Umwelt*, referente apenas a entes que, como o humano, tem acesso a algo como um “mundo”. Em outras palavras, é necessário, para o filósofo de Karlsruhe, levar às últimas consequências o lema “ser em *um* mundo”, recolocando o *Umwelt* humano em sua conexão com a própria “vida” — vista por um viés ecológico e cibernético. Pensando o humano como

²⁰⁰ Interessantemente, von Uexküll, que considera o corpo animal como um sujeito que constrói e se constrói através do mundo ambiente, compara o corpo animal com uma “casa” na conclusão de *Uma teoria do sentido*, de 1940 (cf. VON UEXKÜLL, 2010, p. 200). No caso, o “jardim” ocupa o papel de “mundo ambiente”, já que ele é disposto e configurado de acordo com a disposição da casa, e seu recorte de sentido vem das portas e janelas (cf. *ibid.* p. 201). Contudo, e se estendermos a noção de “casa” a sua mais ampla acepção? O jardim, os muros, as janelas, os móveis, a cerca... Para Sloterdijk, que também partilha com von Uexküll a metáfora da “bolha” e, indiretamente, via Latour, a da “rede” (cf. WINTHROP-YOUNG *in* VON UEXKÜLL, 2010), a casa — ou melhor, a “relação forte” — será a subjetividade dos entes, sujeitos, que nela coabitam (cf. 4.3).

²⁰¹ A esses galhos, poderia se adicionar, talvez, um terceiro sob o epíteto de Deleuze, para quem “uma vida” (*une vie*), enquanto força-matriz “de des-subjetivação infinita” (AGAMBEN, 2015, p. 348), “princípio de indeterminação virtual em que o vegetal e o animal, o dentro e o fora, e até o orgânico e o inorgânico se neutralizam e transitam um para o outro” (*ibid.* p. 349), “vida imanente que arrasta os acontecimentos [*événements*] ou as singularidades que mais não fazem que se atualizar nos sujeitos e nos objetos” (DELEUZE, 2002, p. 15, trad. nossa), seria uma espécie de potência virtual (ou “devir”) conferidora de todos os movimentos de reterritorialização ou desterritorialização. A referência à Deleuze é feita por Sloterdijk ele mesmo, quando afirma que a esfera é “vida-em-meio-à-vida” (SLOTERDIJK, 1998, p. 552, trad. nossa; cf. *ibid.* nota 221). Restaria, para estudos posteriores, demonstrar extensivamente, para além da sugestão (cf. 4.2), se há e qual é a conexão das noções de imanência e devir com a conformação da esfera e, também nesse sentido, entre os conceitos de vida da cibernética e da obra deleuzeana. Além desses três galhos, diga-se de passagem, também poderiam ser acrescentados outros ramos menores que acrescentam, direta ou indiretamente, à concepção da “esfera”, como a monadologia social de Jean-Gabriel de Tarde, para quem “existir é diferir” (TARDE, 2007), a sociologia de sistemas de Luhmann ou a antropologia simétrica e os estudos científicos de Latour.

um animal excêntrico e neófito que, destituído de ambiente “natural”, necessita construir seus próprios habitáculos, é preciso que a referência ao aberto do mundo, enquanto horizonte do porvir, esbarre sempre no mundo menor, ambiental, circundante e ocasional desse *Dasein* particular que o habita em meio a outros mundos. A esses “polissêmicos universos da amplitude existencial” (SLOTERDIJK, 1998, p. 343, trad. nossa) que Sloterdijk vai chamar de “esferas”, dedica-se a nossa próxima seção.

4.2. ESFEROLOGIA COMO ANTROPOTOPOLOGIA

A vida é uma questão de forma (cf. SLOTERDIJK, 1998, p. 12) — essa é a tese central da esferologia de Sloterdijk. “Ela sugere que *viver, formar esferas e pensar* são diferentes expressões para o mesmo.” (*ibid.* trad. e grifos nossos). Heidegger já não sugerira algo *parecido* com o título de sua conferência, *Construir, habitar, pensar?* Por um lado, sim. Para o pensador do ser, pensar propriamente é questionar, ou seja, recolocar-se à escuta daquilo e rumo ao pertencimento adequado àquilo — àquele lugar — que já há muito foi esquecido e que, implícito no aparecimento de tudo, é sempre digno de questionamento, base e ofício do pensamento (cf. 1.1). Pensar implica, pois, em reaprender a habitar propriamente — e habitar é, também, construir a casa, a forma, o *tópos*, ou seja, retomar o lugar como foco, origem e horizonte do pensamento (cf. MALPAS, 2016, p. 13). Também para Heidegger “construir e pensar são [...] indispensáveis ao habitar” (HEIDEGGER, 2000b, p. 163, trad. nossa).

Por outro lado, *viver*, para Heidegger da conferência de 1951, é diferente de *existir*, o que, à princípio, distancia os dois projetos. Contudo, se *existir* é também *insistir* (cf. 1.3; 2.2), se a obra prévia a *Ser e tempo* abre possibilidade, contra a obra tardia, de confluir vida e existência (cf. 4.1), e se, para Sloterdijk, a construção-habitação da linguagem, sobretudo enquanto pensamento filosófico, é caso órfico “de transferência amorosa para o todo” (SLOTERDIJK, 1998, p. 14, trad. nossa), até que ponto, aceitas as premissas do esferólogo, a vida não poderia ser pensada como o próprio fluxo constitutivo do duplo movimento, simultaneamente extático e insistente, “enstático” (cf. 3.3), do animal humano? “Se a vida”, expõe Sloterdijk em uma marcante passagem de *Esferas II*,

[...] fosse apenas, de antemão, uma permanência no exterior, se não precisasse prestar serviços de imunidade, nem dar conta de interesses de albergue tanto em pequena quanto em grande escala, não seria necessário falar de círculos e esferas, [...] pois então não haveria nada que necessitasse refugiar-se na forma comunitária [*zusammenhaltenden Form*]. [...] Mas onde o imperativo imunológico se vê enraizado na cabeça — se poderia pensar também: lá, onde o que vale é pensar, em sentido enfático, *uma vida*^[202] — lá, o motivo

²⁰² Aqui, Sloterdijk (cf. 1999b, p. 545) faz, em nota, referência direta à *Imanência: uma vida...* de Deleuze.

do círculo se impõe, posto que a ele vem designado *more geométrico*^[203], inevitavelmente, o peso principal do asseguramento do espaço interior e da formação dos limites do mundo. *A vida quer expandir-se livre de movimentos e, no entanto, experimentar o privilégio de poder habitar dentro de um limite endógeno.* (SLOTERDIJK, 1999b, p. 545-547, trad. e grifo nossos)

Portanto, nem somente a existência excêntrica no diáfano clarão da exterioridade, nem tampouco a insistência no círculo contentor do “animal” heideggeriano, em uma mônada sem janelas ou em um sistema fechado, que barrasse o movimento, o fluxo, do qual a vida mesma se constituiria — como aludimos na nota final da seção anterior. A vida, singularizadora e potenciadora, também seria construtora de seu próprio ambiente, no interior do qual nega a entropia externa, “morte térmica” (ou melhor, “desinformativa”), engendrando organização ao arrumar espaço (*einräumen*) e permitindo, no contexto restrito do espaço interior, alento e liberdade, ao passo que se relaciona com o exterior seletivamente, engendrando um processo cibernético de retroalimentação. Nesse sentido, repensar a tensão entre autoctonia e liberação seria repensar a conjunção de existência e vida no espaço semiaberto da “esfera”, no qual a vida pode organizar-se ao mesmo tempo em que usufrui das vantagens de um habitáculo. Em suma, passar do ser-no-mundo ao ser-em-esferas, pois, como diz Flusser, “habitar é o modo como eu me encontro, em primeiro lugar, no mundo, e isso é fundamental.” (2003, p. 13, trad. nossa; 2007, p. 310)²⁰⁴

Tomando a sério a frase que inicia esse capítulo e as considerações onto-antropológicas de Sloterdijk (cf. 3.2), pode-se dizer que a esferologia consiste em levar em conta a *questão da forma* (cf. SLOTERDIJK, 1998, p. 61) — não mais a questão do ser. Enquanto em Heidegger, a questão do ser refere-se a seu esquecimento, a questão da forma de Sloterdijk implica, pela explicitação da estância, desconstruir uma espécie de esquecimento do mundo ambiente [*Umweltvergessenheit*], como uma “teimosa ignorância quanto ao lugar estranho [*unheimlichen Ort*] da existência” (*ibid.* p. 28, trad. nossa). Se para Heidegger, é o ser que se dá, para Sloterdijk, não se dá só técnica (cf. 3.3), mas “se dá informação [*es gibt Information*]” (*id.* 2001, p. 218, trad. nossa) — se dá *vida*, ou melhor, vida-em-meio-à-vida.

²⁰³ “De modo geométrico”, em latim, no original de Sloterdijk.

²⁰⁴ “Em geral, considera-se a pátria como um ponto de referência relativamente permanente e a habitação, como um ponto de referência mutável, apto a ser migrado. O oposto disso é correto: pode-se mudar de pátria ou então simplesmente não tê-la, mas é sempre preciso morar [*wohnen*], não importa onde. Os mendigos parisienses moram sob pontes, os ciganos, em caravanas, os agricultores brasileiros, em cabanas, e por mais horrível que isso possa soar, morou-se também em Auschwitz. *Pois sem moradia literalmente morre-se.* Esse morrer pode ser formulado de diversos modos, mas o formulemos de modo menos emocional possível: sem habitação, *sem proteção para o habitual e o costumaz*, tudo o que chega até nós é *ruído, nada é informação*, e em um mundo sem informações, no caos, *não se pode nem sentir, nem pensar, nem agir.* [...] *Estou metido em redundância para poder receber ruídos como informações e produzir informações.* Minha habitação, essa *rede de hábitos* [*Gewohnheiten*], serve para ser agarrada por *aventureiros*, e serve também como um trampolim para a aventura.” (FLUSSER, 2007, p. 309-310, grifos nossos)

Nesse ponto, aparentemente, os dois pensadores começam a diferir: se para o pensador de Meßkirch, a contemporaneidade, na figura da *Gestell*, aprofunda ainda mais o esquecimento, em Sloterdijk a contemporaneidade parece já explicitar sobremaneira a habitação humana, levando à tona o caráter monstruoso e descomunal da complexidade habitacional. *Vive-se* a esferologia, *vive-se* a explicitação do habitar. No entanto, é por isso mesmo que algo se perdeu (cf. *id.* 1998, p. 27): vive-se também a “trivialização do monstruoso”, e a habitação feita concretamente explícita em uma era de complexidade plural, na ilusória aparência de “individualidade autônoma” que a imunização individual por meios técnicos em habitáculos individuais de co-isolamento, como as moradias de uma peça, fazem crer, obscurece a própria condição da continuidade da vida: a dependência de um meio, de uma habitação, de um mundo ambiente, diante da impossibilidade de habitar o *Unheimliche*, o estranho e o inóspito da exterioridade vazia.

Eis, pois, a necessidade da esferologia, à qual se deve a trilogia *Esferas*. Uma definição básica de esferologia é evidente: teoria das esferas — ou, como Sloterdijk afirma na introdução de *Esferas I*: “teoria geral dos vasos autógenos [autogenen Gefäße]. [...] forma abstrata de todas as imunologias.” (SLOTERDIJK, 1998, p. 61, trad. nossa) O que seriam, entretanto, esses vasos imunológicos e autógenos que configuram o conceito elementar da esferologia sloterdijkiana?

Usando um pouco do que foi falado nesta dissertação sobre o assunto, podemos elencar algumas pré-definições genéricas do que seria uma esfera: (1) *mundo ambiente humano*, sistêmico, híbrido e coletivo; (2) *interioridade* assimétrica com relação a um exterior, mas, por seu caráter imunológico, seletivamente aberta a interferência; (3) *habitação*, constante e simultaneamente habitada e construída, através de transferência e mútua imbricação, por seus próprios habitantes; e por isso, (4) *coexistência* em ressonância mútua através de relações de proximidade e intimidade, produzindo entre seus polos um clima propício para a manutenção e o desenvolvimento da vida, compreendida como fluxo informativo.

Esferas parecem análogas, portanto, aos sistemas abertos da cibernética e às “mônadas abertas que se interpenetrariam reciprocamente em vez de serem exteriores umas às outras” (TARDE, 2007, p. 79), em correlação imanente com suas vizinhas, das sociedades que Tarde descreve em *Monadologia e Sociologia* (*ibid.*), para quem “[...] toda coisa é uma sociedade, todo fenômeno é um fato social” (*ibid.* p. 81). Nesse sentido, cada mônada tardeana, bem como cada esfera sloterdijkiana, seria um “meio universal”²⁰⁵ [...], um universo *para si*, não

²⁰⁵ Vale lembrar, aqui, a tese de Kusch de que a casa do ser heideggeriano também seria “meio universal” (cf. 1.2). A diferença, aqui, é que, tratando-se de mônadas abertas, não é impossível a comunicação, a tradução, a

apenas um *microcosmo*, como queria Leibniz, mas o cosmo inteiro conquistado e absorvido por um único ser.” (*ibid.* p. 80)

Contudo, o “giro monadológico” tardeano deve ser prolongado “até um giro diadológico, pelo qual aparece o princípio das conformações de espaço surreais, especificamente humanos, na descrição do contexto social.” (SLOTERDIJK, 2004, p. 301, trad. nossa). Isso se deve à própria cisão com o esquema substancialista da ontologia monovalente. “A clássica metafísica especulativa”, na opinião de Sloterdijk,

[...] nada mais é do que um vasto exercício da imaginação nobre a auto-quebra e a auto-copulação do Um, sobre sua partilha primordial [*Ur-Teilung*] ou sua divisão primordial [*Ur-Entzweiung*], e sobre os caminhos que levam a sua reunificação — aqui, reside a matriz do que chamamos de grandes narrativas. Mesmo tudo o que a filosofia do século XIX compreendia como História se mantém preso nesse esquema. Quando nós partimos do Dois, a fantasia desaparece. Com o pensamento do Dois, eu adoto o ponto de vista de uma *ontologia da pluralidade mínima*. O que eu chamo de *esfera* é, desde o começo, apenas dado em uma forma diádica, em uma *estrutura de bi-unidade* [*Zweieinigkeitsstruktur*]. E essa última possui suas próprias estruturas temporais, que *não podem ser reduzidas à forma da narrativa primitiva: unidade–separação–reunificação*. (SLOTERDIJK; HEINRICHS, 2016, p. 147, trad. e grifos nossos)

Aqui, é o psicanalista judeu Béla Grunberger quem complementa Tarde na construção sloterdijkiana da esferologia com seu conceito de mônada psíquica, a qual designa uma “uma ‘forma’, cujos conteúdos os proporciona o ser-junto de dois, implicados mutuamente em uma interação psíquica forte.” (SLOTERDIJK, 2004, p. 301, trad. nossa) Assim, além de um abrigo imunológico, a esfera adquire a característica inicial de

[...] uma bola constituída de duas metades, polarizada e diferenciada desde o início, embora articulada internamente, subjetiva e vivenciada — um espaço biunitário comum de vivência e experiência. Assim, por meio da formação de esferas, *aquilo que a tradição denomina espírito se estende originariamente no espaço*. Segundo sua forma fundamental, a esfera aparece como uma bolha gêmea, um espaço espiritual e vital de forma elipsoide com ao menos dois habitantes que, como dois polos, se defrontam e se ligam um ao outro. (SLOTERDIJK, 1998, p. 45, trad. e grifo nossos)

O que, de maneira provisória, ainda aparece como “díada” no começo de *Esferas I*, característica elementar de toda e qualquer esfera, assume logo uma faceta ao menos triádica: esfera é toda relação de *intimidade*, ou seja, toda relação de *algo* com *algo* em *algo*, no qual “o que aqui se denomina íntimo consiste exclusivamente em espaços interiores partilhados,

troca mútua e a “possessão” (TARDE, 2007, p. 115) de um meio universal com relação a outro, no contínuo imanente da sociedade neomonadológica tardeana.

cossubjetivos e interinteligentes, dos quais só fazem parte grupos diádicos ou multipolares.” (SLOTERDIJK, 1998, p. 98, trad. nossa)

Portanto, a esfera elementar, que Sloterdijk chamará de “*bolha*”, pode ser descrita como um lugar interior “[...] de *relação forte* cuja característica consiste em que, em um espaço-proximidade, seres humanos criam uma relação psíquica de abrigo recíproco; [...] *vaso autógeno*.” (SLOTERDIJK, 2004, p. 302, trad. nossa) É importante acentuar o papel da *relação forte*, constituinte do vaso esférico, já que ele possui caráter cibernético e surreal:²⁰⁶ em um espaço de *intimidade*, atua a *interpenetração*²⁰⁷ semântica, psicológica e até mesmo fisiológica e plástica quase mística dos habitantes um no outro, uma “pericorese” — *perikhóreses*²⁰⁸ — como a da Santíssima Trindade cristã, no qual “o espaço físico é elevado a um espaço relacional” (SLOTERDIJK, 1998, p. 611, trad. nossa) e as pessoas que partilham do mesmo abrigo já “não mais estão ao lado umas das outras [...], mas elas constroem, na medida em que formam a morada comunitária primordial [*Urwohnngemeinschaft*], uma pura espacialidade relacional, dispondo em torno de si uma primeira esfera amorosa.” (*ibid.* trad. nossa) Para essa disposição reunidora da esfera que caracteriza qualquer relação forte de proximidade e que, por seu caráter unificador, explicita ainda mais sua condição topológica de imanência (cf. *ibid.* p. 623), Sloterdijk utiliza uma expressão da cibernética: “auto-organização”.

A palavra “auto-organização” [...] deve fazer notar que o círculo protetor dos seres humanos não é nem meramente fabricado, nem meramente descoberto, mas se arredonda espontaneamente no umbral entre construção e realização de si, ou melhor dito: ele se realiza nos acontecimentos de arredondamento [*Rundungsereignissen*] — assim como aqueles reunidos em torno de uma lajeira se agrupam de forma livre e determinada em torno do fogo e de suas vantagens térmicas imediatas. (SLOTERDIJK, 1998, p. 80, trad. nossa)

²⁰⁶ Por “surreal”, Sloterdijk entende não mais do que o próprio sentido de uma relação espacial que extrapola a lógica física, “real”, do continente e conteúdo. Uma relação surreal, *sur-réelle* (cf. nota da introdução sobre “surreal”), não é do domínio do mero ser-contido de um objeto em outro, mas da interpenetração de uma coisa na outra e vice-versa. Daí, a expressão “vaso autógeno”, baseada na história cristã da criação de Adão, na qual Deus insuflara ar no vaso antropeide de terra e fizera dele um humano vivo (cf. SLOTERDIJK, 1998, p. 49).

²⁰⁷ Novamente, como aludido em nota anteriormente (cf. 1.2), surge a relação entre intimidade e interpenetração. Embora não expressa diretamente por Sloterdijk, essa relação (que pressupõe a associação entre *tópos* e *lógos*, como também expresso em 1.2) pode ser lida em proximidade com àquela, especialmente levando em conta o papel que o *lógos* tem na própria constituição do coletivo esferológico sloterdijkiano (cf. 3.3).

²⁰⁸ A *perikhóreses*, termo que traz em si a noção de *khôra*, é uma noção cujo primeiro uso data de Anaxágoras e que, para o protocristianismo, designava a união surreal da Trindade, “a estranha coexistência não local e autolocalizadora [*ortlos-selbstverortende Koexistenz*] das pessoas divinas” (SLOTERDIJK, 1998, p. 617, trad. nossa). Para Sloterdijk, a pericorese da Trindade servirá para indicar o mesmo tipo de relação forte que vigora na esfera, “ser-um-no-outro [*Ineinandersein*], imbricar-se-um-no-outro [*Ineinanderverschränkung*], penetrar-se-um-no-outro [*Ineinandereindringen*]” (*ibid.* trad. nossa). Em outras palavras, “a pericorese faz com que o local das pessoas seja por inteiro a própria relação.” (*ibid.* p. 621, trad. nossa)

Daí que as noções de transferência e relação forte sejam as noções guias da esferologia como um todo, se pensada como “história aproximadamente coerente da extroversão” (SLOTERDIJK, 1998, p. 68, trad. nossa). Diante da exterioridade e do prisma da infinitude, no exterior sem organização, as relações fortes, locais e microesferológicas, não se sustentam, donde as esferas entram em crise. “O que se chamou a expulsão do Paraíso é uma denominação mítica para a originária catástrofe esferológica” (*ibid.* p. 51, trad. nossa). Sloterdijk caracteriza a patologia esferológica como se fosse um drama cibernético, “catástrofe das ideias de relações fortes”: na exterioridade, o “ser-em-seu-mundo-ambiente [*In-seiner-Umwelt-Sein*] do sistema” (*ibid.* p. 552, trad. nossa), isto é, a relação forte esferológica, se dissipa em uma miríade indiferenciada de relações brandas, cinzentas, impessoais, como no ser-com impróprio heideggeriano, e as organização e coesão internas se dissolvem em desordem, redundância, entropia. Eis a necessidade de transferência: com a expulsão primordial, é necessário construir novas intimidades, novas casas, novos territórios, novos ambientes, novas esferas.

Se juntarmos essas noções àquelas empregadas em 3.2 e 3.3, pode-se compreender que o conceito de esfera corresponde a “um espaço cibernético” (SLOTERDIJK, 2004, p. 361, trad. nossa), configurado pelos humanos em insulação frente ao meio externo no qual se efetuam suas transferências e imunizações, ao mesmo tempo em que, por conta de seu caráter deslocado e excêntrico, também se projetam a um horizonte que os excede e que os remete sempre ao exterior hostil — e, com isso, sempre balouçando-se entre segurança e insegurança, proteção e aventura, entropia e informação, formando um espaço em que “os movimentos insulantes de arrumação [*einräumenden*] e instalação [*einrichtenden*] se implicam, uns nos outros, por meio de variadas retroalimentações [*Rückkoppelungen*]” (SLOTERDIJK, 2004, p. 361, trad. nossa). A estranheza do movimento revela o próprio caráter paradoxal de todo insulamento esferológico: enquanto espaço de vida, isto é, de desinibição, expansão e informação constitutivas, também é um espaço de conformação e configuração protetora da vida, isto é, de inibição, retroalimentação e normalização, o que implica em paulatina entropia. A vida, libertária, encurvando invólucros sobre si mesma — tal é o movimento cibernético que permite pensar a forma de vida humana, imunologicamente insulada, como “curva” ou “esférica”.²⁰⁹

²⁰⁹ Essa constante de inibição e desinibição que permite a Sloterdijk falar em um “paradoxo da alta cultura”, algo com o qual já flertava desde, pelo menos, *Regras* (cf. 3.1): a tensão vertical que desinibe e torna possível a subjetividade do humano é a mesma que, para a proteção da própria constituição da subjetividade, constitui a inibição e a horizontalização do espaço de constituição do humano (cf. 4.3). Essa tensão constante aparecerá mais a frente, nessa seção, pelo termo biomecânico-arquitetônico “tensegridade”, e na próxima, pelas noções de “tensão vertical” e “horizontalização”.

A essa ilha vital retroalimentativamente encurvada sobre si mesma, Sloterdijk também chama de “antropotopo” (SLOTERDIJK, 2004, p. 361, trad. nossa), lugar do humano, e descreve, com ela, nove *tópoi* que constituem, cada qual a partir de uma dinâmica informativa e imunológica, constantes de todo e qualquer espaço humano, e que possuem um modo de funcionamento cibernético semelhante. A seguir, segue um breve resumo de cada *tópos*:

(1) Como *quirotopo* (de *kheíron*, “mão”) — descrito já em 3.3, quando explicitado o afastamento corporal —, o antropotopo se mostra espaço de operações técnicas, lançamentos, êxitos e erros, que configuram o primeiro horizonte humano e estabelecem a tensão entre a expansão do lançamento e a proximidade da estufa (cf. SLOTERDIJK, 2004, p. 367);

(2) Como *fonotopo* (de *phoné*, “som”), o antropotopo é um “sistema acústico de imunidade” (SLOTERDIJK, 2004, p. 379, trad. nossa), um espaço unitário sonoro configurado pela mútua afinação entre seus habitantes, mas que também corre o risco de incorrer em redundância e massificação — portanto, em desinformação, entropia;

(3) Como *uterotopo* ou *histerotopo* (de *hýstérā*, “útero”), ele é espaço dos infantes que, pela inércia da transferência, informam um novo território na terra desconhecida do exterior a partir de seu antigo território, seu útero pré-natal, reunidos pela habitação em uma mesma caverna primordial (cf. SLOTERDIJK, 2004, p. 391);

(4) Como *termotopo* (de *thermós*, “quente”), os sentimentos de pertença à pátria, à terra comum, se acentuam a partir dos mimos e confortos da “fogueira [*Feuerstelle*]” (SLOTERDIJK, 2004, p. 398), da técnica “prometeica”, em que residem as expectativas de êxito e no qual, pela concentração, se erige o fosso entre os que possuem o “fogo” (meios técnicos) e os que não o possuem, gerando tensão interna e risco de desequilíbrio do sistema;

(5) Como *erototopo* (de *êrōs*, “amor”), é campo de tensão interna de desejos e de posse, extensão do termotopo, no qual se erigem tabus para balizar a tendência expansionista de seus habitantes, por causa do perigo que elas proporcionam de desintegração do todo grupal e por causa da iminente desagregação da esfera pela intrusão do exterior (cf. SLOTERDIJK, 2004, p. 408);

(6) Como *ergotopo* (de *êrgon*), o antropotopo se torna espaço de obrigações, tributos e trabalho conjunto, *communitas* interna a propósito de uma *immunitas* externa,²¹⁰ no qual se

²¹⁰ Ambos relativos à noção de *munera*, “obrigações” em latim, que foi um termo da Roma antiga para designar trabalhos públicos em benefício do povo romano. “Imune”, nesse sentido, era aquele que estava liberado para outras prioridades, não sendo forçado ao trabalho comunitário. Sloterdijk joga com esses dois sentidos ao descrever a imunologia (e a “comunologia”) da esfera: pelo trabalho comunitário, cria-se resistência imunológica contra os perigos do exterior (cf. SLOTERDIJK, 2004, p. 412).

administra o estresse interno no equilíbrio instável entre cultura e guerra (cf. SLOTERDIJK, 2004, p. 417);

(7) Como *aletotopo* (de *alétheia*), é “clareira”, isto é, um armazém claro-escuro de estoque de verdades, no qual os habitantes sobrevivem, cindidos entre o saber especializado e o profano, sob a tensão entre verdades que se mostram e que exigem a manutenção de seu vigor (pela linguagem, pela tradição, pela cultura), e a incerteza do porvir, do velado, que se mantém como possibilidade, mas que espanta e exige cautela, dado sua excentricidade (cf. SLOTERDIJK, 2004, p. 429);

(8) Como *tanatotopo* (de *thánatos*, “morte”), é espaço assombrado pela transcendência do que vem de fora, tanto em sentido projetivo como retroativo, e faz com que a vida flerte constantemente com a morte, necessitando de princípios de incorporação imunológica (ou transferência) que permitam com que os invasores sejam abarcados como parte constituinte, virtual, do antropotopo, tal qual a transfiguração teriomórfica de animais perigosos em deuses cultuados nas culturas antigas (cf. SLOTERDIJK, 2004, p. 447);

(9) Finalmente, como *nomotopo* (de *nómos*, “lei”), o antropotopo se mostra campo imanente de regras que visam ordenar e estabilizar o sistema, criando espécies de “tensegridades”²¹¹ (SLOTERDIJK, 2004, p. 476, trad. nossa) cuja função é manter um nível de estresse interno, em forma de “rotinas”, “costumes” e “normalidade”, em vista de possíveis ameaças externas, no qual o antropotopo pode entrar em alguma forma de “estado de exceção” como atuação de compressão contra o elemento invasor (tração excessiva). Com esse último âmbito, Sloterdijk evidencia porque pode-se dizer que *o antropotopo* (a esfera) *é um sistema cibernético aberto de retroalimentação por tensegridade grupal*.

Com a exposição desses *tópoi* e do conceito de tensegridade, toda a esferologia, enquanto uma espécie singular de “teoria da cultura”, pode ser pensada como uma análise histórica, antropológica, morfológica, psicológica, ecológica, ontológica e cibernética da constante

²¹¹ O conceito de “tensegridade” ou “integridade tensional”, desenvolvido pelo arquiteto americano Richard Buckminster Fuller, é um conceito da mecânica e da biomecânica que designa a relação mútua e tensa entre tração (pressão contínua) e compressão (pressão descontínua) para a conservação de sistemas. Assim, mantém-se a integridade de um sistema externo se ele segura uma tração contínua e compensa com compressões, estresse, e se, diante de uma necessidade externa ao sistema, a compressão compensa a invasão, como no caso de uma situação de guerra, quando o estresse interno é acumulado e direcionado para fora. Aqui, atua novamente a retroalimentação da teoria da informação, já ensaiada na “fantasia filosófica” de Sloterdijk (cf. 3.3), na qual o sistema interno tem de compensar a interferência externa e reordenar-se, reinformar-se, recomprimir. Sloterdijk utiliza, em *Esferas III*, vários exemplos de estruturas arquitetônicas projetadas por Fuller para explicar a cibernética dinâmica da esfera. Para ele, a própria “cultura” designa “[...] de início e no mais das vezes, o não-deixar-livre das tensões de tração [*Zugspannungen*], pelas quais os membros de um coletivo se ligam a regularidades próprias desse grupo.” (SLOTERDIJK, 2004, p. 477, trad. nossa) Em outras palavras, cultura é a manutenção da homeostase através do controle da tração externa por compressões internas.

criação e dissolução de antropotopos, nas tensões entre tração e compressão, coesão e estresse, inibição e desinibição, entropia e informação ou, em outras palavras, na “tensão entre autotonia (*ab ovo* e a partir da comunidade) e libertação (a partir da morte ou do infinito)” (SLOTERDIJK, 1998, p. 345, trad. nossa). Onto-antropologia como “*antropo-topologia*” (*id.* 2004, p. 492, trad. e grifo nossos); uma topologia não mais do ser, mas do humano.²¹²

Para lidar com essa ambiciosa antropotopologia em suas mais variadas dimensões, Sloterdijk divide sua esferologia em três momentos, caracterizados por três tipologias da esfera (expostos entre parênteses no que se segue): microesferologia (bolha) (SLOTERDIJK, 1998), macroesferologia (globo) (*id.* 1999b) e poliesferologia (espuma) (*id.* 2004). Enquanto o primeiro tem por método uma espécie de psicomorfologia, salpicada de ilustrações históricas e literárias, e por tema a autogenia da esfera primordial, a “bolha” ou o “útero”, da qual se seguirá o modelo de transferência para toda construção técnico-solidária de esferas, o segundo tem enfoque mais morfopolítico e histórico, e é organizado como um museu das grandes esferologias do passado ou “um mausoléu da ideia do uno-todo” (*id.* 1999b, p. 139, trad. nossa). Nele, a narrativa da globalização toma precedência, culminando na ascensão dos aglomerados esferológicos sem centro e sem morfologia específica que, no terceiro momento, será chamado, por um viés antropológico e sociológico, de espuma, e que viemos caracterizando até então como “era de situações complexas”.

Não será necessário adentrar em cada um dos meandros das quase 2.500 páginas da trilogia, tendo em vista a quantidade descomunal de exemplos, ilustrações (verbais e visuais) e excursões que a obra carrega, muitas vezes com o intuito de esgotar, de pontos de vista diversos, uma mesma discussão. Também nos interessa mais marcar a dinâmica conceitual que a trilogia imprime sobre o conceito de esfera, culminando nas espumas contemporâneas, onde a questão da ilusão individualista assume acento, e onde podemos nos aproximar do problema da subjetividade.

Apesar de Sloterdijk (cf. 1998, p. 550) expôr as microesferologias dos espaços intercordial (cf. *ibid.* cap. 1), interfacial (cf. *ibid.* cap. 2), hipnótico (cf. *ibid.* cap. 3), acústico (cf. *ibid.* cap. 7) e da relação com o duplo, o gêmeo e o anjo como membranas psíquicas protetoras pós-parto (cf. *ibid.* cap. 6), a proeminência da primeira obra da trilogia recai sobre o espaço interior da mãe (cf. *ibid.* cap. 4), tido como protótipo psicanalítico para toda criação de espaço interior após a duplicação placentária pós-natal (cf. *ibid.* cap. 5). Aqui, Sloterdijk está

²¹² Aqui, é patente que, à articulação heideggeriana entre *tópos* e *lógos*, junta-se, contra os intentos de Heidegger, o *anthrōpos* (sobre o humano como pólo de reunião de um coletivo antropotopológico, cf. 3.3). Portanto, mais do que uma topologia, a esferologia sloterdijkiana tem de ser vista como uma *antropotopologia*.

sob influência de Grunberger, para quem o sujeito do “narcisismo puro”²¹³ constitui-se numa relação dual, intra-uterina, em que conteúdo e recipiente, feto e placenta, encontram-se em simbiose primária, prévia à cisão do cordão umbilical, na “mônada psíquica” que a psicanálise costumeiramente chama de “díada” (cf. SLOTERDIJK, 1998, p. 353-355).²¹⁴

Esferas I é, portanto, primordialmente focado no que Sloterdijk chama, com amparo do antropólogo e psicanalista Thomas Macho e afastado das tendências científico-anatômicas das ciências positivas, de “ginecologia negativa” (SLOTERDIJK, 1998, p. 307, trad. nossa).²¹⁵ A ginecologia negativa, segundo o filósofo, é uma teoria que permite, partindo do ponto de vista do já nascido, adentrar na clausura mística materna, sem, por um lado, perder a âncora da realidade pós-parto ou pender à imersão holista do pré-natal, dissolvido totalmente em uma pré-subjetividade unitária, indiferenciado de seu ambiente (cf. *ibid.* p. 291-295), mas também sem recair, por outro lado, no “preconceito do objeto” (*ibid.* p. 298, trad. nossa) das considerações psicanalíticas canônicas, já pautadas na pressuposição de um sujeito, já de início, separado de objeto (mesmo que seja de um “objeto parcial”), representando, por isso, uma realidade exterior como um indivíduo adulto totalmente formado — isto é, em outra faceta do “esquecimento do mundo ambiente”.

Dessa forma, a ginecologia negativa, através do conceito de “nobjeto” (*Nobjekt*) (SLOTERDIJK, 1998, p. 300, trad. nossa), “simula algo que a psicologia não pode pressupor: a ocorrência de um feto capaz de fazer descrições” (*ibid.* p. 308, trad. nossa) — eis outra forma de “fantasia filosófica”. A noção de *nobjeto*, que Sloterdijk empresta de Macho, designa “pré-objetos [*Prä-Objekte*] psíquicos interiores e não-contrapostos [*Un-Gegenstände*]” (SLOTERDIJK; HEINRICHS, 2016, p. 168, trad. nossa), que se dão, no útero, na forma de “co-dadidades [*Mit-Gegebenheiten*] esfericamente envolventes que, ao modo da presença não confrontativa a um si-mesmo que não se põe diante dele, isto é, a um pré-sujeito, planam como seres originários de proximidade” (*ibid.* p. 270, trad. nossa). Com ele, o esferólogo descre-

²¹³ Para Sloterdijk, “os abstrusos conceitos de narcisismo da psicanálise revelam acima de tudo sua situação faltosa com relação aos conceitos fundamentais e a ilusão a que é levada pelos conceitos de objeto e de *imagem*. Os reais sujeitos do mundo primitivo fetal e perinatal — o sangue, o líquido amniótico, a voz, a redoma sonora e o ar da respiração — são meios de um universo pré-óptico em que nada corresponde aos conceitos de espelhamento e suas cargas libidinais.” (1998, p. 326, trad. nossa)

²¹⁴ Abordamos resumidamente esses capítulos em nossa resenha sobre *Esferas I*, publicada em conjunto com o prof. Dr. José Fernandes Weber pelo periódico *Natureza Humana* (cf. PITTA; WEBER, 2017b, p. 149-158).

²¹⁵ Pessanha (2016) aponta que há, também, a influência marginal de Donald W. Winnicott (1990), psicanalista inglês que desloca-se do paradigma freud-lacaniano (cf. LOPARIC, 1997, p. 41-47) e articula uma psicanálise do cuidado (*concern*), mais próxima do pensamento heideggeriano (cf. SANTOS, 2010), na obra de Sloterdijk, sobretudo no tocante a esse assunto. Essa influência fica explícita em *O estranhamento do mundo*, de 1993 (que não trataremos aqui), mas sua citação fica ausente da trilogia *Esferas* (cf. PESSANHA, 2016, p. 67). Para Pessanha, “olhar para o entre desse dois-em-um [isto é, para a relação do bebê com seu cuidador] foi a virtude principal de Winnicott.” (*ibid.* p. 66).

verá os dois momentos da imersão intrauterina sem os termos objetuais “feto” e “placenta”: o “aqui” e o “ali” (*ibid.* p. 347, trad. nossa), o “também” e o “com” (*ibid.* p. 360, trad. nossa), respectivamente, em um “aí” ou um “onde” determinado. Com isso, Sloterdijk consegue usar de termos que cumprem, no útero, a função de “pré-existenciais” formais e que servem de base, nas relações pós-parto existenciais, para os existenciais do ser-com, co-constitutivo do ser-em esferológico.²¹⁶ Assim, o primeiro abrigo humano constitui-se na configuração, a partir de um ali protetor (um “com” originário), de um aqui protegido, isto é, de um “também” aí, junto ao “com” no espaço interior da mãe. O sangue placentário constitui o primeiro meio a coadunar os dois polos primordiais, fazendo com que, entre a mãe, o feto e a placenta — o “onde”, o “com” e o “também”, respectivamente — aconteçam invasões, imbricações, interpenetrações e uniões. O *espaço interior da mãe*²¹⁷ é como que a mônada da união místico-concreta total, pré-objetiva, no qual todos os polos configuram, como na pericorese da Trindade, uma relação forte de unidade, interdependência e interpenetração, ou seja, uma união de três pessoas em uma.

Mas há fraturas no espaço primordial, e o nascimento, como a dejectão do “com” e do “também” ao mundo, dá o pontapé inicial, como na expulsão do Éden bíblica, à história própria da transferência esferológica, como história de constantes rupturas e recriações do espaço interior. Lançado ao mundo, expulso do espaço imunológico de união da mãe e cindido de seu “com”, o “também” (o feto) sofre a angústia da imensidão do exterior, na ausência de lugar. O acolhimento pós-natal da mãe, contudo, na envoltura do bebê em um espaço sonosférico de cuidado, insere o recém-nascido em uma nova relação íntima (cf. SLOTERDIJK, 1998. p. 421). Em outras palavras, como disse o geógrafo Yi-Fu Tuan, referindo-se à psicologia genética de Jean Piaget: “o primeiro ambiente que a criança descobre é seus pais.” (TUAN, 2013, p. 35) A partir de então, com a envoltura técnica da parte dos pais, isto é, com suas estratégias antropotécnicas de envolvimento e domesticação que aclimatizam o bebê em um ambiente técnico e, posteriormente, com a inclusão de outros atuantes e a complexificação das relações,

²¹⁶ Em *Ser e tempo*, como aludido em 2.1 e 4.1, Heidegger também utiliza os mesmos termos, orientados como existenciais, quando da discussão acerca do ser-com: “aqui” e “ali” (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 119), “também” e “com” (cf. *ibid.* p. 120-121). Os termos surgem em um contexto no qual a coexistência é analisada a partir do primado impróprio do impessoal (*Man*), e aparecem logo após a interrupção da análise do “onde”, ou seja, a partir do §25. Interessante notar que, em *Esferas I*, os mesmos termos também surgem em um capítulo subsequente ao excursão no qual Sloterdijk discorre acerca da incompletude na análise da espacialidade dos §§22-24 de *Ser e tempo* e do súbito deslocamento, no §25, da questão do ser-em para a do ser-com no impessoal (cf. 4.1).

²¹⁷ Nesse sentido, para Sloterdijk, o “espaço interior” rilkeano ao qual aludia Heidegger ao falar da habitação (cf. introdução, 1.2 e o final de 3.3) não é, como era para o pensador do ser, o espaço da exterioridade ontológica no qual o poeta deve virar o desamparo para, nele, constituir morada ontologicamente própria (cf. HEIDEGGER, 1977, p. 315-317), mas o espaço da *enstasis*, “espaço interior da mãe” ou espaço interior da esfera, como exteriorização técnico-simbólica do útero materno (cf. SLOTERDIJK, 2005, p. 307).

inicia-se a habitação do humano em receptáculos autógenos tecnicamente construídos, exteriorizações ao mesmo tempo concretas e simbólicas do útero materno — ou seja, esferas.

A macroesferologia de *Esferas II* serve à expansão desse artefato tecnológico de imunidade para a ideia do “globo”, esfera monádica que reúne, sob auspício de um princípio ordenador e protetor, um povo inteiro — ou poderíamos dizer, uma “casa do ser”? Para Sloterdijk, a história da humanidade é a história da globalização, como criação de grandes estufas imunológicas para proteger seus habitantes (cf. SLOTERDIJK, 1999b, p. 48-49). Os primeiros globos (ou “comunidades primitivas”), como já explicitamos em 3.3, não são mais do que proteções e muros de uma ilha antropotópica contra o exterior (cf. *ibid.* cap. 2). Com a ideia da cosmovisão de Deus, a esfera passa a se confundir com Ele, o grande protetor monoteísta das relações fortes. Ao mesmo tempo, a constituição morfológica do globo passa cada vez mais à ordem da geometria da esfera perfeita, totalmente redonda e exata (cf. *ibid.* p. 117). Habita-se, no período de globalização metafísica, *em Deus*, no *espaço interior de Deus*, como se habitava no espaço interior da mãe (cf. *id.* 1998, p. 552) — pode-se intercambiar ainda, nesse período, “Deus” e “globo”.

Mas habita-se um Deus de emanção que, do centro, irradia-se para fora de forma limitada, ou habita-se um Deus majestoso que, exteriormente, “de cima”, engloba o mundo (SLOTERDIJK, 1999b, p. 472)? Habita-se um Deus finito ou infinito? Habita-se um globo celeste ou terrestre? Como conciliar as duas ideias de Deus — a de um Deus central, irradiador, e a de um Deus externo, além-mundo? Se Deus é externo, onde está Deus? Acaso no infinito (cf. *ibid.* p. 536)? Como manter relações fortes na exterioridade infinita, quando a assimetria imunologicamente decisiva entre dentro e fora perde seu sentido e quando já não há mais centro de irradiação, mas apenas uma exterioridade sem centro e amorfa?²¹⁸ Essas questões entram na discussão da metade do segundo volume de *Esferas* porque é justamente a própria tradição, ao flertar com a ideia de infinitude, que destitui a esfera sagrada de seu posto. A “morte de Deus” nietzscheana é, aqui, a “morte da Esfera” (cf. *ibid.* p. 582), na afirmação nietzscheana de um “novo infinito” (cf. NIETZSCHE, 2012, §374). Ela converge com a expansão rumo ao descobrimento do globo terrestre que se iniciou com as Grandes Navegações do colonialismo mercantilista europeu, aniquilando a possibilidade de um globo celestial e, ao destituir o além-Terra de sentido imunológico, iniciando o período da globalização terrestre que atirou o europeu à exploração no desconhecido dos mares (cf. *id.* 2005, p. 53) e

²¹⁸ Discussão que retoma a problematização do conceito de mundo heideggeriano feita por Sloterdijk (cf. 4.1).

culminou na dissolução do ideal monosférico metafísico. Ao cabo, abriu-se a emergência de outra forma de transferência.

Por isso, além de já não fazer sentido, do ponto de vista de Sloterdijk, uma ontologia monovalente na contemporaneidade, também não vem ao caso manter-se atrelado a uma macroesferologia ou uma esferologia monovalente, a não ser como depósito da tradição do pensamento ocidental.²¹⁹ Por isso, à análise da contemporaneidade se dedica a poliesferologia de *Esferas III*, no qual a figura de forma líquido-gasosa da “espuma” assume o lugar da figura monosférica sólida do globo. De fato, o próprio conceito de bolha leva o germe da noção de espuma, como afirma Sloterdijk na passagem abaixo:

A noção de uma multiplicidade de auto-receptáculos psíquicos [bolhas] conduz por si mesma à expressão *espuma* — em relação a isso, recorreremos, ademais, à alusão topológica de Tarde ao aplainamento das associações humanas com o fim de obter a imagem heterodoxa de uma espuma plana. Espumas são rizomas-espaco-interno [*Binnenraum-Rhizome*], cujo princípio de vizinhança tem de ser encontrado, antes de tudo, em configurações anexas laterais, em condomínios planos ou associações co-isoladas. Multiplicidades-espaco integradas por co-isolamento são grupos de ilhas [...] nas quais florescem ao mesmo tempo culturas semelhantes e autóctones. (SLOTERDIJK, 2004, p. 302, trad. nossa)

Com o fim da metafísica do globo, quando “o *centrum securitatis*”^[220] — era assim que a metafísica nomeava seu deus — tornou-se inacessível” (SLOTERDIJK; HEINRICHS, 2016, p. 182, trad nossa), a descentralização concomitante força, pela necessidade de proteções imunológicas frente ao descomunal tornado explícito, à centralizações não mais globais, mas locais, interiorizadas (cf. SLOTERDIJK, 2004, p. 297). É como se, diante da explosão da grande redoma de vidro, cada um tivesse de constituir seu abrigo atmosférico contra o vácuo do espaço infindo. Assim, de um só golpe, os indivíduos têm de se ver com a arquitetura e o *design* de seus próprios habitáculos, pois a condição antropológica de habitante de uma ilha artificial entre outras, de um insulamento construído, se explicita. Dessa forma, evidenciam-se, por um lado, a própria noção de “meio ambiente” (*Umwelt*) enquanto tal e, por outro, a

²¹⁹ Essa também é a razão para não citarmos muito o segundo volume de *Esferas* — sendo esse o maior volume dentre os que constituem a trilogia. Tanto *Esferas II* quanto grande parte de *Do capital* são livros que fazem a ponte histórica entre o início da civilização (e da globalização metafísica) e o mundo complexo exibido em *Esferas III* sob a figura da “espuma”. Uma “crítica da razão curva” não pode prescindir, por seu caráter híbrido, de uma historiografia da própria “metafísica do redondo” que configurou o pensamento sobre o humano e seu ambiente como uma ontologia monosférica. No entanto, nossos intentos aqui são mais modestos, e para o que pretendemos, o conceito microesferológico e elementar de “bolha” e sua constituição plural contemporânea, “espuma”, que erige a problemática da ilusão individualista e evidencia a questão da subjetividade, já são mais do que suficientes — algumas menções ainda reservadas à obra *Do capital* na seção 4.3, tendo em vista a exposição que ela contempla do que seria a subjetividade moderna sob o prisma da história da globalização terrestre.

²²⁰ “Centro de segurança”, em latim.

condição humana de construtor de um mundo ambiente técnico (cf. *ibid.* p. 192-194). Subjetividade e lugar se mostram como polos em tensão: o sujeito se vê habitando meios de modo imersivo, ao passo que, com a percepção da artificialidade de seus ambientes, também se vê como construtor e *designer* desses mesmos meios.

Para Sloterdijk, essa dissolução do centro em uma miríade de ambientes técnicos implica uma compreensão dos ditos de Heidegger sobre a *Gestell* como sinal de que “[...] ao tecnicamente desvelado e feito público [*Veröffentlichung*] só pode corresponder agora uma fenomenalidade derivada, uma publicidade híbrida [*hybride Öffentlichkeit*] e uma quebrantada vinculação com a percepção.” (SLOTERDIJK, 2004, p. 69-80, trad. nossa) O que é público não é mais percebido como uma partilha entre conterrâneos e compatriotas do globo imunológico, mas se torna ruído exterior, como “um discurso incontrolável de referentes externos, uma produção de sentidos caóticos, uma vertigem crônica e uma ideologia da superfície” (SLOTERDIJK; HEINRICHS, 2016, p. 182, trad. nossa), filtrado pelas membranas de cada bolha da espuma. Dito de outro modo, a crença em um mundo que se descortina diante dos olhos segundo o plano divino se abala, e agora o mundo humano assume sua faceta escondida de ser apenas *um mundo entre outros*, um mundo ambiente particular, medial, circundante, autógeno, técnico e artificial, em meio à miríade de mundos ambientes semelhantes, *simultaneamente conectados e isolados*.

Esse princípio de co-isolamento ou *connected isolation* (“isolamento conectado”) é o ponto central do conceito de “espuma”, e implica em pensar a “sociedade” não como um todo coeso, orgânico e centralizado, mas como um aglomerado caótico, amorfo e descentralizado de células-habitáculos de mais variados tamanhos, cada qual centralizada em si mesmo, isolada de outras por paredes finas, interstícios que, ao mesmo tempo que isolam, também conectam, e que, a despeito de tal conexão, não mantêm ordem estática, mas estão em constante e desordenado dinamismo, implosão e fusão entre si (cf. SLOTERDIJK, 2004, p. 576). O globo cede lugar à feira de exposições — daí, a ideia do “Palácio de Cristal”, como espaço interior cujo ponto de conexão não é mais divino e sólido, mas financeiro, isto é, o próprio fluxo do capital informacional (cf. *id.* 2005). Enquanto cada bolha da espuma é, em si, um todo, e funciona como as “coisas-sociedades” de Tarde, a comunicação entre as células desse todo amorfo ocorre de forma analógica, por imitação e aglutinação, em fluxos de informação mediados pelas membranas celulares de cada célula — suas “paredes” com “janelas” (cf. *id.* 2004, p. 579-581). Como em espumas reais, as células se transmutam, se fundem, se duplicam e implodem, dando espaço a outras e transformando constantemente o panorama esferológico. A espuma mostra-se, portanto, como um todo variável, em eterno fluxo, que explicita a condição

ontológica não-substancial do ente — o devir nietzscheano. Nesse sentido, também para Sloterdijk, Nietzsche acerta no diagnóstico da contemporaneidade, pautado no devir do eterno retorno do mesmo (cf. 1.2).

Diante desse caos poli-esferológico, a tendência neófoba e imunológica da vida tende a buscar guarida e estabilidade ou em macrointeriores, na forma de grandes coletores, como estádios, em que se revive temporariamente o sentimento de pertença a um todo macroesferológico (cf. SLOTERDIJK, 2004, p. 607), ou, e acima de tudo, em *egoesferas*, habitáculos que permitem o sentimento de autonomia individual (cf. *ibid.* p. 582).

É novamente, o pêndulo do teatro e da casa — ou, na forma moderna, do estádio e do estúdio — que se evidencia, como ocorria na antiga Roma (cf. 3.1), mas de modo mais acentuado: a egosfera pode manter o indivíduo “solitário” com suficiente sentimento de autonomia, liberdade e habitação. Isso ocorre “[...] só quando estes [os indivíduos] dispõem dos acessórios mediadores necessários para instalar-se plenamente em relações montadas de auto-complementação” (*ibid.* p. 587, trad. nossa). Esse o individualismo do “auto-emparelhamento”²²¹ (*ibid.* p. 583, trad. nossa), no qual o indivíduo pode se tornar duplo de si, possível apenas a partir de quando o desenvolvimento tecnológico e arquitetônico dos meios — as “egotécnicas” (*ibid.* p. 584, trad. nossa) — permite a possibilidade de substituir a complementação pós-uterina no outro por uma complementação através de técnicas autônomas e aparatos tecnológicos de diferenciação de si mesmo.

Assim, o apartamento de solteiro, ou mais precisamente, o “habitáculo de uma peça” (*Einzimmerwohnung*) — a *kitchenette*, o estúdio —, se torna representação concreta da célula de habitação autônoma da espuma contemporânea e modelo para o antropotopo individual moderno, contendo os mesmos *tópoi* de toda ilha humana (cf. *ibid.* p. 590-603): com o café da manhã, o indivíduo inicia sua estada no quirotopo, no qual a cozinha reproduz o espaço operativo de êxito, mas também é como termotopo que funcionam os suportes midiáticos de conservação e preparo de alimentos, junto a outros objetos de consumo; o rádio, a televisão, o jornal ou o microcomputador exercem suas funções de fonotopo, reinserindo o indivíduo na afinação coletiva, ao mesmo tempo em que também suprem a exigência aletotópica de consumo daquilo que é exigido como verdade na arena pública — e assim por diante.

²²¹ A expressão alemã utilizada por Sloterdijk é *Selbstpaarung*, que se refere ao termo “par”, “dupla” (*Paar*). Decidimos por “auto-emparelhamento” por influência da tradução espanhola (cf. SLOTERDIJK, 2014a, p. 444), “*autoemparejamiento*”, referente à “*pareja*” (“par”, “casal”), e para ressaltar o “emparelhamento” egosférico do indivíduo consigo mesmo, tornado duplo, no qual o verbo “emparelhar” teria o sentido de “pôr lado a lado”, “pôr de par em par” — bem como para suscitar a proximidade com o termo “aparelho”: o indivíduo “se aparelha” de um coletivo tecnológico e, assim, forma com esse coletivo uma egosfera. Esse tema do “autoemparelhamento” reaparecerá na próxima seção, quando expusermos o que Sloterdijk entende por subjetividade.

O autoemparelhamento da egosfera, contudo, apesar de ser fruto de uma explicitação da própria condição de habitante de receptáculos autógenos do humano, carrega, ele mesmo, a trivialização do descomunal. A explicitação da exterioridade, forçando um movimento de interiorização egosférica, faz com que, no isolamento do habitáculo individual, se oculte o caráter transitório e artificial das habitações. Complementados por mimos (*Verwöhnungen*) egotécnicos, o indivíduo assume a pretensão de sujeito autônomo, no qual autorreflexão e autocomplementação surgem como “evidências” de que o indivíduo prescinde, já de início, de qualquer outra coisa além de si mesmo para se constituir, pensar e agir.

O indivíduo como princípio, eis a máxima individualista (cf. SLOTERDIJK, 2004, p. 584-585). Faz parte da ilusão individualista a crença de que os meios de complementação, sustentação e habitação são contingentes diante da dignidade *a priori* do sujeito autônomo individual. O que se oculta é a própria dependência dessa “autonomia” com relação a seu ambiente imunológico — e a dissolução dessa “ilusão” deve passar pela questão de como conceber que o sujeito contemporâneo de apartamento não seja simplesmente autossuficiente, autônomo — “o homem é uma ilha”²²² —, mas sim derivado de uma relação que, no mínimo, não prescinde de seus meios técnicos. Isso exige uma reestruturação no próprio cerne do conceito moderno de subjetividade, a qual se dedicará a próxima e última seção deste capítulo.

4.3. OUTRO SENTIDO PARA A SUBJETIVIDADE

O que, afinal, Sloterdijk pensa por “subjetividade”, e como compreender que subjetividade e lugar sejam noções que se coadunem no conceito de esfera se a própria subjetividade for compreendida, ainda, sob a égide do indivíduo autônomo — e, dessa forma, sob o paradigma do instrumentalismo do meio e da alotécnica? Para compreender a forma como Sloterdijk aborda a questão da subjetividade, frontalmente tratada em apenas um pequeno, embora importante trecho de *Do capital*, é necessário, antes de tudo, remetermo-nos a pré-concepções que o senso comum utiliza ao se abordar o conceito de sujeito, tendo em vista que é em discordância delas que o filósofo passará a pensar a noção de subjetividade. Um bom ponto de apoio sobre o assunto encontramos no filósofo político francês Alain Renaut (2004), que, a despeito de vários pontos de discórdia com Sloterdijk e de sua proximidade, ainda que crítica, com a filosofia moral habermasiana, explicita a diferenciação velada entre duas abordagens modernas da questão, que poderíamos sumarizar em duas teses: da *individualidade* (“ser sujeito é ser indivíduo”) e da *autonomia* (“ser sujeito é ser autônomo”).

²²² Referência à “Meditação XVII” do livro *Devoções sobre ocasiões emergentes*, do poeta inglês John Donne (1999), onde aparece a famosa frase “nenhum homem é uma ilha”.

Vale dizer, antes de prosseguirmos, que não intentamos, com essas duas teses, esgotar o conceito de subjetividade moderno, mas apenas expor tendências frequentes nas abordagens da noção de sujeito. Como apontado já nas seções 1.1 e 1.2, com ênfase nos momentos em que exploramos a exposição de Heidegger sobre a metafísica da subjetividade, o conceito de “sujeito” moderno é fruto de uma transformação do conceito grego de *hypokeímenon* no *subjectum* latino. Naquelas seções, pôde-se observar a forma como a própria noção de “sujeito” como indivíduo autônomo e autorreferente parece, em certa medida, ser ausente nos gregos, sendo que sua transformação decorre de um problema imanente à recepção de Aristóteles pela escolástica cristã. Portanto, ao tratarmos de “sujeito” aqui, temos em vista os pontos de partida mais comuns sobre a questão a partir de uma perspectiva moderna.

Ao nos remetermos às discussões do primeiro capítulo, não intentamos, porém, dizer que Sloterdijk, por causa de sua influência heideggeriana, concorda totalmente com Heidegger em relação à questão da subjetividade, e a pendência no discurso sloterdijkiano do uso positivo dos termos “sujeito” e “subjetividade” atesta isso. Se subjetividade, para o filósofo de Meßkirch, é a verdade do ser da modernidade, pautada na auto-afirmação do indivíduo, o mesmo não parece ocorrer para Sloterdijk, para quem é necessário desmistificar a tese. Nesse ponto, o filósofo da esferologia se assemelha à Renault, que afirma haver, tanto em Heidegger quanto na própria tradição individualista moderna, uma confusão entre os conceitos de “sujeito” e “indivíduo” (cf. RENAUT, 2004, p. 14). Para o teórico francês, há ao menos duas tradições modernas paralelas referentes à “subjetividade”: a do conceito de sujeito²²³ e a do conceito de indivíduo. Uma não necessariamente implica a outra, apesar de muitas vezes elas se tocarem, e a grande ilusão, segundo Renault, em que se cai ao se tratar de subjetividade é a de que “sujeito” seja equivalente a “indivíduo”.

O ponto, contudo, que faz com que a equivalência se torne tão imperceptível enquanto problema remete à própria polissemia da noção de liberdade moderna: enquanto, do ponto de vista do individualismo, a liberdade é assumida como *independência*, do ponto de vista da subjetividade, sobretudo kantiana, a liberdade é pensada como *autonomia* do sujeito (cf. RENAUT, 2004, p. 80). A divergência entre as duas é sutil, mas determinante. Na monadologia clássica, isto é, no individualismo leibniziano, se for aceita a ideia de Renault de que, com Leibniz, iniciou-se o individualismo filosófico que culminaria na cultura individualista moderna (cf. *ibid.* p. 77), o mundo é concebido como um complexo calculado por Deus de mônadas independentes, intocáveis, fechadas em si mesmo, autorrealizadas por suas determina-

²²³ E que sujeito? Renault aponta que, mesmo dentro da tradição da subjetividade, há várias noções diferentes de sujeito, nem todas referentes ao indivíduo: cartesiana, kantiana, fichteana, hegeliana etc.

ções internas, dadas verticalmente — de Deus para as mônadas (cf. LEIBNIZ, 2009). A liberdade refere-se, nesse sentido, à independência de uma mônada com relação a outra, isto é, de um indivíduo com relação a outro. Para Sloterdijk, essa é a ilusão do habitante de apartamento que, enclausurado em seu casulo midiático em meio à espuma neomonadológica, tem-se como indivíduo independente sem se dar conta de que, na verdade, seu encasulamento é, ele mesmo, relação esferológica, e que essa esfera sofre, indiretamente, interferência externa, como nas mônadas atravessadas de fluxo de Tarde (cf. TARDE, 2007). Vale lembrar, aliás, que a bolha, bem como a mônada tardeana, possui “janelas” em suas membranas que afinam as células da espuma umas com as outras, apesar do co-isolamento de suas células.

Por outro lado, a tradição da autonomia, que se configura com a filosofia moral de Kant, pensa a liberdade não a partir do sentido negativo de não interferência do outro, mas de autofundação de suas máximas de ação (cf. RENAUT, 2004, p. 80-82). Para ser sujeito, o indivíduo não pode simplesmente subsistir enquanto ente individual, mas precisa se ter como princípio de ação. Assim, o indivíduo pode não ser totalmente independente, porque limitado pelas instâncias da razão que remetem sua ação a máximas universalmente aceitas, mas, justamente porque segue uma razão que é de sua própria estrutura formal *a priori*, isto é, de sua natureza de ente racional finito, está obedecendo a ninguém além de si mesmo, instaurando-se como princípio e norma diretiva de sua própria prática. Como norma procedente da natureza transcendental do humano, ela mesma contrapõe-se a lógica individualista de independência e não interferência, pois uma ação individual leva em conta, já de início, a coexistência formal dos sujeitos autônomos — a máxima levantada à universalidade transcendental: o imperativo categórico (cf. KANT, 2007). Sendo assim, subjetividade, sobretudo a partir de Kant, de acordo com Renault (cf. 2004, p. 90, 100), já implica intersubjetividade.

O indivíduo *tornado fundamento de si* e superando a mera individualidade: eis, de acordo com Renault, o sujeito moderno, que inicia a tradição da modernidade humanista, paralela à individualista (cf. RENAUT 2004, p. 99). Apesar das várias aproximações, esse é justamente o principal ponto de dissonância entre Sloterdijk e Renault. Se ambos concordam em que deve-se depurar o conceito de sujeito da noção individualista, e se também chegam a um acordo, ainda que frágil, sobre a associação entre subjetividade e intersubjetividade — como quando Sloterdijk afirma que “os indivíduos, os assim chamados indivisíveis [*Unteilbaren*], são sujeitos apenas na medida em que participam de uma subjetividade partilhada e distribuída” (1998, p. 85, trad. nossa) —, é sobre o estatuto mesmo das noções de humanismo e de autonomia que os dois discordam.

Quanto ao humanismo, torna-se claro o que queremos dizer se retomarmos o início do terceiro capítulo (cf. 3.1): o humanismo, enquanto escola de domesticação do humano, está fadado ao fracasso para Sloterdijk, ao passo que Renaut defende sua manutenção em nome de uma subjetividade que deva se assumir humanista, ou seja, orientada para o cultivo da estrutura apriorística dos sujeitos racionais finitos, a fim de escapar ao individualismo (cf. RENAUT, 2004, p. 109). No teórico francês, é em torno da concepção kantiana de natureza humana transcendental, como também para Habermas, uma de suas principais influências, que se baseia a própria defesa do humanismo. Por outro lado, para Sloterdijk, o humano não é nada além de um animal que criou ambientes técnicos, embora com isso tenha se constituído em isolamento paulatino frente ao mundo ambiente natural e, dessa forma, tenha se configurado progressivamente como um ente ontológico, “contra-natural”, avesso ao animal — e, por isso, um ente de “precedência ôntico-ontológica”, como afirma Heidegger, mais próximo dos deuses que dos viventes em geral.

Em uma nota de *Domesticação do ser*, Sloterdijk reafirma sua posição não-kantiana e — poderíamos dizer com certa liberdade — “pós-humanista”:

A estratégia filosófica de Kant consistiu em tornar metafísica [*metaphysizierte*] a linguagem: em sua filosofia transcendental, desenvolveu as possibilidades extremas de uma concepção do mundo que parte do sujeito discursivo. Ser ‘sujeito’ [no sentido kantiano] significa afirmar a primazia do apriorístico (do programa) sobre o aposteriorístico (o texto): o ambiente [*Umwelt*] deve conformar-se às normas (as condições *a priori*) do sistema no qual é conhecido. Nessa linha, se detêm por igual os velhos e os novos idealismos, os teóricos críticos e os pragmáticos da linguagem. Os não-kantianos ou teóricos do *hardware* tomam nota do feito de que também o *a priori* (sistema, cérebro) é um mecanismo surgido (e seguramente modificável) no mundo [...] (SLOTERDIJK, 2001, p. 196-197. trad. nossa).

Diante da quase gritante evidência textual, fica clara a distância que Sloterdijk toma de Kant, Habermas e Renaut. Um conceito de subjetividade que assuma a perspectiva híbrida de um pós-humanismo que busca não recair na ontologia clássica tem de se ver com o problema do *a priori* que sujeita o *a posteriori*, de um *software* que sujeita o *hardware*, de uma alma que sujeita o corpo ou de um sujeito que sujeita o meio. Para isso, é necessário que a questão da subjetividade não mais se restrinja aos grilhões de uma alotecnia instrumentalista, representante de um instrumentalismo do meio como o exposto na introdução.

É em reforço a tal postura que Tomaz Tadeu (2009), por exemplo, em texto introdutório ao *Manifesto ciborgue* (*in ibid.*) de Donna Haraway, após dizer que “a subjetividade humana é, hoje, mais do que nunca, uma construção em ruínas [...]” (*ibid.* p. 9), mas que, também, “o sujeito vaza por todos os lados” (*ibid.* p. 10), afirma:

Quando aquilo que é supostamente animado se vê profunda e radicalmente afetado, é hora de perguntar: qual é mesmo a natureza daquilo que anima o que é animado? É no confronto com clones, ciborgues e outros híbridos tecnonaturais que a “humanidade” de nossa subjetividade se vê colocada em questão. (TADEU, 2009, p. 10)

Mas, se a respeito do humanismo, as divergências entre Sloterdijk e teorias de matriz cartesiana ou kantiana são patentes, é a noção de autonomia, cerne do conceito moderno de subjetividade, que Sloterdijk irá desconstruir para obter um conceito de sujeito pós-humanista. Sobre isso, a citação de Sloterdijk abaixo, encontrada na abertura do capítulo 11 de *Do capital*, intitulado “A invenção da subjetividade: a desinibição primária e seus conselheiros”, pode começar a jogar luz sobre o que seria essa “subjetividade pós-humana” a partir de uma investigação do que estaria subjacente à “autonomia” moderna:

Ser-‘sujeito’ significa tomar uma posição a partir da qual um ator pode passar da teoria à prática. Normalmente, essa passagem acontece quando um ator encontrou o *motivo* que o liberta da hesitação e o *desinibe* para a *ação*. Desde sempre, a coerção imperativa revelou-se como o agente mais poderoso da desinibição — quer ela seja de natureza interior e afetiva, quer seja exterior e social. Mas *como a cultura da atividade que caracteriza a modernidade se constitui contra a heteronomia*, procurará e encontrará o *procedimento que permite colocar o imperativo [das Befehlende] no próprio interior de quem escuta a ele*, de forma que este, quando cede, *parece estar apenas obedecendo à sua voz interior*. Assim, é requerido, elaborado e consumado simultaneamente esse estado de fato chamado de “*subjetividade*”. Ele refere-se então à *codeterminação [Mitbestimmung] do indivíduo* na edificação da instância que o pode comandar. Regra geral, essa organização da desinibição *torna-se invisível* enquanto tal, na medida em que, no momento da passagem ao ato, confere aos atores, em face da obediência, ao invés de paixões irresistíveis e coerções inelutáveis, *boas razões e interesses razoáveis concebidos por si mesmos*. (SLOTERDIJK, 2005, p. 93, trad. e grifos nossos)

Sloterdijk, preocupado em buscar uma definição da subjetividade moderna em face da expansão de horizontes iniciada com as navegações do início da globalização terrestre, emprega, para designar a subjetividade moderna, um termo recorrente já em sua discussão sobre o humanismo em *Regras*: ser sujeito é agir a partir de um motivo *desinibidor*. O sujeito moderno surge justamente na época de expansão e saída de casa do homem europeu, quando ele, então, se defronta com o exterior puro, quando o globo divino exterior e o globo terrestre imanente entram em desalinho (cf. 4.2), onde habitar e explorar (ou: velar e desvelar, inibir-se e desinibir-se) começam a vacilar entre si (cf. SLOTERDIJK, 2005, p. 89-90).

No texto, Sloterdijk traz a figura do jesuíta como primeira tipologia do sujeito em sentido moderno (cf. SLOTERDIJK, 2005, p. 96): alguém que, pela obediência à instituição cató-

lica, exercita-se na submissão total de um motivador para, armado de motivos, agir na exterioridade total do Novo Mundo. Assim, o jesuíta carrega, explicitamente, os elementos basilares daquilo que Sloterdijk considera ser a subjetividade moderna: ao se prostrar obedientemente aos ditos papais, estudar regradamente a religião e exercitar a penitência, apropria-se ativamente da passividade inerente à relação autoritária à qual está inserido e torna seus, interiores, os motivos desinibidores externos, passando da teoria, pela inibição de si a favor de um motivo superior, à própria prática de vida pela desinibição do motivo tornado seu (cf. *ibid.* p. 97-99). Da heteronomia, passa-se à autonomia, como apropriação e interiorização da heteronomia, transmutada em persuasão de si e codeterminação (cf. *ibid.* p. 89).²²⁴

Assim, se, para Renaut (2004), a subjetividade do humanismo moderno se definia pela “auto-reflexão (a transparência diante de si) e a autofundação ou, se preferirmos, a autonomia, o fato de outorgar a si mesmo a lei pela qual pauta seu agir” (*ibid.* p. 99), é porque a outorga de uma lei para si mesmo é precedida pelo fato de que indivíduos se autocomplementam de “teoria”, isto é, de conhecimentos, técnicas, motivos e conselhos — ou, para usar o conceito: antropotécnicas —, tomando-a, por treino e capacitação, como se fosse sua e permitindo se autopersuadir, ou seja, assumir ativamente o lado passivo da relação. A autofundação não é solitária — como a auto-produção da esfera, que acontece em meio a uma relação forte —, e a transparência de si é posterior ao obscurecimento exercitado da própria desinibição, o que implica no obscurecimento da própria relação. Tornar-se sujeito é ser domesticado para desinibir-se pelos motivos certos.²²⁵ Sobre isso, Sloterdijk afirma, contra a teoria crítica (da qual Renaut é debitário), que

²²⁴ Aqui — e mais à frente, quando citarmos *Tua vida* (SLOTERDIJK, 2009) —, pode-se novamente escutar, além da influência foucaultiana tardia, que ficará logo mais patente, ecos de escritos de Nietzsche sobre educação e formação (*Bildung*), e, portanto, sobre liberdade. Em certo sentido, essa orientação para a heteronomia e para o que logo abaixo ficará conceituado como “tensão vertical” se deve ao peso que a obra nietzscheana, sobretudo *Genealogia da moral* (NIETZSCHE, 2009), tem sobre Sloterdijk, principalmente no primeiro capítulo do livro citado (cf. SLOTERDIJK, 2009 p. 176-207). Não adentraremos, contudo, nas considerações nietzscheanas sobre o assunto, por escapar aos limites de nosso intento. Sobre a noção de *Bildung* em Nietzsche e suas implicações filosóficas e formativas, cf. WEBER, 2011.

²²⁵ Quem ler *Mil, Novecentos e Oitenta e Quatro*, de George Orwell (1949), notará semelhanças entre a autopersuasão do sujeito sloterdijkiano (cf. SLOTERDIJK, 2005, p. 89) e o conceito orwelliano de *doublethink* (traduzido normalmente por “duplipensar” nas edições brasileiras), no qual um exercício imposto, transformado em exercício autônomo, de persuasão à obediência e de simultâneo esquecimento do próprio exercício são basilares para a manutenção do totalitarismo distópico descrito por Orwell (cf. 1949, p. 220). Também vale salientar que esse duplipensar não assume meramente o sentido de “um *raptus* irracional ou de uma exteriorização de tensões pulsionais não resolvidas” (SLOTERDIJK, 2005, p. 93, trad. nossa), pois a “a ponte para a ação que constrói ou manda construir é feita também de interesses — entre eles, é perfeitamente possível encontrar interesses racionais.” (*ibid.* p. 94, trad. nossa) Também o *doublethinking* é fruto de um esforço racional de esquecer as máximas totalitárias do *Big Brother*.

A subjetivação é inseparável da capacitação e do *training* [treinamento] que a acompanha. Ao salientar esse ponto, rejeitamos o mal-entendido propagado pela teoria crítica que consiste em interpretar a subjetividade moderna como uma agência de autocontrole — psicanaliticamente falando: a neurose obsessiva. O sentido real do devir-sujeito [*Subjektwerdung*] só se deixa apreender a partir do armamento e da autodesinibição dos atores — de certa forma, portanto: através de sua histerização. Um ator moderno não vêm a se formar enquanto não se apoiar em um exercício [*Übung*] específico de autoconsulta e de autopersuasão. (SLOTERDIJK, 2005, p. 94-95, trad. nossa)

Com esses apontamentos, se não “anti-humanistas”, ao menos avessos ao humanismo crítico, Sloterdijk antecipa a tese central de *Tua vida* (2009), obra lançada onze anos após o primeiro volume da trilogia *Esferas*, de que a constituição antropotécnica de uma subjetividade é uma questão de exercício (*Übung*).²²⁶ Exercício, a princípio, é uma noção que evoca a figura do atleta, que treina a fim de aperfeiçoar sua performance no seu esporte. As práticas do atleta são repetições metódicas que visam o auto-aperfeiçoamento do corpo e se orientam de acordo com um ideal de perfeição técnica (cf. *ibid.* p. 382). O treinador é justamente aquele que, além de servir de modelo, também soma à motivação do atleta sua exigência. Ele é a figura, na prática desportiva, que evoca o conceito sloterdijkiano de *tensão vertical*, aplicável a qualquer tipo de antropotécnica (cf. *ibid.* p. 27): um vetor que, por ser modelo de conduta do exercício, serve de autoridade que soma sua força hierárquica, vertical, aos esforços do atleta. No caso do atleta, seu treinador; no caso do jesuíta, o Papa, as autoridades do clero e, no limite, o próprio Cristo. A tensão vertical é vetor das relações fortes, e nesse sentido, entre atleta e treinador, jesuíta e clero, o que se desenvolve é uma relação forte: é a assimetria²²⁷ constitui-

²²⁶ São ecos foucaultianos que se fazem ouvir na inflexão dada por Sloterdijk em sua obra de 2009 (cf. SLOTERDIJK, 2009, p. 241) — sobretudo, do Foucault tardio, responsável pelo curso de 1981-1982, *A hermenêutica do sujeito* (2010), como salienta o próprio Sloterdijk (cf. 2009, p. 476, nota 129). Foucault explora uma perspectiva acerca da subjetividade a partir de sua característica prática e tecnológica: a subjetividade é um dispositivo de prática de si, e uma “hermenêutica do sujeito” se firma no resgate das relações que o sujeito estabelece com a verdade de seu ser ao longo da história, concretizada em práticas de si que passam por experimentos e exercícios. Subjetividade, então, não é simples individualidade, e não se reduz à autonomia do sujeito moderno, junto de sua autorreflexão — que Foucault vai identificar como momento da inflexão “cartesiana” que a própria prática de si sofre, no qual a relação sujeito-verdade passa, *grosso modo*, do cuidado de si, em que o acesso a verdade do sujeito é dependente de uma conversão exercitada que permita ao indivíduo se converter em sujeito, ao próprio conhecimento de si, no qual o acesso à verdade torna-se um *a priori* do sujeito do conhecimento, que passa a independe de uma prática ética de conversão, mas que reduz a espiritualidade que caracteriza a própria subjetividade ao conhecimento formal de si próprio. Subjetividade é, muito mais, um processo técnico de subjetivação, e são necessários instruções e exercícios para que um indivíduo possa chegar a ser sujeito. Portanto, apesar das tensões e diferenças de intenção que aparecem entre o curso de Foucault e os textos de Sloterdijk, é visível e digna de nota a influência foucaultiana que as considerações de Sloterdijk sobre a antropotécnica carrega, para além de suas veias heideggerianas, nietzscheanas, deleuzeanas, latourianas ou ciberneticas.

²²⁷ Aqui, um ponto de discordância entre Sloterdijk e Malpas (cf. 2.2), ou entre Sloterdijk e Latour (cf. 3.2)? Incoerência constitutiva em Sloterdijk? Em resposta às duas questões: não necessariamente, se pensarmos que a *simetria* é essencial em alguns âmbitos, enquanto que a *assimetria* é, ela mesma, constitutiva, em outros. Para Sloterdijk, por exemplo, o fracasso do sub-reptício projeto de uma analítica da espacialidade em *Ser e tempo* também se dá, por um lado, pela assimetria entre espaço e tempo, ôntico e ontológico, e nesse

va da relação que permite a pericorese, ou seja, o insuflamento de um polo no outro, fundamento de toda relação de proximidade microesferológica.²²⁸

Em jogo nessa relação de tensões verticais constituidora e aperfeiçoadora do humano, desdobra-se o *imperativo metanoético*²²⁹ por excelência do exercício, o qual dá título ao livro de Sloterdijk: “tu tens de mudar *tua* vida” (SLOTERDIJK, 2009, p. 47, trad. nossa) — último verso do poema *Torso arcaico de Apolo*, de Rilke. No acento que o autor mesmo põe sobre o “tua” (*dein*) e o “tu” (*du*), do verso rilkeano, transparece uma polissemia: mudar a *tua* vida, sim, mas mudá-la pelo *teu* poder próprio de autodeterminação ou muda-la pela *mediação de outrem*? O exercício metanoético trata-se, então, de um “operar-se” (*Sich-Operieren*) ou de um “deixar-se-operar” (*Sich-Operieren-lassen*) (*ibid.* p. 589-590)?

Na verdade, trata-se de ambas as coisas, tendo em vista que ambos têm, pelo imperativo, a própria decisão do “tu” de operar a si próprio ou de entregar-se à operação de outro, ou, em outras palavras, de assumir o lado ativo ou de ativamente tornar-se passivo. Mas, enquanto em um deles, a operação assume a faceta da autonomia subjetiva — na verdade, de uma hete-

sentido, defende uma onto-anthropologia próxima à de Latour — isto é, simétrica. Mas a simetria entre os polos do dualismo, no sentido metodológico-investigativo, não necessariamente descarta que, dada a constituição do humano, haja uma assimetria, construída gradualmente, entre interior e exterior, e também não implica em que, dentro do próprio interior, não se possam constituir assimetrias. Não são assimetrias qualitativas, mas quantitativas; não abissais, mas graduais. E o papel da assimetria é importante para, também, diferenciar interior, pautado em relações fortes, verticais, de proximidade e de organização informativa, e exterior, caracterizado por relações horizontais, homogeneidade, falta de centro e desordem entrópica. Sobre a assimetria como constitutiva até mesmo da própria constituição política democrática, cf. SLOTERDIJK, 2005, cap. 41, *Elogio da assimetria*, onde ele afirma que “o princípio de extensão assimétrica não caracteriza apenas os fenômenos microsociológicos, o desenvolvimento da linguagem e as competências da grande cultura. Penetra também no domínio central da esfera política — começando pelo direito de cidadania que cinde a multidão dos animais bípedes sem plumas em dois agregados assimétricos, os membros e os não membros da nação.” (*ibid.* p. 410, trad. nossa)

²²⁸ Dizer isso não implica que uma relação esferológica tenha que ser necessariamente estática. Por exemplo, um casal de amantes se insufla mutuamente, seja em sentido fisiológico, psicológico, simbólico etc.; mas, o que aparentemente é simétrico, constitui-se, na verdade, em uma dinâmica assimétrica de doação e recepção, atividade e passividade, que se rearticula constantemente. Nesse sentido, a relação forte microesferológica lembra muito das relações moleculares de poder descritas por Foucault em *Microfísica do poder* (2016), quando ele ainda não concentrava suas reflexões na questão do cuidado de si e da relação entre sujeito e verdade, mas mantinha seu foco investigativo nas estruturas e relações de poder.

²²⁹ Relativo a “metanoia”, termo que significa “mudança de pensamento”, “mudança de caráter”, ou seja, “mudança de forma de vida”. Foucault (cf. 2010, p. 190), em diálogo com Pierre Hadot, já explorara a metanoia em *Hermenêutica do sujeito*, obra na qual o conceito refletia apenas um dos sentidos, notadamente cristão, da conversão a si do sujeito. Para Sloterdijk, por outro lado, a metanoia, figurando “um caráter apostólico-fanático, não ético-‘revolucionário’” (SLOTERDIJK, 2009, p. 475-476, trad. nossa), está no centro das tensões verticais — e é interessante como essas inflexões demonstram que, para Sloterdijk, a monástica cristã, que culmina na subjetividade jesuítica, parece representar um ponto mais exemplar na constituição da subjetividade ocidental. A metanoia é a experiência que Sloterdijk descreve, por exemplo, no apóstolo Paulo: “a experiência de Paulo não é nenhuma conversão, com a qual teria mudado fundamentalmente seus hábitos pessoais. Nem foi um instante de realização, mas sim foi o encontro com uma voz divina que não tem receio de se manifestar no mundo. Tomada em todo seu significado, o que se sucedeu a Paulo não foi mais do que a ‘reprogramação’ de um fanático, no sentido preciso da palavra.” (*ibid.* p. 475, trad. nossa) Pensada no contexto da discussão, a metanoia é a “reprogramação” do agente diante da tensão vertical que se lhe impõe dentro da relação com o “mestre”.

ronomia interiorizada —, no outro, evidencia-se um estado de coisas no qual a noção de autonomia não mais dá conta de explicar o próprio impulso metanoético do humano. Chame isso de “complexificação”, “explicitação”, “trivialização do monstruoso”: no contexto específico de *Tua vida*, Sloterdijk vai chamá-lo de “horizontalização”, noção que pretende dar conta de explicar, frente à hibridização do real, a própria transformação da antropotécnica, que o autor já aludia em *Domesticação do ser*, na emergência de técnicas incisivas que mudam própria a noção de humano ao explicitarem seu caráter operativo, maquinal.

A relação contemporânea de médico-paciente, como outra face diante das relações já levantadas de atleta e treinador ou de jesuíta e clero, abre campo para a compreensão do segundo lado da polissemia metanoética. De forma diversa à do atleta, o paciente, que também pretende o aperfeiçoamento de sua condição, é aquele que, passivamente, *deixa-se-operar* pelo médico,²³⁰ mais capacitado e portador da técnica, e nem por isso deixa ele de, nesse sentido, experimentar ativamente consigo mesmo (cf. SLOTERDIJK, 2009, p. 597).

Para Sloterdijk, essa seria, além da do atleta, uma segunda versão para a serenidade (*Gelassenheit*) heideggeriana: a o “deixar-se medicinal” ou a “serenidade medicinal” (*medizinische Gelassenheit*), no qual o paciente confere o trato da *cura* (*Sorge*), nos dois sentidos do termo,²³¹ a outro mais capacitado para cuidar (cf. *ibid.* p. 595). Como conceber um cuidado que se expropria ativamente do *Dasein*, se não partindo já da condição híbrida da relação esferológica? Como pensar a ação, mesmo a de escolher ativamente a passividade, se não já implicada com uma heteronomia íntima?

Sloterdijk designa o espaço desse tipo de exercitação no interior do qual, de modo diverso ao do atleta, o auto-aperfeiçoamento passa pela tutela de outrem, como “espaço auto-operativo curvado” (SLOTERDIJK, 2009, p. 582, trad. nossa), operação de si que orienta-se inversamente a partir da mediação, ou seja, a partir da técnica. Aqui, se fazem ouvir ecos de Latour e dos teóricos da cibernética, onde o agenciamento técnico passa por meios tanto pessoais quanto extrapessoais, tanto humanos quanto não-humanos, tanto sociais quanto naturais (cf. LATOUR, 2013, p. 104). Esse é o processo, na visão tanto de Sloterdijk quanto de Latour,

²³⁰ Não só pelo médico, como também pela anestesia, pelo bisturi, pela pinça, pela sala de operação etc. — basta lembrar da coletividade inerente à técnica levantada por Latour (cf. 2001), na qual o artefato técnico, se aberta sua “caixa-preta”, mostra-se constituído de uma complexa e híbrida rede de atuantes (cf. 3.2).

²³¹ A palavra latina *cura*, utilizada por Sloterdijk, é também aquela à qual o filósofo de *Ser e tempo* faz referência ao falar de “cuidado [*Sorge*]” (HEIDEGGER, 2012, p. 183). Embora na raiz etimológica das nossas palavras “cura” e “curativo”, a *cura* como “cuidado” da analítica existencial é, antes, relativo ao constante projeto existencial do humano, prévio ao próprio âmbito ôntico medicinal – e, por isso, a razão de preferirmos normalmente o uso do termo “cuidado”. Sloterdijk, contudo, para quem já não importa a assimetria ôntico-ontológico, joga com os dois sentidos, que, na sua argumentação, estão imbricados (cf. SLOTERDIJK, 2009, p. 595).

pelo qual passa a modernidade no período de crise do humanismo desesperançado: o processo de *horizontalização*, da ascensão de um “progresso paulatino”, de “redes”, “sistemas”, “espumas” de complexificação, de cotidianização e normalização do hibridismo, do monstruoso e do descomunal (cf. SLOTERDIJK, 2009, p. 584-587).

O “paradoxo da alta cultura” (SLOTERDIJK, 2009, p. 428, trad. nossa), isto é, a crescente tensão em *tornar provável o improvável* ou tornar explícito o implícito, torna-se mais explícito na era do descomunal. Probabilidade, aqui, como já aludimos, é uma noção de cunho cibernético: implica redundância, desinformação, entropia (cf. 3.2). Tornar provável o improvável, nesse sentido, é diminuir, por via da repetição de modelos quase impossíveis erigidos na história, pautados em profundas tensões verticais, o nível de neguentropia e estabilizar a improbabilidade. Diga-se “escola”, “humanismo” ou “linguagem”; melhor ainda, “*cultura*” e “*cura*”, palavras latinas para designar o cultivo e o adestramento para transmissão geracional de conteúdos cognitivos e morais importantes para a vida regional (cf. SLOTERDIJK, 2009, p. 424-425). Em outras palavras, o que está em jogo no processo de horizontalização é a diminuição das verticalidades constituidoras do humano em nome da expansão do horizonte cultural e da imunidade do próprio humano — algo próximo, exceto pela pressuposição de uma “natureza humana”, ao movimento da linguagem que von Humboldt abordara, no qual a tendência ao prosaico, redundante e planejado, isto é, ao *êrgon*, acaba se sobrepondo à criação poética, expressiva, criativa e singular da linguagem, *enérgeia* (cf. 1.2).

O paradoxo da alta cultura gera tensão, de acordo com Sloterdijk, porque a transferência na qual se reivindica a horizontalização da improbabilidade vertical impede os modelos de conduta próprios do exercício metanoético, dirime a neguentropia própria da forma de vida humana e impõe ao indivíduo a pressão de ter de interiorizar as tensões verticais constitutivas do humano, salvaguardando a possibilidade de “liberdade” (como negação da entropia) em estratos mais profundos, como a “alma”, espelho que visa o ideal metafísico da perfeição (SLOTERDIJK, 2009, p. 428-429). A interiorização surge como reação à normalização e cotidianização do extraordinário, permitindo um espaço para a liberdade enquanto “disponibilidade para o improvável” (cf. *id.* 2016c, p. 54, trad. nossa).²³² Um espaço de redundância, de

²³² O outro lado da moeda, Sloterdijk explora na noção de “desassossego [*Ungelassenheit*]” (SLOTERDIJK, 2009, p. 603, trad. nossa), usando como exemplo o caso do aceleracionismo soviético, fruto de uma reação de exaltação extremada e vertical ao processo de horizontalização, passividade e progresso paulatino do Iluminismo ocidental. O autor cita o contexto da Revolução Russa e o início do comunismo soviético, anterior a 1945, no qual a figura da “revolução” surge como uma faceta politizada e engajada da própria reação (cf. *ibid.* p. 613). A “revolução”, como resposta à mediação, ao paulatino e ao normal que assomam o processo de horizontalização das altas culturas humanistas, é visada como uma transformação imediata, repentina e que permite a distribuição total do impossível, em uma espécie de negação radical da entropia — e, com isso, negação radical daquilo que se costuma definir como “natureza” (cf. *ibid.* p. 615). A tentativa soviética, que

entropia, para garantir o improvável, a vida, soa paradoxal porque traduz aquilo que Flusser chamara de “dialética entre habitação [*Wohnung*] e inabitual [*Ungewöhnliche*], entre redundância e ruído” (2007, p. 310), uma dialética sem resolução que está no centro da própria noção de casa — seja transportada para a noção de pátria ou terra natal [*Heimat*], seja para a noção de lar [*Heim*] ou para a de qualquer relação esferológica.²³³

É nesse contexto que o sujeito contemporâneo, altamente individualizado, surge: à interiorização ascética do monástico em sua cela, corresponde a interiorização egoicamente secular do solteiro, que se entende autônomo em seu apartamento quando na verdade é fruto de tensões verticais, se entende independente quando na verdade está ironicamente conectado à seus vizinhos pelas paredes de seu isolamento, e que opera a si mesmo constantemente por seus meios quando pensa ser senhor deles. Nesse sentido, não é apenas a operação médica a que conta: elenca-se, ativamente, a responsabilidade pela alimentação, pelo conhecimento, pela manutenção, pelo entretenimento etc. a outros mais capacitados, que possuem as técnicas para isso, e desses, a outros, gerando uma rede de fluxos individuais interdependentes.

Resumindo e articulando de forma breve tudo isso, pode-se dizer que, se considerarmos a operação presente no exercício antropotécnico como co-constituição, por auto-operação ativa ou passiva, do sujeito humano, a subjetividade constitui-se na desinibição de um ator, de

exemplifica o desassossego anímico, busca negar os limites do humano com o “natural” até mesmo, e em última instância, com relação a sua finitude constitutiva: o novo humano não poderá ser dominado nem mesmo pela natureza — este é o imperativo metanoético em sua hipérbole (cf. *ibid.* p. 425-426). Com isso, mostra-se uma sucessão extremada, de contornos fortemente biopolíticos, só vistos posteriormente no Terceiro Reich nazista: aniquilação massiva do indesejado e do profano, do horizontal, do provável e do cotidiano (cf. *ibid.* p. 618). Os soviéticos, para Sloterdijk, visavam nada menos do que uma comunidade de exercitantes incondicionados, plena de atletas sobre-humanos imortais, envolvidos em motivações verticais planejadas (cf. *ibid.* p. 628). Com isso, contudo, se atinge um novo índice de horizontalização e de normalização por via de um novo paradoxo, onde mais uma vez o improvável se torna provável, a ponto de ser comunitariamente partilhado. Por outro lado, as esquerdas contemporâneas, “esquerdas terrestres” (*id.* 2005, p. 413, trad. nossa), ao reivindicarem “uma metavida cuja relação com o mundo fosse indiferente à imunidade, preferencial para com o estrangeiro, inclusiva, não seletiva, simétrica, desprovida de barreiras alfandegárias, bem como discricionariamente compressível e reversível” (*ibid.* trad. nossa), ignoram, para Sloterdijk, a própria problemática da horizontalização, ao mesmo tempo em que a aprofundam pelo “amor à simetria” (*ibid.* trad. nossa) e pela adesão a universalismos irrestritos, que não levam em conta o caráter imunológico e assimétrico da constituição de vida humana. Para onde ir, se ambos engendram horizontalismos — da mediocridade ou da excepcionalidade — de tal forma que são simetricamente problemáticos? Para Sloterdijk, a tarefa para uma nova esquerda, uma “esquerda celeste” (*ibid.* trad. nossa), seria a de se ver com o equilíbrio instável entre horizontalização e verticalização, entre tendências simétricas e assimétricas, conservadoras e progressistas (cf. *ibid.* p. 413-415).

²³³ “Estou metido em redundância, no habitual, para poder trazer para dentro o inabitual e poder fazer o inabitual. Estou metido em redundância para poder receber ruídos como informações e produzir informações. Minha habitação, essa rede de hábitos, serve para ser agarrada por aventureiros, e serve também como um trampolim para a aventura. Essa dialética entre habitação e inabitual [...] é, conforme, a análise hegeliana, a dinâmica da consciência infeliz, que é pura e simplesmente consciência. A consciência é portanto aquela oscilação entre habitação e inabitual, entre privado e público, da qual Hegel diz que eu me perco a mim mesmo quando encontro o mundo e perco o mundo quando me encontro a mim mesmo. Sem habitação eu estaria inconsciente, e isso significa que sem habitação, propriamente, eu não seria. Morar é o modo como eu me encontro, em primeiro lugar, no mundo e isso é elementar.” (FLUSSER, 2007, p. 310)

teoria à prática, de motivo a ato, produzida pela tensão vertical que constitui-se do/constitui o próprio lugar de interação com o outro. Se a constituição do humano, enquanto autoprodução, é a configuração coletiva de um espaço de proximidade — de uma esfera —, a subjetividade, enquanto constituição assimétrica dentro de uma relação forte, está no próprio centro do conceito de esfera. Em outras palavras, constituir uma esfera é conformar (e co-formar) uma subjetividade. Daí, Sloterdijk se referir à esfera como “cossujetividade” ou “subjetividade partilhada e distribuída”. “Cada sujeito, no espaço cossubjetivo real”, segundo o autor,

[...] é um sujeito que contém [*enthaltendes*], na medida em que incorpora e recolhe outro subjetivo [*Subjektives*], e um que é contido [*enthaltenes*], na medida em que é envolvido e consumido pela atenção [*Umsichten*] e pelos dispositivos [*Einrichtungen*] de outros. O campo de proximidade humano, portanto, não é apenas um simples sistema de vasos comunicantes: se seu fluido sobe por meus tubos e, inversamente, se o meu sobe pelos seus, isso dá apenas a primeira indicação do que deixa aos homens agir uns nos outros, por suas disposições e seus transbordamentos, em sua área de proximidade. Enquanto sistema de vasos comunicantes híbridos, o espaço interior humano constitui-se de paradoxais ou autógenos corpos ociosos, simultaneamente estanques e permeáveis, que fazem papel ora de contentor [*Behälter*], ora de conteúdo [*Inhalt*], e que possuem, ao mesmo tempo, propriedades de paredes interiores e exteriores. (SLOTERDIJK, 1998, p. 87-88, trad. nossa)

Assim, a ilusão individualista do habitante de apartamento autônomo, autorrefletido e autossuficiente é obscurecida pelo fato de que, a despeito de sua individualidade, sua constituição passa pelos meios que o trespassam, e só a partir deles é que se pode falar de uma “individualidade”, um “espírito”, uma “alma” e uma “interioridade” individual — como é também só possível atribuir essas categorias a um ser humano após ele ter passado pela sua díade fetal. Sua subjetividade é parte de uma subjetividade coletiva, no sentido latouriano do termo, e que depende de invasões, imbricações, interações, interpenetrações, e sofre constante pressão vertical, informativa. O sujeito não é absoluto; surge do objeto e, alternadamente, faz as vezes de objeto, se por “objeto” pensarmos na outra parte, parte provisoriamente passiva da relação e que, também, faz as vezes de sujeito. A subjetividade, nesse sentido, descarta a dualidade de sujeito e objeto absoluta: o que se têm são vasos surreais, fluidos, que se cruzam, se invertem e se influenciam mutuamente. A solidão do indivíduo não é senão uma “solidão povoada” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 467, trad. nossa) que se arma desde o início de técnicas e complementos para suprir o papel de acompanhante e, como que repetindo o movimento de abandono do objeto originário, que esquece a condição de seu meio, seus *media*, de cossujetividades que constituem o mesmo âmbito, e do âmbito ele mesmo. Nesse sentido, todo sujeito individual não é nada mais do que “[...] o resto inquieto de um par cuja metade

subtraída não cessa de solicitar aquela que permaneceu.” (SLOTERDIJK, 1998, p. 85, trad. nossa) — um Orfeu cantando à fugidia Eurídice, que, em seus sonhos, *insiste*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Eu não sou eu nem o outro,
sou qualquer coisa de intermédio:
pilar da ponte de tédio
que vai de mim para o Outro.*
Mário de Sá-Carneiro

Talvez não restem dúvidas, após o estudo previamente exposto, de que a problemática relação de desnível entre lugar e subjetividade encontra equilíbrio com a filosofia hibridamente esferológica de Sloterdijk. Revisemos o percurso de nossa dissertação, a fim de tornar clara a tese. Iniciamos abordando o problema a partir da discussão que Heidegger estabeleceu com a obra de von Humboldt a respeito da relação entre subjetividade e linguagem. Já nessa discussão, o problema do desnível se mostra como um divisor de águas: enquanto von Humboldt defende, no limite e na maré de Kant, a autoridade do sujeito autônomo e senhor de suas faculdades sobre a linguagem, construindo-a poética e expressivamente, Heidegger desloca a própria noção da linguagem e, desconstruindo o pensamento moderno, realiza o giro da subjetividade ao papel de um momento específico da trajetória destinal da própria linguagem, momento em que a subjetividade se faz incôscia de sua dependência e derivação com relação à casa do ser, enquanto advoga para si o trono de senhora da linguagem. Quem, no entanto, constrói ou produz a linguagem é a linguagem ela mesma, em seu monólogo. O lugar, o *medium*, sofre já um deslocamento crucial: de instrumento alotécnico a meio universal. Contudo, ainda Heidegger não é, ao menos no sentido usual do termo, um determinista propriamente dito. É nesse sentido que sua influência é crucial na construção filosófica de Sloterdijk, que apreende de sua noção fenomenológico-topológica central — ser-no-mundo — a chave para possibilitar a equiparação de subjetividade e lugar. Já a noção de ser-no-mundo e o habitar no *tópos* do ser, a despeito de suas pendências à solidão existencial, ao infinitismo de mundo e à assimetria ôntico-ontológico, prenuncia uma subjetividade que não mais se apossa do lugar como de um objeto ao mesmo tempo em que mantém-se em relação mutuamente constitutiva com ele. Por isso, a investigação de noções como ser-no-mundo, *Dasein* e de habitar poético precisou ser abordada, dando ensejo às adaptações sloterdijkianas.

Ao cabo e no limite, pode-se dizer que a questão da inequação lugar-subjetividade perde inclusive seu sentido. Com as articulações que, influenciado por uma gama de referências teóricas, Sloterdijk faz nas noções polares do problema, o desnível entre elas cessa de se impor, abrindo espaço para que a subjetividade, agora desvinculada dos paradigmas da autonomia e da individualidade, possa fluir, como espaço temporalizado, da relação que ela mesma instaura. Pensando a questão do meio, do *medium*, de uma perspectiva simétrica e ciberné-

tica, na qual subjetividade, localidade e técnica se identificam, Sloterdijk dirime, com o conceito de esfera, a dualidade sujeito-objeto à própria lógica não geométrica e surreal de atores-vasos subjetivos-objetivos, ao mesmo tempo continentes e conteúdos, que interagem entre si, se influenciam mutuamente e ressoam uns sobre os outros, constituindo uma subjetividade híbrida, como relação forte de proximidade, estendida por um *tópos* esférico que, nem por isso, marginaliza a atuação de seus polos constituintes.

Trata-se, ora, de pericorese: a própria *relação* se instaura como lugar *e* subjetividade. Por isso, a referência ao apelo rilkeano a Orfeu, tanto na epígrafe dessa dissertação quanto em meio à primeira obra da trilogia *Esferas*:²³⁴ aniquila-te, poeta, na Eurídice perdida, deixada no Hades pelo teu incerto olhar de recuo, e, do fim da velha relação, alça-te, poeta, de volta ao mundo, à miríade de relações possíveis, de *tópoi*, de esferas em potencial; constitua-te sujeito, Orfeu, e constitua-te sujeito em meio a novas subjetividades.

Como a resolução dessa problemática se articula, porém, ao problema da habitação no descomunal, apontado já nos capítulos precedentes? A investigação aprofundada acerca da segunda questão foge a nossa alçada, mas se mostra como horizonte da empreitada sloterdijkiana. Poderíamos dizer que ela é a questão propriamente dita de Sloterdijk, a questão a que se dedica a esferologia como um todo e, tangencialmente, outras obras sloterdijkianas do mesmo período, enquanto que a primeira questão é nossa, posta à filosofia sloterdijkiana como um problema que ela mostrou dar conta de resolver. Pensar a habitação no descomunal — tal feito parece exigir, no entanto, que, primeiro, se repense o próprio problema da habitação, isto é, o problema da relação entre a subjetividade que habita e o lugar habitado. Portanto, a questão sloterdijkiana do habitar no descomunal passa, invariavelmente, pela transmutação da própria relação entre lugar e subjetividade. É possível dizer mais: ela *exige*, no contexto da contemporaneidade, outra acepção de habitáculo — a superação do mero *cogito* rumo ao *habito*.

Se o desnível continua, e a subjetividade é invadida e esmagada totalmente pelo meio que a envolve, ou retorna-se ou a uma monosferologia totalitária e determinista que, não mais somente na prática, como em teoria, não mais se sustenta se seguirmos os apontamentos de

²³⁴ Referência ao 13º soneto da segunda parte de *Sonetos a Orfeu*, de Rilke. Os mesmos dois versos da epígrafe também aparecem citados em *Esferas I* (SLOTERDIJK, 1998, p. 395), e a tradução feita na epígrafe é de responsabilidade nossa. Segue o poema completo, na versão de José Paulo Paes: “Deixa todo adeus para trás, como se avançado / estivesses, inverno já no fim. Há contudo / um inverno quase eterno que teu hibernado / coração, sobrepujando-o, sobrevive a tudo. / *Sê morto sempre em Eurídice — alça-te, mais hinos / e mais louvores cantando, à pura relação.* / Aqui, entre os efêmeros, no reino do declínio, / sê um cristal vibrante que se rompe à vibração. / *Sê —* mas da condição do não ser bem a par, / dessa base infinda do teu íntimo vibrar, / para nessa única vez por inteiro cumpri-la. / Às reservas em uso, bem como às inaudíveis / da Natureza plena, a tais somas indizíveis / soma-te com júbilo e ao número aniquila.” (RILKE, 2012, p. 187, grifo nosso)

Esferas II, ou recai-se na temida irrupção irrestrita da exterioridade: em um contexto no qual não há formas de habitar um interior e constituir mecanismos imunológicos — uma subjetividade — que ordene-se imanentemente, reina a entropia, a desordem e a horizontalização. De acordo com Sloterdijk, a vida humana, neguentrópica como a vida em geral, constituída de tensões verticais, improbabilidades coletivas e relações fortes, necessita, ao mesmo tempo, de retroalimentações conservadoras, inibidoras, encurvadoras e horizontalizadoras, e isso constitui a integridade tensional da esfera, isto é, o eterno conflito entre informação e entropia que permeia a habitação humana. Esse é o drama cibernético que mencionamos ao longo do quarto capítulo: contra trivialização do descomunal, a invasão da exterioridade, o humano depende de insulamentos imunológicos para, paradoxalmente, proteger sua constituição informativa. O humano necessita, para viver, de (co)formar(-se em) subjetividades e tornar-se sujeito.

Por outro lado, a subjetividade individualizada, que controla e subjuga o meio como um objeto que tem em suas mãos, um globo de vidro sobre o qual tem total controle, é uma ilusão: a vida humana é dependente de acompanhamentos e relações, e mesmo a vida do indivíduo autônomo e autossuficiente de apartamento do século XXI não é senão uma vida-em-meio-à-vida, uma cossujeitividade midiática que se forma como subjetividade por seus aparatos tecno-imunológicos. Contudo, mascara-se a condição de dependência ecológica do humano: dito autônomo, “livre”, o sujeito menospreza de seu meio como instrumento à disposição sem observar-se em simbiose com os próprios “objetos” que o circundam. Assim, vira as costas para a própria importância do meio que o co-constitui e que é por ele co-constituído, engendrando relações alotécnicas e mantendo-se na lógica reducionista do hilomorfismo.²³⁵

A questão, portanto, é de faceta ao mesmo tempo cibernética e ecológica: pensar a relação entre subjetividade e lugar em um contexto no qual a exterioridade se tornou um dado de partida da investigação é tentar restituir um sentido à própria habitação que conserve, ao mesmo tempo, as tensões vitais constitutivas e a condição imunológica da vida ela mesma — nunca alheia ao seu “entorno” (*Umwelt*), mas sempre em co-formação com ele e, por isso, sempre afetando-o ou sendo afetada por ele. Na imersão em um contexto no qual o descomunal se tornou condição comum, na ausência de grandes formações globais que possam garantir a proteção de seus habitantes, é necessário trazer a tona a questão da própria construção

²³⁵ Nas discussões ecológicas atuais sobre a noção de antropoceno, é possível encontrar Sloterdijk figurando como um de seus principais nomes, como atesta a aparição dele em uma mesa redonda sobre o tema em Nijmegen, na Holanda, com Stiegler em 27 de junho de 2016 (cf. SLOTERDIJK, 2016b) e uma de suas mais recentes obras, *O que aconteceu no século XX?* (id. 2016d), que versa, entre outras coisas, sobre os extremismos políticos europeus que hoje voltam a assombrar a Europa e sobre o descaso do hiperconsumismo pelas limitações materiais que o sustentam: se, segundo a lógica simétrica da horizontalização, requer-se para todos o grau de conforto e desenvolvimento dos mais privilegiados, como sustentar o consumo e ao mesmo tempo a preservação dos bens naturais necessários para tal?

autógena de subjetividades, de habitações ou de esferas. Para Sloterdijk, pensar o ser-em-esferas significa desconstruir a questão da morada em sua acepção magnânima, global, bem como desvincular a subjetividade de seu estatuto alotécnico, e permitir com que se pense a *localidade* — e com isso, tudo o que nela está implicado, toda a aparelhagem técnica e a conformação disso que chamamos de “humano” — sem, no entanto, resvalar no individualismo de apartamento reativo à exterioridade interiorizada do gigantesco “Palácio de Cristal” ou na solidão existencial em meio aos caminhos da floresta do pastoreio ontológico.

Portanto, nem um sujeito que administra seu mundo como um utilitário, nem um ambiente que designa os fatalismos de quem se vê inscrito em seu interior; também não um protectionismo midiaticamente ontológico que ignora os meios ônticos e técnicos. Trazer a tona a questão da habitação é, ao mesmo tempo e no mesmo âmbito, pôr a subjetividade e o lugar em questão.

Em outras palavras, repensar a subjetividade como lugar é, por um lado, fazer vibrar as considerações referentes ao sujeito individual em outra frequência que não no solipsismo do indivíduo independente ou no transcendentalismo do indivíduo autônomo, constituinte de uma noção abstrata de natureza humana: como fica a questão da responsabilidade, se a responsabilidade não for meramente individual e, ao mesmo tempo, não for dissolvida por um todo amorfo? E a questão do que é ser humano, depois de descartada a natureza atemporal de uma espécie cindida do resto da “vida” por um abismo intransponível? E frente ao “*cyb-org*” (“organismo cibernético”), à prótese, à clonagem: como ainda fiar-se em uma subjetividade que não seja híbrida? Simultaneamente, repensar o lugar é, por outro lado, fazer balançar as fronteiras entre o global e o local, o público e o privado, o topologicamente geométrico e o geometricamente surreal, o eco-nômico e o eco-lógico.²³⁶ como pensar uma geografia e uma geopolítica para além de reducionismos econômicos ou materialistas? Como fica a relação conturbada entre demografia, distribuição de renda e desenvolvimento econômico dentro de um mesmo âmbito de coabitação em face da dependência humana de recursos naturais e de sua escassez? De que forma, doravante, pensar o espaço público diante da dissolução do gasto conceito de sociedade no rizoma sem centro da metrópole informática e poliesferológica contemporânea?

²³⁶ Referência já contida nos ramos, no sufixo, à *oikos*, “casa”, ou à *oikeîn*, “habitar”. Nesse sentido, a questão da habitação seria uma questão filosoficamente ecológica e econômica. É nesse sentido que von Uexküll, Bateson, Guattari, Latour, entre outros, estão situados na discussão da ecologia, isto é, na discussão sobre habitações, sobre as “casas”, em sentido lato (habitações, territórios, ambientes, mundos) e suas relações com seus habitantes.

Nesse sentido, discordamos da tese de que Sloterdijk simplesmente advoga pela ênfase nas situações médias, no habitar cotidiano e familiar, no conforto narcisista do homem no lar e alheio ao espaço público e ao mundo, em contraste direto, sem mais, tanto à “questão do além-homem nietzschiano quanto a da quebra do sentido possibilitadora do habitar à luz do desamparo” (PESSANHA, 2016, p. 29) heideggeriana. O problema da trivialização horizontal do cotidiano demonstra isso: apostar no trivial e no cotidiano pode ser tão perigoso quanto apostar no desamparo pastoral ou no frenesi da vontade de poder... Em outras palavras, como já dizia Flusser em seu texto, citado em *Esferas III* (cf. SLOTERDIJK, 2004, p. 423-424), sobre *Heimat e Wohnung*:

[...] se considero São Paulo uma cidade bonita então estou cometendo um pecado, pois o cobertor de lã do hábito [*Gewohnheit*], que esconde e arredonda todos os fenômenos, não me deixa mais perceber a miséria e a injustiça que lá dominam, mas me permite somente continuar sentindo o abafado. [...] A habitação é o *fundamento* de uma consciência, pois ela permite que se perceba o mundo, mas é também uma *anestesia*, porque ela própria não é perceptível mas apenas sentida de maneira abafada. (FLUSSER, 2007, p. 312, grifos nossos)

Se, para Flusser, é necessário ser migrante, apátrida [*Heimatlos*], para escapar ao atropelamento do cotidiano, à ilusão do lugar natal [*Heimat*], e adquirir uma espécie de liberdade (cf. *ibid.*), também não menos importante isso será para Sloterdijk. Se nos remetermos a um texto mais atual, *Estresse e liberdade* (SLOTERDIJK, 2016c), de 2011, podemos perceber que o filósofo alemão aponta para a necessidade de não descartar a *liberdade*, em outro sentido que não o da aparente “liberdade” dos modernos, que é não mais que “uma licença para deixarem-se cair no ordinário, demasiado ordinário.” (*ibid.* p. 54-55, trad. nossa). Nesse texto, Sloterdijk coloca em pauta a tensão entre liberdade e estresse; no fundo, uma tensão entre improbabilidade e probabilidade, entre existência e insistência. Assim como em obras posteriores à trilogia *Esferas*, como *Do capital* e *Tua vida*, Sloterdijk se posiciona a favor de um balanço entre essas duas tendências e, nesse sentido, a liberdade extática tem um papel tão importante quanto o habitar endógeno. “Não podemos nos livrar da experiência moderna de liberdade [...]. Nem podemos nos agarrar à proposição de um feriado incondicional e de uma greve geral contra a objetividade.” (*ibid.* p. 49, trad. nossa) No fim das contas, a questão do habitar aconchegante dentro de esferas de intimidade, isto é, do lugar pressuposto em toda relação humana, não é algo tão simples, que Sloterdijk não busque, ele mesmo, problematizar.

Daí em diante, será preciso também, a fim de manter a problematização da própria habitação e tendo chegado à valorização filosófica do local, do íntimo, do próprio e do familiar, buscar a possibilidade da ruptura, da transição, da invenção, para além do “nós”, do *habita-*

mus imunológico, da esfera, do “eu” e do “tu” em tensão vertical: partir da conquista da dignidade da esfera para confrontá-la com a possibilidade da ruptura e da irrupção do outro, do “ele” excluído da narrativa esferológica, para além da condição negativa de ruído ou tensão destrutiva e de pretexto para transferência. Nesse sentido, esta dissertação serve de preâmbulo para uma possível empreitada de lançar luz sobre a tensão entre subjetividade e alteridade, algo que, por aqui e por ora, ultrapassa empreitada aqui ensaiada.

Pensar sobre a questão da habitação, sobre o *habitamus*, implica, em suma, trazer à tona novos desafios que, embora passem ao largo do escopo deste texto, despontam como questões urgentes do caráter descomunal de nossa era.

REFERÊNCIAS

- HEIDEGGER, Martin. *Aus der Erfahrung des Denkens*. v.13. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983. (Col. “Gesamtausgabe”)
- _____. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. v.65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989a. (Col. “Gesamtausgabe”)
- _____. *Caminhos da floresta*. Trad. de Bernhard Sylla e Vitor Moura, introd. de Irene Borges-Duarte. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- _____. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2000a. (Col. “Os Pensadores”)
- _____. *Contribuições à filosofia (Do Acontecimento Apropriador)*. Trad. de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.
- _____. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. v.29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992. (Col. “Gesamtausgabe”)
- _____. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. v.24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975. (Col. “Gesamtausgabe”)
- _____. *Ensaio e conferências*. 2ª ed. Trad. de Emmanuel C. Leão, Gilvan Fogel e Márcia S. C. Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*. v.39. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999. (Col. “Gesamtausgabe”)
- _____. *Holzwege*. v.5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. (Col. “Gesamtausgabe”)
- _____. *Identität und Differenz*. v.11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006a. (Col. “Gesamtausgabe”)
- _____. *Ontologia: (hermenêutica da facticidade)*. Trad. De Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2013. (Col. “Textos Filosóficos”)
- _____. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. v.63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988. (Col. “Gesamtausgabe”)
- _____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. de Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.
- _____. *Seminare*. v.15. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986. (Col. “Gesamtausgabe”)
- _____. *Ser e tempo*. Trad. de Márcia S.C. Schuback. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2008. (Col. “Pensamento Humano”)
- _____. *Ser e tempo; Sein und Zeit*. Ed. bilíngue. Trad., org., notas etc. de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012. (Col. “Multilíngues de Filosofia Unicamp”)
- _____. *Serenidad*. Trad. de Ivan Zimmermann. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2009.
- _____. *Überlieferte Sprache und technische Sprache*. St. Gallen: Erker, 1989b.
- _____. *Unterwegs zur Sprache*. v.12. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985. (Col. “Gesamtausgabe”)
- _____. *Vorträge und Aufsätze*. v.7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000b. (Col. “Gesamtausgabe”)
- _____. *Wegmarken*. v.9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976a. (Col. “Gesamtausgabe”)
- _____. *Zollikoner Seminare: Protokolle – Gespräche – Briefe*. v.89. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987. (Col. “Gesamtausgabe”)
- _____. *Zur Sache des Denkens*. v.14. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007. (Col. “Gesamtausgabe”)
- _____; AUGSTEIN, Rudolf; WOLFF, Georg. “Nur noch ein Gott kann uns retten”:

SPIEGEL-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966. *Der Spiegel*, n.23, p. 193-219, 31 mai. 1976b.

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

_____. “Die Kritische Theorie ist tot: Peter Sloterdijk schreibt an Assheuer und Habermas.” *Die Zeit*, ed. online, 9 set. 1999a. Disponível em <http://www.zeit.de/1999/37/199937.sloterdijk_.xml>, acesso em 24 out. 2016.

_____. *Du mußt dein Leben ändern: über Anthropotechnik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

_____. *Esferas I: bolhas*. Trad. de José O.A. Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2016a.

_____. *Esferas III: Espumas (Esferologia plural)*. Trad. de Isidoro Reguera; prólogo de Rüdiger Safranski. Madrid: Siruela, 2014a.

_____. *Im selben Boot: Versuch über die Hyperpolitik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

_____. *Im Weltinnenraum des Kapitals: für eine philosophische Theorie der Globalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

_____. In: WELCOME to the Anthropocene. *Debate with philosophers Peter Sloterdijk and Bernard Stiegler*. Radboud Reflects. Nijmegen: Radboud Universiteit, 2016b, 92 min., disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=HoxPk4VBbOk>>, acesso em 13 jul. 2016.

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

_____. *Palácio de cristal: para uma teoria filosófica da globalização*. Trad. de Manuel Resende. Lisboa: Relógio D’Água, 2008.

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

_____. *Sphären I (Mikrosphärologie): Blasen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

_____. *Sphären II (Makrosphärologie): Globen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999b.

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

_____. *Stress and freedom*. Trad. de Wieland Hoban. Cambridge: Polity Press, 2016c.

_____. *Was geschah im 20. Jahrhundert?* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2016d.

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

AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Trad. de Antônio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

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

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

_____. *L’aperto: l’uomo e l’animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.

_____. *O homem sem conteúdo*. Trad. de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

AQUINO, Tomás de. “Sobre a verdade”. In: _____. *Verdade e conhecimento*. Trad. e org. de Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 138-164.

AMARAL, Maria N.C.P. “Dilthey: conceito de vivência e os limites da compreensão nas Ciências do Espírito”. *Trans/Form/Ação*, v.27, n.2, São Paulo, p. 52-73, 2004, disponível em <<http://w3.ufsm.br/leaf/menuesp1/c5bd4fdd278c809f0af42cc8e14ff7ea.pdf>>, acesso em 26 nov. 2016.

ARISTÓTELES. “Da interpretação”. In: _____. *Órganon: Categorias, Da interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofísticas*. 2. ed. Trad. de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2010, p. 81-110.

_____. *Metafísica*. Trad. de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012.

- _____. “Peri Hermeneias”. In: MINIO-PALLUELO, Lorenzo (org.). *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*. Oxford: Clarendon Press, 1949, p. 49-72. Disponível em: <http://folk.uio.no/amundbjo/grar/interpretatio/texts/interpr_gr.txt>, acesso em 1 dez 2014.
- ASHBY, William R. *An introduction to Cybernetics*. Londres: Chapman & Hall, 1956.
- BABICH, Babette. “The Ister: Between the Documentary and Heidegger’s Lecture Course: on Politics, Geographies, and Rivers”. *Divinatio*, 2010, v.24, p. 7-32. Disponível em <http://fordham.bepress.com/phil_babich/38/>, acesso em 24 out. 2016.
- BACHELARD, Gaston. *La poetique de l’espace*. 5.ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1967.
- _____. *Le rationalisme appliqué*. Paris: Presses Universitaires de France, 1975.
- BAILEY, Christiane. *À la mesure du Dasein: la genèse des existentiels dans la vie animale chez Heidegger (1919-1927)*. 2011. 109 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de filosofia, Faculdade de Artes e Ciências, Universidade de Montreal, Montreal, 2011.
- BARBIERI, Iris. *Entropia e neguentropia como medidas de organizações de sistemas socio-culturais de natureza cibernético-dialética*. 2000, 587 f. Tese (Livre-docência) – Departamento de Ciências e Letras, Universidade Estadual de São Paulo, Araraquara, 2000.
- BATESON, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind*. Prefácio de Mary C. Bateson. Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 1999.
- BEAUFRET, Jean. *Hölderlin e Sófocles*. Trad. de Anna L.A. Coli e Maíra N. Passos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BEISER, Frederick C. *German idealism: the struggle against subjectivism (1781-1801)*. Cambridge; Londres: Harvard University Press, 2002.
- _____. *The fate of reason: German philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge; Londres: Harvard University Press, 1987.
- BLOOM, Allan. “An interpretive essay”. In: PLATÃO. *The Republic of Plato*. 2.ed. Trad., notas e ensaio interpretativo de Allan Bloom. San Francisco: HarperCollins, 1991, e-book (sem paginação). (Col. “Basic Writings”)
- BOEHNER, Philotheus. GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. 7.ed. Trad. de Raimundo Vier. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.
- CARDOSO, Libâneo. “Subjetividade e metafísica: a ‘Filosofia Primeira’ em Descartes e Aristóteles”. In: BATTISTI, César A. (org.) *Às voltas com a questão do sujeito: posições e perspectivas*. Ijuí: Unijuí; Cascavel: Edunioeste, 2010.
- CASANOVA, Marco A. *Compreender Heidegger*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012. (Série “Compreender”)
- CASEY, Edward S. *The fate of place: a philosophical history*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1998.
- CHIEN, Jui-Pi. Of animals and men: a study of Umwelt in Uexküll, Cassirer, and Heidegger. *Concentric: Literary and Cultural Studies*, v.32, n.1, Taiwan, p. 57-79, jan. 2006, disponível em <<http://www.concentric-literature.url.tw/issues/Animals/3.pdf>>, acesso em 27 nov. 2016.
- CLÉBERT, Jean-Paul. *Dictionnaire du surréalisme*. Chamalières: Le Seuil, 1996.
- COLLI, Giorgio; HERÁCLITO. *A sabedoria grega III: Heráclito*. Trad. de Renato Ambrosio. São Paulo: Paulus, 2013. (Col. “Philosophica”)
- DELEUZE, Gilles. “Imanência: uma vida...; L’Immanence: une vie...” [ed. bilíngue] *Educação e realidade*. Trad. de Tomaz Tadeu. Porto Alegre, vol. 27, n.2, p. 10-18, jul./dez. 2002.
- _____; GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie 2*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980. (Coleção “Critique”)
- _____; _____. *O que é a Filosofia?* Trad. de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2010. (Coleção “TRANS”)
- DER SPIEGEL. *Gen-Projekt Übermensch: Hitler, Nietzsche, Dolly und der neue*

- Philosophen-Streit*. N.39, 27 set. 1999. Disponível em <<http://www.spiegel.de/spiegel/print/index-1999-39.html>>, acesso em 24 out. 2016.
- DERRIDA, Jacques. *Khora*. Paris: Galilée, 1993.
- _____. *O animal que logo sou (a seguir)*. Trad. de Fábio Landa. São Paulo: UNESP, 2002.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. Trad. de Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- _____. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad., nota prévia e revisão de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, 2004. (Col. “Multilíngues de Filosofia Unicamp”)
- DI NAPOLI, Ricardo B. “A filosofia da vida de Wilhelm Dilthey”. *Sociais e humanas*, v.12, n.1, Santa Maria, 1999, disponível em <<http://w3.ufsm.br/leaf/menuesp1/c5bd4fdd278c809f0af42cc8e14ff7ea.pdf>>, acesso em 26 nov. 2016.
- DILTHEY, Wilhelm. *Introdução às ciências humanas: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história*. Trad. de Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- DONNE, John. *Devotions upon emergent occasions; Death's duel*. Nova York: Vintage Books, 1999.
- DUQUE, Félix. *Em torno al humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Madrid: Tecnos, 2002.
- FLUSSER, Vilém. *Bodenlos: uma autobiografia filosófica*. São Paulo: Annablume, 2007.
- _____. *Filosofia da Caixa Preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. São Paulo: Annablume, 2011.
- _____. *O mundo codificado: por uma filosofia do design e da comunicação*. Intro. e org. de Rafael Cardoso, trad. de Raquel Abi-Sâmara. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- _____. *The freedom of the migrant: objections to nationalism*. Trad. de Kenneth Kronenberg. Chicago: University of Illinois Press, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1982-1982)*. Trad. de Márcio A. Fonseca e Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. *Microfísica do poder*. 4.ed. Org., intro. e revisão técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.
- FRANCK, Didier. *Heidegger e o problema do espaço*. Trad. de João Paz. Lisboa: Piaget, 1997.
- GÜNTHER, Gotthard. *Cybernetic ontology and transjunctional operations*. Ed. por Paul J, 2004, disponível em <http://www.vordenker.de/ggphilosophy/gg_cyb_ontology.pdf>, acesso em 6 set. 2016.
- HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do Homem*. Trad. de Ana C. Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. *O Futuro da Natureza Humana: a caminho de uma eugenia liberal?* Trad. de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- HARAWAY, Donna; TADEU, Tomaz [et. al]. *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. 2.ed. Org. e trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- HEGEL, Georg. W.F. *A fenomenologia do Espírito; Estética: a idéia e o ideal; Estética: o belo artístico e o ideal; Introdução à História da Filosofia*. Trad. De Henrique C.L. Vaz, Orlando Vitorino, Antônio. P. Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. “Os Pensadores”)
- HENRICH, Dieter. *Between Kant and Hegel: lectures on German Idealism*. Cambridge; Londres: Harvard University Press, 2003.
- HERF, Jeffrey. *O modernismo reacionário: tecnologia, cultura e política na República de Weimer e no 3º Reich*. Trad. de Cláudio F. da S. Ramos. São Paulo: Ensaio; Campinas: Unicamp, 1993. (Col. “Estante do pensamento crítico”)

- HINTIKKA, Jaakko; HINTIKKA, Merrill B. "Wittgenstein and language as the universal medium". In: _____. *Lingua universalis vs. Calculus ratiotinator: an ultimate presupposition of twentieth-century philosophy*. Vol. 2. Boston: Springer-Science+Business Media, 1997, pp. 172-190.
- HIPONA, Agostinho de. *A Cidade de Deus*. 4.ed. Trad. de Oscar Paes Leme. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Intro. e notas de J.C.A. Gaskin. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Hipérion ou o eremita na Grécia*. Trad. de Marcia S.C. Schuback. Rio de Janeiro: Forense, 2012.
- _____. *Observações sobre Édipo; Observações sobre Antígona*. Trad. de Pedro Sússekind e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- _____. *Poemas*. Trad. e intro. de José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Trad. de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2015.
- INWOOD, Michael. *A Heidegger dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.
- _____. *Dicionário Heidegger*. Trad. de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- JÜNGER, Ernst. "A mobilização total". Trad. de Vicente Sampaio. *Natureza Humana*, São Paulo, v.4, n.1, p. 189-216, jan.-jun. 2002.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 5a ed. Trad. de Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.
- KUSCH, Martin. *Language as calculus versus language as universal medium: a study on Husserl, Heidegger and Gadamer*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- LATOUR, Bruno. "A cautious Prometheus? A few steps toward a Philosophy of Design (with special attention to Peter Sloterdijk)", *Proceedings of the 2008 Annual International Conference of the Design History Society*, Falmouth, p. 2-10, set. 2009a, disponível em <<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/112-DESIGN-CORNWALL-GB.pdf>>, acesso em 4 mai. 2016.
- _____. *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Trad. de Gilson C.C. de Sousa. Bauru: EDUSC, 2001.
- _____. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. Trad. de Ivone C. Benedetti. São Paulo: UNESP, 2000.
- _____. *Cogitamus: six lettres sur les humanités scientifiques*. Paris: La Découverte, 2011.
- _____. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Trad. de Carlos I. Costa. São Paulo: Ed. 34, 2013.
- _____. "Spheres and networks: two ways to reinterpret globalization", *Harvard Design Magazine*, p. 138-144, 2009b, disponível em <<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/115-SPACE-HARVARD-GB.pdf>>, acesso em 4 mai. 2016.
- LEIBNIZ, Gottfried W. *A Monadologia e outros textos*. Trad. de Fernando L.B.G. Souza. São Paulo: Hedra, 2009.
- LÉVY, Pièrre. *Cibercultura*. Trad. de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1999.
- LIMA, Carlos C. "Causalidade e auto-organização". In: PUENTE, Fernando R.; VIEIRA, Leonardo A. (org.). *As filosofias de Schelling*. Belo Horizonte: UFMG, 2005, p. 253-286.
- LOPARIC, Zeljko. *Ética e finitude*. Campinas: Escuta, 2004.
- _____. "Winnicott: uma psicanálise não-edipiana". *Percurso*, São Paulo, a.9, n.17, p. 41-47,

1997.

MACDOWELL, João A. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993.

MALPAS, Jeff. *Heidegger and the thinking of place: explorations in the Topology of Being*. Cambridge: The MIT Press, 2012.

_____. *Heidegger's Topology: Being, Place, World*. Cambridge: The MIT Press, 2006.

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

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

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

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. v.1. Trad. de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Col. "Os economistas")

MCHENRY, Henry M. "Human evolution". In: RUSE, Michael; TRAVIS, Joseph (org.). *Evolution: the first four billion years*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

MORAN, Emílio F. *Adaptabilidade humana: uma introdução à Antropologia Ecológica*. 2.ed. Trad. de Carlos E.A. Coimbra, Marcelo S. Brandão e Fábio Larsson. São Paulo: Edusp; Editora Senac São Paulo, 2010. (Col. "Ponta")

MUELLER-VOLLMER, Kurt. "Wilhelm von Humboldt". In: ZALTA, Edward (org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011. Disponível em <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/wilhelm-humboldt/>>, acesso em 25 jun. 2014.

NEF, Frédéric. *A linguagem: uma abordagem filosófica*. Trad. de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

NEVES, Claudio. "Identidade". In: _____. *De sombras e vilas*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008, p. 45-46

NICHOLIS, Angus. *Myth and Human Sciences: Hans Blumenberg's Theory of Myth*. Londres: Routledge, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. e posfácio de Paulo C. de Souza. Companhia das Letras: 2012. (Col. "Companhia de Bolso")

_____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. de Paulo C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Assim falava Zaratustra*. Trad. de José M. Souza. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

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

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. de Paulo C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Sobre verdade e mentira*. Trad. de Fernando de M. Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

NOORDEGRAAF-EELEN, Liesbeth; SCHINKEL, Willem (org.). In *Medias Res: Peter Sloterdijk's spherological poetics of being*. Amsterdã: Amsterdam University Press, 2011.

NOVALIS. "Monólogo". In: _____. *Pólen; fragmentos; diálogos; monólogo*. Trad. de Rubens R. T. Filho. São Paulo: Iluminuras, 1988, p. 195-196.

ORWELL, George. *Nineteen Eighty-Four*. Londres: Martin Secker & Warburg, 1949.

PÁDUA, Lígia T.S. *A "Topologia do Ser": lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*. 2005. 300 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia,

- Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.
- PESSANHA, Juliano G. *Peter Sloterdijk: virada imunológica e analítica do lugar*. 2016. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- PINKARD, Terry. *German philosophy (1760-1860): the legacy of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- PITTA, Maurício F. “Considerações preliminares sobre as noções de habitar e construir em Martin Heidegger e Peter Sloterdijk”. *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, v.5, n.1, Marília, p. 61-71, 2016, disponível em <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/22788>>, acesso em 11 ago. 2017.
- _____. “Do problema da espacialidade em Heidegger à esferologia de Sloterdijk”. *Synesis*, v.9, n.1, Petrópolis, p. 141-164, 2017a, disponível em <<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis&page=article&op=view&path%5B%5D=1394>>, acesso em 14 out. 2017.
- _____. “Humboldt e Heidegger sobre linguagem: expressão do espírito ou morada do ser?”. *Filogênese*, v.7, Marília, p. 108-120, 2014, disponível em <http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/10_mauriciopitta.pdf>, acesso em 18 dez. 2014.
- _____. “Sloterdijk e a antropogênese como arquitetura onto-antropológica da casa do ser”. *Kínesis*, v.9, n.21, Marília, p. 126-141, 2017b, disponível em <http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/9_mauriciopitta.pdf>, acesso em 29 dez. 2017.
- _____; WEBER, José F. “Heidegger e Sloterdijk sobre a noção de ‘espaço interior’ em Rilke”. *Anais do XI Seminário de Pesquisa em Ciências Humanas; Blucher Social Science Proceedings*, v.2, n.4, São Paulo: Blucher, 2016, p. 874-883, disponível em <<http://www.proceedings.blucher.com.br/article-details/heidegger-e-sloterdijk-sobre-a-noo-de-espao-interior-em-rilke-23634>>, acesso em 11 ago. 2017.
- _____; _____. “Heidegger and Sloterdijk on the concept of ‘inner space’ in Rilke”. In: BALTAR, Ronaldo; MATEUS, Elaine [org.]. *Humanities under different perspectives*. São Paulo: Blucher, 2017a, cap. 3, p. 33-43, disponível em <<http://openaccess.blucher.com.br/article-details/03-20576>>, acesso em 11 ago. 2017.
- _____. _____. “Resenha: Esferas I: bolhas, de Peter Sloterdijk”. *Natureza Humana*, v.19, n.1, São Paulo, p. 149-158, jan./jun. 2017b, disponível em <<http://revistas.dwee.com.br/index.php/NH/article/view/249>>, acesso em 11 ago. 2017.
- PLATÃO. *A república ou sobre a justiça, diálogo político*. Trad. de Anna L.A.A. Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- _____. *O banquete; Fédon; Sofista; Político*. 5.ed. Trad. de José C. de Souza, Jorge Paleikat [et. al]. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Col. “Os Pensadores”)
- _____. *Timeu; Crítias; O Segundo Alcebiades; Hípias Menor*. Trad. de Carlos A. Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.
- PRESSEPORTAL. *Vorsitzender der Heidegger-Gesellschaft zurückgetreten*. Ed. online. 16 jan. 2015. Disponível em <<http://www.presseportal.de/pm/7169/2927823>>, acesso em 24 out. 2016.
- PSEUDO-APOLODORO. *The Library* [ed. bilíngue]. Trad. e notas de James G. Frazer. Londres: William Heinemann; New York: G.P. Putnam’s Sons, 1921.
- REIS, Robson R. *Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Vértice, 2014.
- RENAUT, Alain. *O indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito*. 2.ed. Trad. de Elena Gaidano. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004. (Coleção “Enfoques Filosofia”)
- RICHARD, Lionel. *A república de Weimar (1919-1933)*. Trad. de Jônatas B. Neto. São

- Paulo: Companhia das Letras; Círculo do Livro, 1988. (Col. “A vida cotidiana”)
- RILKE, Rainer M. *Poemas*. Trad. e intro. de José Paulo Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- _____. *Sonetos a Orfeu; Elegias de Duíno*. Edição bilíngue, trad. de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 1989.
- ROCCA, Adolfo V. *Peter Sloterdijk; esferas, helada cósmica y políticas de climatización*. Valência: Intitució Alfons El Magnanim, 2008. (Col. Novatores)
- _____. “Nietzsche y Sloterdijk; depauperación del nihilismo, posthumanismo y complejidad extrahumana”, *Nómadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Madrid, n.25, p. 439-451, jan./jun. 2010.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Trad. de Lya Luft, apresentação de Ernildo Stein. São Paulo: Geração Editorial, 2005.
- SANTOS, Eder S. *Winnicott e Heidegger: aproximações e distanciamento*. São Paulo: DWW, 2010.
- SARTRE, Jean-Paul. “O existencialismo é um humanismo”. In: MARÇAL, Jairo (org.). *Antologia de textos filosóficos*. Curitiba: SEED, 2009, p. 616-639.
- _____. *L'existencialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, 1996.
- SERRES, Michel. *Statues*. Paris: François Bourin, 1987.
- SIMONDON, Gilbert. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Paris: Millon, 2005.
- SÓFOCLES. “Édipo Rei”. In: _____. *A trilogia tebana*. Trad. de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 19-99.
- TARDE, Jean-Gabriel de. *Monadologia e sociologia e outros escritos*. Intro. de Eduardo V. Vargas e trad. de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- THALMANN, Rita. *A República de Weimar*. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988. (Col. “Cultura Contemporânea”)
- THE ISTER. Direção de David Barison e Daniel Ross. Australia. 2005. 2 DVDs (189 min.), PAL/SECAM, colorido.
- TRAWNY, Peter. *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014.
- TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. Trad. de Livia de Oliveira. Londrina: Eduel, 2013.
- VALENTIM, Marco A. “O ente enquanto outrem: nota sobre a possibilidade de uma ontologia não-antropogenética”. *Sopro*, n.85, p. 5-20, Mar. 2013.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e sociedade na Grécia arcaica*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- VOLPI, Franco. “Para além do niilismo: Jünger versus Heidegger”. In: _____. *O niilismo*. Trad. de Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999, p. 85-96.
- VON BERTALANFFY, Ludwig. *General system theory: foundations, development, applications*. New York: George Braziller, 1969.
- VON HUMBOLDT, Wilhelm. *On language: the diversity of human language-structure and its influence on the mental development of mankind*. Trad. de Peter Heath e introd. de Hans Aarsleff. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- _____. “Sobre pensamento e linguagem”. Trad. e apres. de Antônio I. Segatto. In: *Trans/Form/Ação*. Marília, v. 32, n. 1, 2009. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732009000100012>>, acesso em 15 nov 2013.
- VON UEXKÜLL, Jakob. *A foray into the world of animals and humans; A theory of meaning*. Trad. por Joseph D. O'Neil, intro. de Dorian Sagan e posfácio de Geoffrey

- Winthrop-Young. Minnesota: University of Minnesota Press, 2010.
- _____. *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlim: J. Springer, 1909.
- WEBER, José F. *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche*. Londrina: Eduel, 2011.
- WIENER, Norbert. *Cibernética e sociedade: o uso humano de seres humanos*. Trad. de José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1958.
- _____. *Cybernetics: or control and communication in the animal and the machine*. 2.ed. Cambridge: The MIT Press, 1985.
- WINNICOTT, Donald W. *Natureza humana*. Trad. De Davi L. Bogomoletz. Rio de Janeiro: Imago, 1990.