



Griot: Revista de Filosofia

ISSN: 2178-1036

griotrevista@gmail.com

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Brasil

de Oliveira Filho Martins, Mizael José
Da mnemotécnica à antropológica: uma exposição filosófico-antropológica
do trabalho do homem sobre si mesmo, de Nietzsche a Sloterdijk
Griot: Revista de Filosofia, vol. 10, núm. 2, 2014, pp. 65-83
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Brasil

DOI: <https://doi.org/10.31977/grifi.v10i2.619>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=576664779004>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

UAEM redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc
Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

DA MNEMOTÉCNICA À ANTROPOTÉCNICA: UMA EXPOSIÇÃO FILOSÓFICO- ANTROPOLÓGICA DO TRABALHO DO HOMEM SOBRE SI MESMO, DE NIETZSCHE A SLOTERDIJK

Mizael José de Oliveira Filho Martins¹
Instituto Federal do Amazonas (IFAM)

RESUMO

Este artigo promove uma leitura sobre noções de alguns pensadores da Contemporaneidade que levam em consideração as “práticas do homem sobre si mesmo”, tendo por limites as teses de *mnemotécnica* de Nietzsche e de *antropotécnica* de Sloterdijk, as quais apresentam o intuito de mostrar como ocorreu a “adaptação” humana a estatutos sociabilizantes ao longo de milênios, mas percebida de maneira intensiva somente a partir do século XIX. Processos de contenção, cuidado do homem para com o homem e domesticação são expostos apontando as fragilidades desse ser, bem como os novos rumos da Filosofia Contemporânea diante de todos os anseios humanos por controle, manutenção e manipulação da vida.

PALAVRAS-CHAVE: Mnemotécnica; Antropotécnica; Cuidado de si; Domesticação; incubadeira.

TO THE MNEMOTECHNICAL UNTIL ANTHROPOTECHNICAL: AN EXPOSITION OF PHILOSOPHICAL- ANTHROPOLOGICAL MAN WORK ON HIMSELF, OF NIETZSCHE UNTIL SLOTERDIJK

ABSTRACT

This article promotes a reading on notions some of Contemporary thinkers that take into account the "practical of man about himself", by taking limits

¹ Mestre em Filosofia Contemporânea pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), Paraná – Brasil. Professor do Instituto Federal do Amazonas (IFAM) mizaelmartins82@gmail.com

the theses Nietzsche's *mnemotechnical* and Sloterdijk's *anthropotechnical*, which have the aim was to show how the human "adaptation" the statutes socializing over millennia, but perceived intensively only since the nineteenth century. Processes of containment, care of man to man and domestication are exposed weaknesses pointing this being, as well as the new directions of Contemporary Philosophy before all human yearnings for control, maintenance and handling of life.

KEYWORDS: Mnemotechnical; Anthropotechnical; Self care; Domestication; Incubator.

Pensar o homem desde suas mais primitivas condições de existência, o nascimento das civilizações e as construções paulatinas dos sentidos de cultura (*Kultur*) e formação fisiológica e pedagógica (*Bildung*) do humano, sofrendo esse ser todos os perigos que a natureza impõe mais do que a qualquer outro ser vivente, posto não adaptado ao meio, constitui o trabalho de determinado âmbito do conhecimento, o qual versa sobre seu crescimento, comparável ao de uma planta nos textos nietzscheanos da última fase, ou sua formação pedagógica, mas, acima de tudo, sobre o cuidado consigo e sua “domesticação”.

O início do filosofar não se ocupou essencialmente com a constituição do humano. Salvo Heráclito e Parmênides, os filósofos fisicistas estavam preocupados com a fundamentação de um elemento gerador e organizador de todas as coisas materiais, do mundo e, decorrentemente, do universo, da *physis* e do *kosmos*, da ordenação da matéria próxima circundante do homem e da ordenação da unidade universal. Toda geração e organização das coisas tendiam para o *uno* motriz afastando-se do *caos*.

O conhecimento, após esta “normatização” da natureza, sofre uma guinada com o estabelecimento da filosofia da interioridade por Sócrates, a consequente consideração de uma dialética racional e a criação dos conceitos válidos moral e ético-politicamente no mundo dos homens: a racionalidade será o meio a partir do qual a metafísica poderá engendrar a criação e a investigação destes conceitos, norteando as disposições humanas no mundo sensível.

Parafraseando sua monumental *Paideia*, Werner Jaeger deixou claro que o conceito contemporâneo de cultura ganhou em descrição antropológica, mas perdeu seu sentido intrínseco, existente para o grego, de conceito valorativo e de ideal consciente da concepção de lugar do indivíduo na sociedade (JAEGER, 1994, p. 8-9). Na antiguidade cuidar do cidadão norteava o trabalho da *pólis* grega, era trabalho do Estado, pois, em contrapartida, o cidadão, cada qual em seu âmbito, garantia a integridade, a sustentação e a defesa da *polis*, cada qual em sua função comunitariamente estabelecida.

Se a *pólis* é “um Estado que se autogoverna”, as cidades-estado gregas eram independentes entre si, viviam em luta e davam vigor – dentro da cidade – a uma intensa vida comunitária, organizada em torno de valores e de fins comuns, embora separada por grupos e funções, e regulada por leis estabelecidas pela própria comunidade (CAMBI, 1999, p. 77-78).

É a partir do século V a.C. que os temas constituintes da filosofia serão encontrados no interior do homem, vindo à tona somente por uma nova forma de cuidado com o ser intermediada pela argumentação: a maiêutica socrática e parte da sofística. A filosofia irá tomar por base seu exame acerca do homem e sua busca pela perfeição ética, ligada diretamente à *pólis*: agir eticamente é agir politicamente; é promover inter-relações pessoais e relações com o mundo tendo em vista as necessidades imperativas de *adaptação* e *sobrevivência* em conjunto nos limites desta *pólis*, sem reportar-se direta ou exclusivamente aos deuses.

Porém, é somente com o advento da modernidade, e da crítica à metafísica, principalmente após Nietzsche, que se torna impossível pensar a filosofia, mesmo a antiga, sem antes promover-se um estudo acurado sobre o homem em seu mais profundo sentido fisiológico, tal qual fizera Nietzsche já em *O nascimento da tragédia* com os impulsos *apolíneo*, pulsão agregadora, da bela forma, junto a seu oposto, e *dionisíaco*, moção pulsional desagregadora, da embriaguês e sensualidade, vigentes, no entanto, concomitantemente regendo a intuição helênica. A tragédia ática foi o suspiro derradeiro desta conformação vital anterior à promovida pela argumentação dialética de Eurípides unido a Sócrates: um corifeu, representante maior do coro que faz a apresentação do resumo da encenação, mata a expectativa e o processo purificador da *kátharsis* (κάθαρσις) diante do inusitado. É a dialética explicativa “doada” por Sócrates a Eurípides no momento da guinada argumentativa.

Até o século XVIII a filosofia cedia o aparato para as conceituações de mundo, crenças, costumes e morais, como a filosofia cristã de Agostinho e Tomás de Aquino, ou como em La Rochefoucauld e Chamfort, um germinal estudo fisiológico e etnográfico. Aos fins do XIX e em todo o XX (salvo Heidegger, exceção mais profunda que coloca o Dasein mais próximo da divindade que da animalidade, e o existencialismo teísta) é a antropologia que subsidiará a filosofia em seu processo de autoavaliação e criação conceitual, uma “antropotaxonomia” tal qual o fez Sloterdijk na segunda parte de sua *Crítica da razão cínica* indo buscar pressupostos na fisiologia e mesmo na biologia (seções principais fisionômica e fenomenológica), e no logicismo e na história (seções principais lógica e histórica) corroborando e acentuando o movimento já promovido pela própria filosofia de afastar-se da teologia e, conseqüentemente, da teleologia e da metafísica.

Para se pensar a internalização desta antropotaxonomia no pensamento humano sem ainda estar-se consciente dela, Nietzsche, na *Genealogia da moral*, descreve o longo e árduo processo de criação de uma memória no homem, este ser fadado ao esquecimento: o incansável processo *mnemônico*, o gravar a ferro e fogo no corpo (e no espírito) deste esquecimento natural aquilo que se deve tornar inesquecível, fato que o dotaria da característica de se garantir como futuro: “– para isso, quanto não precisou antes tornar-se ele próprio *confiável, constante, necessário*, também para si, na sua própria representação, para poder enfim, como faz quem promete, responder por si *como porvir!*” (NIETZSCHE, 2009, p. 44).

Este *procedimento sobre si mesmo* estabelece-se primeiramente dentro da cultura ocidental, segundo Nietzsche, em dois níveis, sendo o primeiro bipartido. O primeiro nível compõe-se d'A *dupla pré-história do bem e do mal* (NIETZSCHE, 2004, p. 51-52), ou da dupla história da criação da valoração moral: a primeira, afirmativa da vida, a moral guerreira, e a segunda, reativa, simples contrassenso da primeira, a moral do sacerdote asceta. O segundo nível constitui-se a partir da origem da responsabilidade que leva à criação da consciência moral (*Gewissen*)² do indivíduo soberano.

Esta é a longa história da origem da *responsabilidade*. A tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas, já percebemos, traz consigo, como condição e preparação, a tarefa mais imediata de tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante, e portanto confiável. O imenso trabalho daquilo que denominei “moralidade do costume” (cf. *Aurora*, § 9, 14, 16) – o autêntico trabalho do homem em si próprio, durante o período mais longo de sua existência, todo esse trabalho *pré-histórico* encontra nisto seu sentido, sua justificação, não obstante o que nele também haja de tirania, dureza, estupidez e idiotismo: com ajuda da moralidade do costume e da camisa de força social, o homem foi realmente *tornado* confiável (NIETZSCHE, 2009, p. 4).

O processo de homogeneização por intermédio da “moralidade do costume” e da “camisa de força social” faz Sloterdijk retomar Nietzsche e proferir a ausência da “magia do extremo” na civilização ocidental: “na modernidade as circunstâncias são medíocres e constituem-se, mesmo o progresso extremado, a partir de um estatuto de renovação instantânea dos elementos criados, fato que angaria o *tédio* dos participantes de dada cultura” (SLOTERDIJK, 2000, p. 28). A domesticação do humano

² A consciência instintual (*Bewusstsein*) torna-se consciência moral (*Gewissen*) do indivíduo soberano ao fim do 2º§ da Segunda Dissertação da *Genealogia da moral* quando este *espírito livre* abre mão momentaneamente de seu *páthos* do esquecimento e cria a memória necessária para que possa responsabilizar-se por sua volição que, moralmente, não se difere de seu ato, pois nela está empenhada sua palavra.

avaliando, inicialmente, as escolhas de uma cultura concernentes às instaurações midiáticas imaturas ou por demais simplistas, mantêm ainda a forma de ligação diádica presente em formato de rede, o que leva à prevalência de determinados tipos de mídia sobre outros:

A humanidade consiste em escolher, para o desenvolvimento da própria natureza, as mídias domesticadoras, e renunciar às desinibidoras. O sentido dessa escolha de meios consiste em desabituar-se da própria bestialidade em potencial, e por distância entre si e a escalada desumanizadora dos urros do teatro” (SLOTERDIJK, 2000, p. 19).

A humanidade perde-se no interior do sentido de globalização, não como quebra dos limites e fronteiras geopolíticas, mas como possibilidade de, encobertamente, agir bestialmente no espaço recluso, mesmo que de maneira discreta, para dar vazão à desinibição com “precaução e discrição” (SLOTERDIJK, 2012, p. 66). Se outrora não bastava ser ético, devia-se *parecer* ser ético, Sloterdijk mostra que na corte francesa que volteja toda época da Revolução, basta *parecer* ter uma conduta moral ilibada, o que se resume à discrição e à posição ocupada na sociedade: “(...) o esclarecedor se revela diante deles [do padre cínico e do governante enganador] como um metacínico, como um irônico, como um satírico. (...) o Esclarecimento conduz a um treinamento de desconfiança, que aspira ao extrapolamento da ilusão por meio da suspeita” (SLOTERDIJK, 2012, p. 63). Há, neste caso, uma desfaçatez e um mascaramento no *cuidado consigo* devido à forma como se apresentam as relações rearranjadoras da civilização naquele momento específico.

O *aparelhamento* do mundo nos fins do século XIX e início do XX permite a disseminação, no mundo europeu, da cultura norte-americana que nasce tendo em vista o processo capitalista e um giro na lógica do *cuidado*: não mais se cria e interiorizam-se as formas de cuidado, fazendo o homem zeloso de si; agora *se equipa, compra-se* aparatos *cuidativos* e encapsula-se o homem – o capitalismo, ápice da esquizofrenia do cuidado de si, resguarda sem preparar o humano para se autodefender. E, por outro lado, nem mesmo o socialismo o faz segundo o Esclarecimento:

Ele [o funcionalismo marxista] utiliza, modernizando a ilusão, os fatores de verdade da doutrina socialista como um novo meio de vinculação ideológica. A modernização da mentira funda-se no refinamento esquizoide; mente-se na medida em que se diz a verdade. Exercita uma divisão da consciência, até que pareça normal o fato de o socialismo, outrora uma língua da esperança, se tornar o muro ideológico, por trás do qual desaparecem esperanças e perspectivas (SLOTERDIJK, 2012, p. 76).

A entrada neste jogo ideológico exposto por Sloterdijk aponta para os próprios princípios que conduzem à compreensão das teses de Scheler. O homem promove, tardiamente, um afastamento de tudo o que é mais caro à vida. Ao instaurar o conceito de espírito, dentro do qual residem não só o de *razão*, mas também os de *pensamento por ideias*, *intuição dos fenômenos originários* ou *dos conteúdos essenciais* e *atos volitivos e emocionais* (SCHELER, 2008, p. 7-8), Scheler evidencia que “a determinação fundamental de um ser ‘espiritual’, seja qual for a sua constituição psicofísica, é o seu *desprendimento existencial do orgânico*” (SCHELER, 2008, p. 8) numa perspectiva que remonta ao refinamento esquizoide da consciência intrínseco ao estabelecimento do conceito de espírito (*Geist*). Neste sentido, o homem distancia-se do animal exatamente pela criação do conceito de espírito e é somente por intermédio dele que *se abre* para o mundo. Interessante notar que o espírito, que cinde o homem da Natureza e o salvaguarda, é o conceito scheleriano que *abre o homem para a mesma Natureza*: o animal não constitui mundo, pois não possui autoconsciência de sua posição e ação interventiva. Este *abrir-se* é a medida que tornará possível ao homem segundo Scheler negar os impulsos, entraves biológicos, e constituir cultura, em meio da qual o cuidado de si é intensificado e a domesticação expandida.

Ao considerar o mundo, por um lado, como sensível, orgânico e tributário das pulsões da existência humana e, por outro, aberto pelo homem e destinado ao homem através do espírito em direção à cultura moralizada, o espírito onera boa parte da constituição vital conectando-se no interior de uma antropologia moral do cuidado ao levar em consideração a diferença essencial existente entre o homem e o animal. O princípio do homem scheleriano mostra um afastamento das imposições do *bios*, mas sua noção de espírito “resguarda” o *antropos* da transcendência.

Um ser “espiritual” já não se encontra, pois, sujeito ao impulso e ao meio, mas está “liberto do meio” e, como nos apraz dizer, “*aberto ao mundo*”: semelhante ser tem “*mundo*”. Pode, ademais, elevar a “*objetos*” os centros de “resistência” e de reação do seu meio, também a ele originariamente dados, que só o animal possui e nos quais extaticamente mergulha; pode, em princípio, apreender o próprio *ser-assim* (*Sosein*) desses objetos, sem a limitação que este mundo objetual, o seu caráter de dado, experimenta através do sistema pulsional da vida, bem como as funções e os órgãos sensoriais a ele submetidos (SCHELER, 2008, p. 8).

A perspectiva de Scheler apresenta uma antropologia da existência levando em consideração a metafísica da valoração moral, pois a criação de uma moral e de uma ética estão atreladas à necessária adaptação antropológica já que o homem é “jogado” no espaço aberto da Natureza e não salvaguardado plenamente pela metafísica. O espírito mostra-se como

conditio sine qua non de constituição do humano: “A hominização (*Menschwerdung*) é a elevação à abertura ao mundo por força do espírito” (SCHELER, 2008, p. 10).

Ao lado de Scheler, Arnold Gehlen promove uma fundamentação antropológica sob o ponto de vista pragmático da *etnologia*, ligação entre biologia e cultura, estudo das raças, dos povos. A antropologia filosófica como pensada contemporaneamente é criada somente a partir do século XIX: o homem não está mais vinculado a Deus como uma criatura sua. Ainda com Descartes começa a acontecer a emancipação da filosofia em relação à teologia: Descartes não mais remeterá sua obra à questão da criação. Neste ponto, livra-se a filosofia da teologia, mas não do *dualismo*: o homem é uma máquina (*res extensa*) habitada por um *espírito imortal* ou *mente* (*res cogitans*), instituindo-se uma diferenciação entre ciências da natureza e do espírito. Todos os autores que lidaram com esta análise, partindo de seu interior, Kant, Scheler, Gehlen, acabaram por recair na moral, menos Peter Sloterdijk.

O homem de Sloterdijk é um ser deficiente: como nos desenvolvimentos anteriores, o homem aparece como impossibilitado de adaptar-se à natureza, algo intrínseco ao animal. Para Nietzsche, este homem encontra-se titubeante, não muito bem fixado à terra como um Laio ou coxo como um Édipo e, nos escritos da maturidade, não irá o filósofo de Sils-Maria falar mais de uma educação do homem, mas sim de seu *cultivo*: como uma *planta*, o homem necessitará de cuidados e condições especiais, *arraigadas* artificialmente para que se desenvolva. A partir deste postulado “educativo” nietzscheano, Sloterdijk irá nomear o aparato artificial necessário ao desenvolvimento humano de *esfera*, ou *estufa* tomado da *estufa cultural* Gehlen.

Logo, o homem do ponto de vista morfológico constitui-se como uma exceção, e isto se faz ver a partir de sua relação com o meio ambiente – ele não é especializado para a natureza – desprovido de *meios* para adaptar-se de pronto ao *meio*, algo que não acontece, de certa forma, com os animais. No entanto, para Gehlen, dentro deste caráter excepcional, não há espaço para uma escolha: o homem é constrangido a ser exceção: “o homem como ser deficiente organicamente que deve suprir suas deficiências através da ação” (GEHLEN, 1961, p. 23). Esta visão, ao mesmo tempo em que se aproxima afasta-se da de Scheler por não possuir uma perspectiva teleológica: o homem scheleriano mostra-se em busca de uma certa “adaptação” em relação ao meio, *escolhe* abolir a pulsão, a vida, e *escolhe* criar e desenvolver o espírito e a moral.

Ao constatar-se que o animal é fechado em seu meio ambiente (*Umwelt*) e não um *constituído de mundo*, e que o homem ao abrir-se para o mundo (*Welt*) *pode constituir mundo*, posto que se torna autoconsciente de si mesmo, percebe-se que em Gehlen o homem somente *é homem* dentro da cultura (*Kultur*). Opostamente a Scheler, o homem gehleniano é o ser da

cultura, sendo que este ser também faz parte do fato biológico, sem cisão entre vida/pulsão e espírito: ambos os polos, opostos em Scheler, são encarados biologicamente por Gehlen.

A quintessência da natureza, em que o homem se refez e se tornou útil à vida, chama-se cultura, e o universo da cultura é o universo humano. Na natureza não modificada, não desvenenada, não existe, para o homem, nenhuma possibilidade de vida, e não existe, em sentido estrito, nenhum homem natural (...) (GEHLEN, 1961, p. 44)

Neste sentido de *inexistência de um homem natural*, o mundo (*Welt*) em Sloterdijk é, primeiramente, *incubadeira* na análise paleopolítica da constituição do ser humano em *No mesmo barco* e, posteriormente, *esfera cultural* a partir do engendramento das grandes civilizações, principalmente a ocidental-europeia, termo tomado de Nietzsche e de sua ideia de segunda natureza, ou natureza artificial do ser humano, a qual, no entanto, configura a possibilidade de fuga do dualismo pulsão/espírito. O papel da “horda” do Paleolítico é exatamente *cozer* o homem, moldá-lo conformativamente a “fogo” para a vida comunitária, algo que se verá de modo extremamente similar em Nietzsche quando a civilização se vê *obrigada* a gravar a ferro e fogo, no corpo e na memória, por intermédio da mnemotécnica, o que não pode, não deve ser esquecido.

A lei da horda é a repetição da horda em seu regaço. Nesse sentido, Dieter Claessens, com sua metáfora da horda como incubadeira, na qual surgiu o homem, criou uma imagem que une exatamente conceito e representação. Para já utilizar a clássica metáfora aristotélica do útero do mamífero, incubadeiras são ‘fornos’ para embriões; são locais de metamorfose, de onde se coze “para fora” do fluido o rígido, do indeterminado o determinado (...), indivíduos ‘inatos’ primitivos que só então e apenas na horda estão aptos a incubá-los, para transformá-los em típicos membros da espécie (SLOTERDIJK, 1999, p. 22).

Se se levar em consideração *Humano, demasiado humano, Além do bem e do mal, Aurora e Genealogia da moral* de Nietzsche, a obra criada pelo homem tendo por matéria-prima o *próprio homem* constitui uma segunda natureza humana: a moral e o costume nada mais são do que o supérfluo exigindo atenção total do homem; ou seja, a obediência ao supérfluo salvaguarda na memória o que se torna *imperativo* (NIETZSCHE, 2004, §16, p.23). Após o estabelecimento da história da moralidade resta somente o trabalho do homem sobre si mesmo.

A consciência constituída pela memória cria a já mencionada *mnemotécnica*, a qual leva, gradualmente, o homem em direção oposta ao *esquecimento* (NIETZSCHE, 2004, §312, p. 190). O pensamento

nietzscheano é construído dentro de uma antropofisiologia filosófica: para poder dispor do futuro, para que o homem possa garantir-se como futuro é imprescindível todo o trabalho de “registro” do necessário na memória: para “responder por si como porvir” (NIETZSCHE, 2009, p. 45) e não só no presente, como seria concedido ao homem do esquecimento.

Se para a leitura heideggeriana a obra de Nietzsche constitui-se como a consumação da metafísica e o *Eterno retorno do mesmo* é apresentado como o cerne da metafísica nietzscheana, ao considerar-se a obra de Heidegger, partindo-se dos preceitos apresentados na carta *Sobre o “Humanismo”* e reportando-se ao *Dasein* e à busca pelo *sentido do ser* em *Ser e Tempo*, encontra-se o homem constituindo-se na exata medida em que se coloca como guardador, cuidador do que há de essencial em si mesmo: “O homem, porém, não é apenas um ser vivo; ao lado de outras faculdades, também possui a linguagem. Ao contrário, a linguagem é a casa do ser, nela morando o homem ec-siste enquanto pertence à verdade do ser, protegendo-a” (HEIDEGGER, 1973a, p. 357). Como constituinte de sua própria essência e guardador da essência do ser em geral: 1) a “referência ao mundo” (o homem enquanto ente entre outros entes); 2) o “comportamento” humano (o homem como único entre os entes que se pergunta sobre sua condição: possibilidade de produção de ciência) e 3) a “irrupção” (HEIDEGGER, 1973b, p. 234) do produto humano no mundo (por ser o único ente a apresentar esta condição questionadora em seu comportamento, o que *irrompe* do fazer humano é o próprio ente sob o formato de seu *modo de ser*) trazem a radical unidade tridimensional do *Dasein*: este é o ser *lançado, jogado* no mundo, no lugar único em que se pode constituir o humano – na *clareira do ser*; este constructo pode ser equiparado ao mundo (*Welt*) e é indissociável do ser como pensado por Heidegger – *Da-sein*: *Da* (*aí*, lugar), *sein* (*ser*): o lugar no qual o ser vige –; o homem constitui-se somente *pelo* e *no* espaço da cultura, na *clareira* (mesmo não sendo esta completamente homogênea), sendo este *espaço* produzido *somente* pelo homem: “Existe entre o homem e o animal não uma diferença de gênero ou de espécie, mas uma diferença ontológica, razão pela qual o primeiro não pode ser concebido sob nenhuma circunstância como um animal com algum acréscimo cultural ou metafísico” (SLOTERDIJK, 2000, p. 25).

Sloterdijk parte das considerações heideggerianas, mas ultrapassa-as: ao pensar o homem em sua dimensão de devir e de autoconstrução, buscando a saída da prisão do meio ambiente, Heidegger tende a aproximá-lo mais dos deuses do que dos animais. Sloterdijk, entretanto, vai buscar junto à biologia os conceitos para falar do constructo humano, de sua *esfera* ou *estufa* e, por outro lado, de sua prisão, o meio ambiente ou *gaiola do ser*:

O próprio modo de ser dos humanos distingue-se do de todos os outros seres vegetais e animais de forma essencial, e segundo a característica ontológica fundamental, pois o ser humano tem um mundo e está no mundo (*Welt*), enquanto plantas e animais estão atrelados apenas a seus respectivos ambientes (*Umwelten*) (SLOTERDIJK, 2000, p. 25-6).

É pela noção heideggeriana de linguagem como *casa do ser* que o homem pode *passar a existir* por ser a linguagem (a *fala*, em *Ser e tempo*) guardadora da *verdade do ser*. O processo de cuidado do homem com sua formação (*Bildung*) na saída em direção à clareira gera, em Sloterdijk, uma antropotécnica, a qual constitui uma *onto-antropologia*:

Existe uma história – resolutamente ignorada por Heidegger – da saída dos seres humanos para a clareira: uma história social da tangibilidade do ser humano pela questão do ser e uma movimentação histórica no escancaramento da diferença ontológica.

Deve-se falar aqui, de um lado, de uma história natural da serenidade, em virtude da qual o ser humano pôde [sic] se tornar o animal aberto e capaz para o mundo, e, de outro, de uma história social das domesticações, pelas quais os homens originalmente se experimentam como aqueles seres que se reúnem para corresponder ao todo (SLOTERDIJK, 2000, p. 33).

Para chegar a uma caracterização do homem domesticado socialmente e passível de “corresponder ao todo”, Sloterdijk promoveu mais que uma politologia, promoveu uma paleopolítica evidenciando a necessidade de precisar o que há antes do Estado, já que “humanistas, teólogos, sociólogos e politólogos [...] fazem com que ‘o homem’ já apareça a partir da cidade ou do Estado ou da nação, sem esquecer algo que seja conveniente para fixar a aparência de grande civilização nas cabeças dos aprendizes culturais” (SLOTERDIJK, 1999, p. 18). O que importa para Sloterdijk é *o aparato criado pelo homem para recriar o homem*.

Mas antes, tratar-se-á do processo do “cuidar do homem” já na aldeia e na cidade. Foucault retoma uma forma de “cuidado” que comporta referências intrínsecas à formação do homem concernentes à contenção de determinadas práticas sociais. Para tratar do *cuidado de si*, Foucault remonta ao período do apogeu do “cuidado consigo-mesmo” greco-romano, caracterizado como “uma verdadeira idade de ouro na história do cuidado de si” (FOUCAULT, 2001, p. 79). Ao analisar a contenção na origem de novas *formas de vida*, Foucault observa a não existência de uma única moral social vigente, mas de práticas moralizantes específicas de grupos específicos,

principalmente dentro da aristocracia. Desta forma, estes temas acerca do sujeito apontam para uma ética e uma estética da existência, expostas no final da *História da sexualidade* e em suas aulas no Collège de France, de 1980 a 1982, ligadas a uma evidente proeminência das práticas da liberdade, ao contrário do que ocorreu, por exemplo, em *História da loucura* e *Vigiar e punir*.

Epiméleia heautoû é a expressão usada por Foucault para designar o *cuidado de si mesmo*, a *preocupação consigo mesmo* etc.; já a prescrição espiritual-fisiológica presente no pórtico do Oráculo do deus Apolo, em Delfos, *gnôthi seauton, conhece-te a ti mesmo* subordina-se a *epiméleia heautoû* no *Alcebiades*, de Platão, como uma espécie de aplicação da regra do *ocupar-se de si mesmo*. Dessa forma, e no mesmo texto platônico, encontra-se o primeiro sentido, então reflexivo, do cuidado de si: o objeto do cuidado tinha por fim, grosso modo, e, inicialmente, a organização da prática política ou da cidade; mais tarde, o "cuidado de si" consiste na própria conformação vital, passando a ser objeto e fim.³

O cuidado torna-se intensivo. Foucault transcreve o cuidado que estabelece a felicidade por intermédio do desenvolvimento da filosofia, apresentado por uma fala de Epicuro:

Quando jovem, não se deve evitar filosofar e, quando velho, não se deve cansar de filosofar. Nunca é muito cedo ou muito tarde para cuidar de sua alma. Aquele que diz que não é ainda, ou que não é mais tempo de filosofar, está a par daquele que diz que não é ainda, ou não é mais tempo de atingir a felicidade. Deve-se, então, filosofar quando se é jovem e quando se é velho, no segundo caso [...], para rejuvenescer ao contato do bem, pelas lembranças dos dias passados, e no primeiro [...], a fim de ser, ainda que jovem, tão firme quanto um velho diante do futuro (FOUCAULT, 2001, p. 85).

O filosofar concretiza-se como o *dar prazer a si mesmo*, a *autossatisfação*. Posto que tal cuidado é intensificado e permanente a partir de Platão, não há inseguranças que se possam abater sobre o homem na juventude, tampouco incertezas quanto ao futuro reservado pela velhice. Esta não deve, pois, ser considerada um ponto de inflexão em relação à juventude e à consequente fase adulta. Em verdade, a velhice, considerada

³ A origem da diferenciação, entre *éthos* e *êthos*, dá-se com Homero e Ésquilo. Aristóteles apresenta-a contrapondo as *virtudes dianoéticas* ou *intelectuais* às *virtudes noéticas* ou *morais* (SPINELLI, 2009, p. 11). O cuidado nasce do agrupamento dos seres percebido como forma de preservação da espécie: a mitologia ajuda na compreensão da *physis* e estabelece padrões morais e limites para a prática política. A tragédia grega inicia, juntamente com Heráclito e Parmênides, o movimento de questionamento da simples flexão do ser humano ante o destino (*Moirá*) e os deuses fazendo com que o *cuidado de si* lampeje como virtude dianoética no posicionamento de Ajax, por exemplo, opondo-se à virtude noética de sua escrava e amante Tecmessa, no *Ajax* de Sófocles (V. SÓFOCLES. *Ájax*. VV. 589-595).

aqui somente após os sessenta anos, caracteriza-se como o "momento certo, oportuno" (*kairós*) para o pleno desenvolvimento do cuidado de si e o apego à filosofia, de forma incondicional, isento por completo das paixões e do embate crítico, respectivamente, da juventude e da fase adulta.

Ao remontar aos antigos, Foucault trata das *práticas sobre si* nos cursos do início da década de 1980 e evidencia o caráter espiritual com que passa a considerar a filosofia à época, apresentando divergências em relação às primeiras fases de sua própria obra. Entretanto, não ocorre divisão em um Foucault anterior e outro posterior à leitura dos antigos gregos e romanos (SOUSA FILHO, 2007, p. 2). Há uma ligação e mesmo uma continuidade dentro da obra foucaultiana ao se considerar os textos protoarqueológicos, os que promovem uma arqueologia dos saberes, aqueles que tratam do internamento e das instituições criadas, por conta de uma necessidade surgida no interior de dada sociedade ou comunidade em momento específico, com o intuito de normatização, organização e banimento da doença e da miséria, no caso, obviamente não apenas sob seu aspecto médico.

Pois o fenômeno [o internamento] tem dimensões européias (sic). A constituição da monarquia absoluta e a acentuada renascença católica no tempo da Contra-Reforma atribuíram-lhe na França um caráter bem particular, ao mesmo tempo de concorrência e cumplicidade entre o poder e a Igreja. Em outros lugares ele assume formas bem diferentes, mas sua localização no tempo é igualmente precisa. Os grandes hospícios, as casas de internamento, obras de religião e de ordem pública, de auxílio e de punição, caridade e previdência governamental são um fato da era clássica: tão universais quanto ela e quase contemporâneos de seu nascimento (FOUCAULT, 2008, p. 53).

E para além destas obras que tratam da internação, aquelas que se pautam na investigação do poder, da liberdade e do cuidado de si, o qual nasce diretamente da contenção de determinadas práticas, mas mantém-se vigente o poder que conduziu a tal comedimento e à liberdade oriunda desse *ater-se a si e satisfazer-se a si mesmo*. O *cuidado de si* não se desvincula da temática abordada dentro das investigações sobre as práticas de poder, coercitivas ou não, nem daquela elaborada a partir da arqueologia da liberdade ou das práticas de contenção e adestramento.

Tantas horas consumidas em pesquisa sobre o poder, sobre o adestramento dos corpos, sobre a disciplina, o enclausuramento, a sujeição etc. não seriam por uma identificação de Foucault com seu próprio objeto (como quer Habermas, como ironizou José Guilherme Merquior, Jean Beaudrillard, entre outros), mas por um projeto interrompido, inacabado: projeto da Crítica, dos *ensaios* da Crítica, das atitudes críticas, voltadas para uma *micropolítica das*

resistências, projeto para o qual a liberdade é um exercício agonístico, uma arte da luta nas artes de si da existência, e cujos embates não conhecem a vitória final. De sua parte, o poder "é contínuo e renasce sempre". A fórmula é conhecida: "onde há poder, há resistência". E poderíamos acrescentar: onde há liberdade, o poder reage. No desejo de liberdade não está, pois, a verdade da filosofia de Foucault? (SOUSA FILHO, 2007, p. 3).

Foucault faz-nos perceber que o enclausuramento no qual foi posta a subjetividade ao longo dos séculos não pode ser naturalmente concebido, mas sim criado social e historicamente. A filosofia foucaultiana traz a liberdade para o cerne da vivência individual. Pensando em termos ontológicos a partir das leituras de seus textos, mesmo todo e qualquer poder ou potência que o ser emprega para seu próprio desenvolvimento, com a finalidade de *cuidar de si mesmo*, conduz à liberdade prevendo certa prática cerceadora, impondo determinado limite sem, no entanto, perder "sua positividade".

A liberdade como a arte própria do cuidado de si necessita de e exige *poder* para o seu estabelecimento. O cuidado de si é apontado como uma potência instituinte imanente à vida, potência ético-política face aos biopoderes que recobrem o *bios* social na atualidade, postulando uma educação experienciada fundamentalmente como prática de liberdade. Na avaliação de Sloterdijk, o retorno de Foucault ao *sujeito* que, consequentemente, responde ao impasse do populacionista do biopoder, principalmente nos segundo e terceiro volumes de *A história da sexualidade*, "Uso dos prazeres" e "O cuidado de si", faz com que a antropotécnica "retorne ao homem", o que pode ser compreendido em fala de Sloterdijk durante entrevista concedida a Marco Dotti:

Em sua concepção mais dura, o biopoder é o "populacionismo" e se apóia (sic) na idéia (sic) de população, própria do regime absolutista. Este aspecto escapou em grande parte a Michel Foucault e, com maior razão, escapa aos seus intérpretes tardios. Foucault se concentrou principalmente nos fenômenos da disciplina e da biopolítica da idade clássica. A meu ver, seria preciso dirigir a atenção à volta do Renascimento e do Estado moderno. É neste preciso momento que todos os grupos na posse dos "saberes" se interrogam sobre como se poderiam produzir, anular, suprimir os futuros sujeitos do Estado. A preocupação é, no entanto, a de garantir um número de sujeitos suficiente para o funcionamento da máquina. O sujeito moderno é, antes de tudo, o sujeito da superprodução "populacionista". Ser sujeito significa, portanto, ser esperado sobre a terra por um Estado que quer consumir-te em sua nova política de força (SLOTERDIJK, 2009).

O sujeito foucaultiano não mergulha na transcendentalidade do *eu*, mas se constitui ético-politicamente a partir de práticas da vontade que o torna livre, na medida possível da reação do poder contrário. Estas práticas da vontade podem implicar numa contenção da própria vontade, sem haver negatividade, pois contenção e liberdade, nesta construção conceitual, confluem para um mesmo propósito por intermédio de *práticas de si*: "maturação lenta, um recurso sem ruptura nem alarde, que devia conduzir Foucault às margens do cuidado de si" (GROS, 2004, p. 616). Mas como pensar métodos ascéticos na constituição do *cuidado de si* contíguos à noção de liberdade?

Se há poder, há já um determinado tipo de controle. "A liberdade não começa ali onde cessa a intervenção centralizada do Estado [...]. De fato, não creio que o poder seja somente o Estado, ou que o não-estado já seja a liberdade" (FOUCAULT, 2002, p. 323). O ser humano não se faz livre simplesmente pelo fato de "encontrar-se só" no mundo. O homem é o único animal que, ao nascer, não se pode valer apenas de seus esforços para se alimentar. Nem mesmo chegar até o seio materno é capaz. Tal contato, ou sua falta, cria marcas indeléveis neste ser. A liberdade, desta forma, não é garantida de maneira negativa, ou seja, mediante a ausência de impedimentos externos ou entraves internos e sim constituída por intermédio das *práticas de si* popularizadas: a hermenêutica promovida a respeito deste sujeito diferenciado que intensifica seus processos de autoconstituição a partir do terceiro século da antiguidade grega, mantendo seu apogeu até por volta do segundo de nossa Era, entre os romanos, revela sua autoelaboração ética e estética da vida.

Esta "forma de liberdade" não é, logo, *questão* somente para Foucault. Em Nietzsche, entretanto, a mnemotécnica constitui-se como necessidade fisiologicamente desenvolvida para que se pudesse, o animal homem, posto no fim do trato da civilização ocidental nas peles do indivíduo soberano, engendrar *livremente* e a partir de sua vontade de poder, de maneira desinstitucionalizada, a responsabilidade unigênita de uma moral criada por este mesmo indivíduo soberano e destinada somente para ele, com intuito de prezar tão só a seus iguais. Se tanto a mnemotécnica quanto a antropotécnica destinam-se à responsabilidade sobre as práticas de liberdade oriundas de um processo mnemônico, de rememoração, de repetição do que há de positivo para ser guardado aos moldes propostos por Sloterdijk, porém isenta do sentido ritualístico, não se evidencia como simples autoc coerção, como o *cuidado de si* foucaultiano torna-se uma prática de relativa liberdade a partir do momento em que não se considera simples autoc coerção, mas que aguarda apreensivo.

Na Segunda Dissertação da *Genealogia da moral* é posta uma teoria das forças a partir da qual *Wille zur Macht* (Vontade de poder) é equiparada à vida: diversamente de Foucault, este é o valorar instintual do indivíduo soberano – Biologia (fisiologia), Formação (*Bildung*) e Cultura são então indissociáveis. O procedimento genealógico embasar-se-á nestes conceitos para avaliar a consciência da moral sacerdotal e a má consciência introjetada pela própria moral sacerdotal no indivíduo soberano. O mesmo procedimento perspectivista que analisa a história do grau sanitário de cada tipo formador de valores mostrará a “intromissão” dos procedimentos formativos do ideal ascético em todos os tipos de seres da civilização ocidental: os filósofos e os eruditos; as mulheres; os fisiologicamente deformados e desgraçados; os sacerdotes, os santos e os artistas (NIETZSCHE, 2009, p. 80).

Nietzsche se pergunta por qual motivo seria um filósofo levado a render tributo aos “cuidados” ascéticos do ideal sacerdotal. Qual motivo leva um Schopenhauer, dotado de todo o seu *páthos da distância*, dotado do seu olhar a civilização com o distanciamento necessário para a ela tecer críticas seguramente, a ser tributário do ideal ascético? A degenerescência posta nele pelo próprio ideal ao qual tece críticas torna Schopenhauer o indivíduo soberano que teve em si introjetada, nas mais profundas fibras corpóreas, a má consciência: a corda tênue e balouçante na qual se equilibra Zaratustra é simples linha que separa abismalmente Schopenhauer do *Übermensch*: neste, Soberba, Riqueza e Pro-Criação; naquele, humildade, pobreza e castidade – compaixão, abnegação e sacrifício.

No fundo interessava-me algo bem mais importante do que revolver hipóteses, minhas ou alheias, acerca da origem da moral (...). Para mim tratava-se do valor da moral (...). Tratava-se, em especial, do valor do “não-egoísmo”, dos instintos de compaixão, abnegação, sacrifício, que precisamente Schopenhauer havia dourado, divinizado, idealizado, por tão longo tempo que afinal eles ficaram como “valores em si”, com base nos quais ele disse não à vida e a si mesmo (NIETZSCHE, 2009, p. 10-11).

Há no filósofo que rende tributo ao ideal ascético, e todos o fizeram até Nietzsche, uma vontade de deserto: a espiritualidade dominante põe freios ao orgulho e à *sensualidade* (NIETZSCHE, 2009, p. 90) e assim o faz como instinto dominante; “são estes homens cultos o próprio deserto” (NIETZSCHE, 2009, p. 90): é esta a referência figurativa da imagem produzida ao prólogo da *Genealogia da moral*, a qual faz menção aos homens do conhecimento como desconhecidos de si próprios (NIETZSCHE, 2009, p. 7). Se todas as esferas de nossa civilização (arte, moral, política e ciência) fazem parte de um congregador que é o ideal ascético sacerdotal, será possível uma Criação, uma Formação (*Bildung*) do humano isenta dele? Uma transvaloração de todos os valores facilmente

perceptível junto ao problema da estética ou, no caso de Nietzsche, da “questão da arte”: uma inversão do juízo de gosto kantiano deverá colocar em primeiro plano o ser do artista (criador) e a obra de arte (criatura), nunca o espectador (subjetividade receptiva).

Esta *lida* com a arte será a mesma tomada perante a vida pelo reliberto indivíduo soberano que passou por todos os entraves, condicionamentos e domesticações da civilização ocidental e formado somente após o jugo da metafísica. Não só o indivíduo soberano está *reliberto*: todo e qualquer tipo de arte em geral também está. No *jogo extético* antes de *estético* está religada a razão ao corpo, a consciência (*Bewusstsein* religada à *Gewissen*) à vida/instinto. Vida que valoriza trespassando homem como ao artista criador. Artista (criador) e arte (criatura) tomados em primeiro plano. Artista criador de arte ao valorar vida. Vida como âmago do *artista* que valoriza vida, afirmativamente: *instintual consciência trágico-valorativa* que enseja ao *espírito livre* criar uma arte-vida além do tempo e do espaço em que se delimitam sua vida. Vida que se quer viver e reviver (*Eterno retorno do mesmo*) para além de sua própria vida em outras mais bem acabadas formas esbanjadoras de vida.

O ideal ascético sacerdotal no interior da civilização ocidental será denominado cinismo por Sloterdijk, aparecendo em todas as esferas, ou instituições de seu desenvolvimento e controle: Sloterdijk promoverá uma crítica à revelação e ao “sagrado” absoluto da Bíblia; à religião ou ao “engodo sacerdotal” apresentado pelo Esclarecimento; à metafísica e a seus *grandes temas*; ao funcionalismo esquizofrênico do marxismo; à moral ou ao *parecer* ser moralmente irrepreensível (crítica à descrição e à aparência); à psicanálise freudiana ou à atribuição de descoberta do inconsciente por Freud; ao naturalismo, principalmente rousseauista e, por fim, crítica à ilusão privada, ou do homem formado entre o natural e o social.

Dentro desta última crítica que torna flagrante o cinismo moderno de maneira plena e bem acabada, Sloterdijk chega ao ápice da crítica do Esclarecimento que derribou problemas outrora reconhecidos como os mais importantes para a filosofia e constitutivos do *cuidado do homem para com o homem*, mas que se mostraram meras falácias metafísicas, pois sempre chegavam a uma aporia, como mesmo Platão ainda “escorregou” no Livro I de sua *República*. Se Kant mostrou que a pergunta pelo homem, que a questão antropológica deve vir antes da ciência dos limites do saber, do agir, e do gosto subjetivo, o recorte epistemológico da Contemporaneidade já havia sido abalado.

A “morte de Deus” não se dá com Nietzsche. Ela se consuma com Nietzsche, mas se inicia com o problema da liberdade criado pela “quase” que impossibilita de consecução do *imperativo categórico*. Este se funda como o grau máximo do *cuidado para com o outro* – compaixão, abnegação e sacrifício. Somente os mártires e santos chegam a tal condição. Nenhum pensamento remetido para si mesmo, tão só em direção ao outro. Se o

imperativo categórico virasse norma não hipotética, se todos os seres humanos tornassem-se um Cristo ou um Buda, a ideia de *Um* deus pereceria, a perfeição cosmogônica instalar-se-ia sobre a Terra e a noção de *Uno* perderia o sentido. Todas as grandes questões filosófico-metafísicas não passariam de falácias e jogos de linguagem para *fazer passar o tempo*; ou seja, não seriam ao menos cogitadas.

Mas como o imperativo categórico só é realizável por *homens imortais* que renascem ao terceiro dia, fiquemos com as palavras de Sloterdijk:

As hordas primitivas (...) socializam seus membros num continuum psicoesférico e sono-esférico, no qual existência e pertença ainda são grandezas indiferenciáveis. A sociedade mais antiga é uma pequena e tagarela esfera mágica – uma invisível tenda de circo estendida sobre a trupe e que caminha com ela. Através de cordões umbilicais psicoacústicos todo indivíduo está continuamente ligado, em maior ou menor escala, ao corpo sonoro do grupo – e a perda desse continuum equivaleu a uma catástrofe: não foi em vão que algumas culturas mais antigas declararam o desterro como uma espécie de pena de morte psicossocial (SLOTERDIJK, 1999, p.25).

Ilhas, jangadas ou hordas primitivas são as *incubadeiras* que vagam “à deriva” por sobre as terras do Paleolítico, constituindo conglomerados por empatia de seus membros, onde irão nascer as “características psicoculturais que um dia acarretarão consequências mundiais” (SLOTERDIJK, 1999, p. 24). Nestas incubadeiras protege-se a si mesmo protegendo o outro. A existência e a pertença ao grupo ainda são indissociáveis, diferente do que ocorrerá em algumas tribos e civilizações depois da pré-história. O imperativo categórico só deve ser posto como imperativo após o surgimento da civilização e, principalmente, da criação das grandes civilizações. Se Nietzsche, com a dupla pré-história do bem e do mal, e Sloterdijk retomam a história pré-civilizacional para salientar o erro existente na cultura do ideal ascético sacerdotal, é porque antes do sacerdote asceta esta é uma questão sem sentido. Transformá-la em um *imperativo categórico* é mostrar os equívocos proposicionais da própria conclusão, a qual remete às bases deficitárias da civilização que a engendrou, já que, antes do processo civilizacional, as proposições eram máximas instintivas.

Referências Bibliográficas

BRÜSEKE, Franz Josef. Uma vida de exercícios: a antropotécnica de Peter Sloterdijk. *Revista brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, vol. 26, n. 75, 2011. Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010269092011000100010&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em: 28/06/2014.

CAMBI, Franco. *História da pedagogia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP (FEU), 1999.

DOTTI, Marco. Os imperativos do filósofo alemão Peter Sloterdijk. IHU – Instituto Humanitas Unisinos. A reportagem é de Marco Dotti, publicada no jornal *Il Manifesto*, 28/06/2009. Tradução de Benno Dischinger. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-anteriores/23668-os-imperativos-do-filosofo-alemao-peter-sloterdijk>. Acesso em: 10/10/2014.

FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet - cours au Collège de France. 1981 - 1982*. Paris: Gallimard, 2001.

_____. Bruxaria e loucura. In: _____. *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. (Ditos e escritos, v.I). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. *História da loucura: na idade clássica*. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2008.

GEHLEN, Arnold. *Anthropologische forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*. Munchen: Rowchit, 1961.

GROS, Frédéric. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HEIDEGGER, Martin. Sobre o ‘Humanismo’. In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. (Col. Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1973a.

_____. Que é Metafísica?. In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. (Col. Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1973b.

JAEGER, Werner. *Paideia*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

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

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

SCHELER, Max. Diferença essencial entre Homem e Animal. In: _____. *A situação do homem no cosmos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Covilhã, Texto & Grafia, 2008. www.lusosofia.net

SLOTERDIJK, Peter. *No mesmo barco: ensaio sobre hiperpolítica*. Trad. Cláudia Cavalcante. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

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

_____. *Du musst Dein Leben ändern. Über Antropotechnik*. Frankfurt: Suhrkamp. Frankfurt, Suhrkamp, 2009.

_____. *Crítica da razão cínica*. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

SOUSA FILHO, Alípio de. Foucault: o cuidado de si e a liberdade, ou a liberdade é uma agonística. Trabalho apresentado no *IV Colóquio Internacional Michel Foucault*. Abril de 2007, Natal. Inédito. Acessado pela última vez em 03/10/2014. Disponível em: <http://www.cchla.ufrn.br/alipiosousa/index_arquivos/ARTIGOS%20ACADEMICOS/ARTIGOS_PDF/FOUCAULT,%20O%20CUIDADO%20DE%20SI%20E%20A%20LIBERDADE.pdf>

SPINELLI, Miguel. Sobre as diferenças entre *éthos* com épsilon e *êthos* com eta. In: *Revista Trans/Form/Ação*, v.32, n.2. São Paulo: Marília, 2009. Acessado pela última vez em 04/10/2014. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732009000200001>>

VERNAL, Javier Ignacio. *Arnold Gehlen: reflexões sobre o ser humano*. *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis*, Florianópolis, v.6, n.1, p. 74-89, jan./jul. 2009. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/1807-1384.2009v6n1p74/10795>. Acesso em: 29/09/2014.