



Tecnologia e Sociedade

ISSN: 1809-0044

revistappgte@gmail.com

Universidade Tecnológica Federal do
Paraná
Brasil

de Carvalho Leal, Edilene M.
HABERMAS, RATZINGER E SLOTERDIJK: CONSIDERAÇÕES SOBRE ÉTICA E
TÉCNICA

Tecnologia e Sociedade, vol. 6, núm. 10, enero-junio, 2010

Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Curitiba, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=496650331002>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

**HABERMAS, RATZINGER E SLOTERDIJK:
CONSIDERAÇÕES SOBRE ÉTICA E TÉCNICA**
*HABERMAS, RATZINGER E SLOTERDIJK:
CONSIDERATIONS ON ETHICS AND TECNIC*

Edilene M. de Carvalho Leal

Resumo

Esse artigo apresenta alguns elementos de dois debates teórico-sociológicos ocorridos na Alemanha entre 2002-2004. O primeiro, que constitui o foco direto deste trabalho, é o debate – formalmente inexistente – entre Habermas e Sloterdijk cujo tema é a relação entre os avanços da técnica moderna de produção de seres humanos e a necessidade de constituição de uma ética que estabeleça seus limites estritos. O segundo debate, travado entre Habermas e Ratzinger, atualiza a discussão sobre se o Estado democrático tem efetiva autonomia para constituir sua legitimação, frente à pluralidade valorativa e tradições religiosas que caracterizam as sociedades contemporâneas. O inusitado desses debates não é a confluência de temas que, em linhas gerais, tem a ver com a relação entre técnica e ética em seu aspecto biológico-ontológico de manipulação genética da vida humana, mas o fato de que o filósofo da modernidade pós-metafísica, Habermas, aproxima-se mais da concepção neo-kantiana e metafísica do então Cardeal Ratzinger do que do cinismo crítico de Sloterdijk; e este mais se aproximaria da crítica da razão e da descrença de Ratzinger do que da fé habermasiana no poder emancipatório da razão moderna.

Palavras-chave: Técnica; Racionalidade; Ética Discursiva; Reprodução Genética; Estado Democrático.

Abstract

This paper presents some aspects of two theoretical-sociological debates occurred in Germany between 2002 and 2004. The one is a debate virtually nonexistent, between Habermas and Sloterdijk focused on the relationship between technical advances in production of human beings and the need for an ethics that establishes limits. The second one between Habermas and Ratzinger atualizes the discussion about if the democratic state has autonomy for construct it's own legitimacy in contemporaneous societies that are pluralistic in terms of values and religions. The peculiarity of this debates is not the confluence of subjects, generally, the relationship between technics and ethics, but it's biological-ontological element concerning manipulation of human life. Harbemas is more close to the post-kantian metaphysical position of Ratzinger than the critical cinicism of Sloterdijk, and this is more close to the Ratzinger's critic of disbelief than to habermasian faith in the emancipatory power of modern reason

Keywords: Technics; Rationality; Discursive Ethics; Genetical Reproduction; Democratic State.

1. PROBLEMA

O problema que orienta o ensaio “O Futuro da Natureza Humana” é, do ponto de vista formal, o mesmo que serviu de mote para dois debates filosóficos e jornalisticamente acirrados que Habermas manteve, de um lado, com Sloterdijk e, de outro, com Ratzinger. Em ambos, é tratada a necessidade de se redefinir a questão da ética frente a um mundo dominado pela técnica moderna: “Existem respostas pós-metafísicas para a questão sobre a vida correta?” Deve-se destacar que o debate de Habermas com Ratzinger aparece nesse artigo mais para caracterizar a posição de Habermas do que propriamente como objeto direto de análise, uma vez que, na discussão, Habermas posiciona-se de maneira mais clara sobre o tema do que no ensaio supracitado. Nesse sentido, Habermas é o interlocutor privilegiado desses pensadores, uma vez que, direta ou indiretamente, é seu projeto de sociedade global racional e livre que está em jogo. De antemão, esclareço dois pontos: o primeiro é que, no seu debate com Ratzinger, suas discordâncias de fundo baseiam-se na descrença de Ratzinger e na crença de Habermas na possibilidade efetiva de formulação de um consenso mundial, sociologicamente simétrico, jurídico e eticamente aceitável. O segundo diz respeito à dificuldade de tratar de um debate entre Habermas e Sloterdijk, que efetivamente não existiu; na realidade, tal debate aconteceu entre seus discípulos e parceiros intelectuaisⁱ que viram, no ensaio do filósofo sobre crítica da filosofia cínica, o retorno sem precedentes da legitimação da prática nazi-facista da eugenia liberal. Acontece, porém, que não existem indícios fortes para tal acusação, posto que suas conclusões apenas aludem para o *factum* da antropotécnica e para a necessidade de que o homem contemporâneo estabeleça novas regras para as práticas de convivência, diante do fracasso da domesticação das cartas humanistas ou das teorias civilizatórias da razão. No limite e em sentido específico, Sloterdijk mais se aproximaria da crítica da razão e da descrença de Ratzinger do que da fé habermasiana no poder emancipatório da razão moderna.

2. HABERMAS

Em “O Futuro da Natureza Humana”, Habermas pretende estabelecer as bases pós-metafísicas de uma ética do discurso em uma sociedade contemporânea marcada pela pluralidade valorativa e pelo domínio da racionalidade técnico-instrumental. O ponto de partida dessa empreitada encontra-se na interpretação do problema da fundamentação filosófica na modernidade, centrada na crítica ao formalismo moral kantiano. O horizonte dessa crítica, para Habermas, caracteriza-se por quatro deslocamentos que exponho brevemente. O primeiro seria a substituição dos fundamentos metafísicos da filosofia pela problematização dos fundamentos empíricos da ciência. Esse movimento, denominado por Habermasⁱⁱ “pensamento pós-metafísico”, tende a priorizar as manifestações concretas da razão na ação prática às expensas de categorias anteriores a qualquer experiência. O segundo deixa claro que isso somente é possível graças à superação da filosofia da consciência pela virada linguística, em que os significados simbólicos ganham autonomia frente às representações mentais que

pressupõem signos neutros. O terceiro deslocamento trata da concepção de um conceito inaugural de razão destrancendentalizada, isto é, despida do elemento transcendental que caracteriza a estrutura *a priori* do sujeito kantiano. A racionalidade da qual parte Habermas está imersa nas práticas situadas dos homens, em sua ação social e sua interação linguística. Nesse sentido, essa razão destrancendentalizada; quarto deslocamento opera uma inversão da tradicional relação de domínio da teoria sobre a prática para um enfoque pragmático no mundo concreto das interações humanas.

Habermas atualiza essa crítica moderna às tradições filosóficas, bem como às tradições políticas e econômicas, com a elaboração de um conceito de racionalidade e de ação humana em duas vias. A primeira é a ação instrumental orientada para o sucesso, em que o agente calcula os meios adequados para a realização de fins específicos. Nesse sentido, esse tipo de ação caracteriza o âmbito do trabalho humano, entendido como ações orientadas para a dominação efetiva da natureza e para a organização funcional da sociedade, possibilitando, dessa maneira, a reprodução material da sociedade. A segunda, a ação comunicativa, refere-se ao paradigma do entendimento intersubjetivo, o qual pressupõe, necessariamente, o embate discursivo e o reconhecimento, pelo outro, de reivindicações e pretensões de validade. Para orientar sua ação, o agente recorre aos recursos disponíveis no mundo da vida, ou seja, padrões normativos e culturais construídos historicamente pelos homens; recorre também às formações institucionais nas quais é socializado e aos processos de aprendizado e de constituição da personalidadeⁱⁱⁱ.

Nesse sentido, Habermas se mantém ligado ao paradigma fenomenológico^{iv} do conceito dual de sociedade (mundo da vida x mundo sistêmico), entendido como possibilidade de se manter a liberdade da ação e da criatividade humana. Por conseguinte, para Habermas, a racionalidade instrumental responde a uma lógica sistêmica, ao passo que a racionalidade comunicativa responderia à lógica própria ao mundo da vida.

Esse dualismo social estaria plenamente resolvido e continuaria necessário se não fosse pelo acontecimento contemporâneo de *colonização do mundo da vida*, isto é, a invasão das formas de racionalidade econômica e administrativa com seu respectivo privilégio do dinheiro e do poder sobre as tradições, os valores, à práxis cotidiana, implicando no empobrecimento e na reificação da prática comunicativa.

A preocupação mais atual de Habermas é com o fato de que uma das expressões mais destrutivas da racionalidade sistêmica, a técnica moderna, ameaça o reduto natural das capacidades morais do ser humano, reduto este que atua como *a priori* da racionalidade comunicativa. Nessa afirmação, existem dois elementos que não só ferem a tradição moderna – em que se convencionou a separação entre natureza e cultura –, mas também põem em questão a própria teoria habermasiana que se assume enquanto um projeto ético-político destrancendentalizado (livre de estruturas *a priori*). São exatamente esses elementos que pretendo investigar na análise de Habermas sobre cultura genética contemporânea, a

fim de apresentar seu projeto de uma ética discursiva desprovida de fundamentos metafísicos.

Para Habermas^v, a característica marcante e decisiva da técnica moderna seria seu interesse efetivo em disponibilizar a natureza humana e não-humana, tornando tudo reserva de material para uso futuro. A partir da discussão e efetivação da prática em muitos países da eugenia liberal – principalmente nos EUA –, o Diagnóstico genético Pré-Implantação pode alterar a configuração genética do ser humano em potencial, através da seleção de embriões no estágio de oito células, os quais não podem, evidentemente, decidir autonomamente sobre essa intervenção.

Habermas, todavia, não fecha os olhos para os benefícios que os avanços da biotecnologia podem trazer à vida do ser humano. Sua crítica não alcança a eugenia negativa, cujo processo é colocado à disposição de pais que desejam evitar o risco de transmissão de doenças hereditárias; ele dirige-se especificamente à eugenia liberal, que tornaria a intervenção genética um bem de consumo acessível àqueles que dispõem de boas condições econômicas que lhe permitem escolher os caracteres genéticos de seus descendentes: desde a cor da pele e dos olhos até a determinação do fator de inteligência cognitiva ou emocional. Isto quer dizer que esses indivíduos, economicamente beneficiados, passam a exercer sobre o seu produto – que também se trata de um indivíduo – uma disposição que interfere nos fundamentos somáticos da auto-compreensão espontânea e da liberdade ética individual.

Com isso, a eugenia liberal suprimiria a separação, conhecida desde Aristóteles, entre o que é dado e o que é feito, entre o que é da contingência da natureza e o que é produzido pelo homem. Provavelmente, quando Descartes e Bacon propuseram o domínio científico e matemático da natureza não imaginavam estar em jogo a possibilidade de que a técnica moderna esvaziasse essas instâncias (natureza e cultura) de suas essências específicas. Enquanto a técnica moderna opera uma descontextualização do mundo natural e do mundo humano, acontece uma espécie de deslocamento do homem à medida que este perde seu *status* de ente autorreferente e passa a tomar parte no jogo de deciframento do código genético como objeto artificialmente reconstituído. Nessa medida, suprimem-se as diferenças entre as coisas e as pessoas^{vi}.

Não discutirei, aqui, o contra senso de fundo que acompanha essa análise habermasiana, que seria reclamar a velha diferença entre o dado e o feito e, portanto, entre natureza e cultura, ao mesmo tempo em que se considera a natureza (padrão genético contingente) como estrutura condicional da efetivação da ação comunicativa e da ética do discurso. De onde vem a ideia de que os genes originais são mais verdadeiros ou eticamente mais livres do que os genes modificados? Possivelmente de uma compreensão metafísica da genética e de mundo que impede Habermas de justificar de maneira mais científico-sociológica a sua recusa da eugenia liberal. Como podemos observar, o próprio Habermas (2004:134) reconhece que é “apenas na esfera pública de uma comunidade

lingüística que o ser natural se transforma ao mesmo tempo em indivíduo e em pessoa dotada de razão”.

Esse argumento de formato metafísico pode também ser encontrado entre aqueles que defendem a eugenia liberal. Na realidade, Habermas nos dá pistas seguras de que estes (eugenistas liberais) recorrem a justificativas morais, políticas e jurídicas para defender o ideário de uma genética mais perfeita e acabada. Escreve:

A autonomia da pesquisa adquire proteção a partir da perspectiva do Estado constitucional liberal. Com efeito, com o alcance e a profundidade crescentes da disposição técnica sobre a natureza, tanto a promessa econômica de progressos na produtividade e de aumento do bem-estar quanto a esperança política de maiores margens de decisão individuais encontram-se unidas. Como a crescente liberdade de escolha incentiva a autonomia privada do indivíduo, a ciência e a técnica estiveram até o momento informalmente aliadas ao princípio liberal de que todos os cidadãos devem ter a mesma chance de moldar sua própria vida de maneira autônoma (HABERMAS, 2004, p. 34-35).

Habermas prossegue afirmando que:

Para justificar a não-colocação de objeções de ordem normativa em relação a essas intervenções, os defensores da eugenia liberal procedem a uma comparação entre modificação genética do patrimônio hereditário e a modificação de atitudes e expectativas por meio da socialização. Pretendem mostrar que, sob o ponto de vista moral, não existe nenhuma diferença considerável entre eugenia e educação (HABERMAS, 2004, p. 68)

É nesse sentido que Habermas destaca o perigo que a desregulamentação da eugenia genética pode representar para a configuração da autonomia do ser humano. Ora, se sua estrutura genética for alterada quando ainda não pode decidir livremente, também ficam prejudicadas tanto sua vontade livre quanto sua capacidade de responsabilizar-se e de apropriar-se de si mesmo – condições morais necessárias para participar dos consensos da prática pública.

Tais condições morais foram deslocadas, por Habermas, da moral deontológica de Kant e da ética teológica de Kierkegaard, para pensar uma ética da espécie baseada na defesa da inteireza inviolável do patrimônio genético humano. Por que um sujeito que sofre intervenção genética está, *a priori*, condenado a não querer compartilhar os consensos morais públicos? Tendo em vista que estamos falando de um ser humano produzido artificialmente a partir dos caprichos dos adultos, logo, em que ele se torna não é mais considerado como algo autoimputável, ou seja, não seria responsabilidade do sujeito produzido; cabe aos produtores, assumir as

consequências indesejáveis que, porventura, advenham. Isto, evidentemente, criaria uma confusão sem precedentes, a qual Habermas acredita não tardar a acontecer, caso a prática da eugenia não for colocada sob limites muito bem estabelecidos.

Numa acepção kierkegaardiana, isso significaria que a biotecnologia genética seria um entrave à capacidade do indivíduo de constituir a si próprio (“ser-capaz-de-ser-si-próprio”), ou seja, um claro *remake* da reapropriação da autonomia individual da filosofia romântica alemã. E em termos kantianos, a alteração genética do corpo e do “destino” do indivíduo significaria a supressão da possibilidade de que todos possam se reconhecer enquanto sujeitos igualmente dotados de uma “vontade livre” na constituição de consensos universalmente partilhados.

Dessa maneira, esses elementos filosóficos são, pós-metafísica e destranscendentalmente, incorporados à concepção habermasiana de uma ética discursiva da espécie, com base em uma rejeição incondicional a qualquer teoria política ou ética legitimadora da intervenção genética de aperfeiçoamento em seres humanos^{vii}. Com base nessa recusa, é apresentada uma ética universalista e antifundacional da “boa vida”, em que os indivíduos, de modo racional e interativo, formulam uma base normativa capaz de alimentar formas democráticas de sociedade, independentemente de acordos contingentes de sociedades particulares^{viii}. A questão é: por que essa base seria ética? Por que Habermas pressupõe a existência efetiva de uma simetria e de uma situação ideal de fala entre as comunidades políticas, já que são os contextos comunicativos, objetivamente atuantes, que formulam a obrigação incondicional e o decreto moral da razão? Essa conduta ético-democrática estaria funcionando se não fosse pela expansão da técnica moderna e, por consequência, pela degeneração do mundo ético e autônomo, racionalmente construído nas práticas públicas. Há uma passagem emblemática em “O Futuro da Natureza Humana”:

Por fim, na discussão normativa de uma esfera pública democrática importam apenas as proposições morais em sentido estrito. Somente as proposições ideologicamente neutras sobre aquilo que é igualmente bom para todos podem ter a pretensão de ser aceitáveis para todos por boas razões. A pretensão a uma aceitabilidade racional distingue as proposições sobre a solução “justa” para os conflitos de ação dos propositores a cerca do que é “bom para mim” ou “para nós” no contexto de uma história de vida ou de uma forma de vida partilhada. Ainda assim, esse sentido específico de questões sobre justiça admite uma conclusão com “base na moral”. Considero essa “determinação” da moral como a chave adequada para responder à seguinte questão: independentemente das determinações ontológicas discutíveis, como podemos definir o universo dos possíveis portadores de direitos e deveres morais? (HABERMAS, 2004, p. 46)

Seu argumento principal não deixa de ser circular. Sua visão é de que a técnica detém uma essência específica, cujo centro gerencial seria a

disponibilização instrumental do mundo humano e não-humano, mas, nas circunstâncias atuais, tem invadido o reduto da ação comunicativa em seu cerne primordial e ontológico, ou seja, na contingência do nascimento enquanto possibilidade “transcendental” de cada indivíduo ser livre e igual. Isto parece que apenas faz sentido dentro de sua teoria de uma comunidade linguisticamente idealizada. A avaliação crítica de que a eugenia liberal deva ser suprimida por não ser possível justificá-la é, portanto, solidária à ameaça que tal eugenia representa à sua relação dualista com a ação comunicativa – chave, por excelência, de seu pensamento.

Diante disso, a concepção habermasiana, de que a modernidade logrou para os tempos hodiernos um tipo de racionalidade que deixa para trás todos seus entraves individualistas, instrumentalistas, solipsistas, alienantes e teleológicos, parece carecer de uma fundamentação não-metafísica e, ademais, deságua em um malogro irrevogável. Refiro-me, essencialmente, ao fato de que a condição de um projeto ético-político de sociedade deva ser exatamente a manutenção das radicais dicotomias razão comunicativa x razão instrumental, mundo da vida x técnica moderna. Pois se assim for, no mundo dominado pela técnica moderna, que amplia o alcance de sua essência, não se pode mais falar de um projeto de emancipação individual imaginada como algo universal, tal qual aspira Habermas.

Em outros termos, podemos afirmar que a teoria habermasiana da emancipação está fundada no pressuposto de que o domínio da estrutura sistêmica pode ser superado por uma racionalidade constituída sob os auspícios da mesma “revolução” moderna e que essa racionalidade foi e é construída historicamente e, portanto, podemos contar com ela pura e simplesmente como sujeitos em situação ideal de fala. Sendo assim, entendo que Habermas incorre no mesmo projeto malogrado e inacabado de modernidade. Como ele mesmo afirmou em *Discurso filosófico da Modernidade* (2000, p. 125), de Hegel aos hegelianos de direita e de esquerda (Marx), desenvolve-se uma “crença” no poder reconciliador e emancipatório da razão; esta crença, afirma Habermas, é desacreditada por Nietzsche quando renuncia a razão moderna (principalmente em seu aspecto centralizado na filosofia da consciência) em nome do irracional e do retorno a uma nova mitologia estética.

Com Nietzsche, a crítica da modernidade renuncia, pela primeira vez, a reter seu conteúdo emancipador. A razão centrada no sujeito é confrontada com o absolutamente outro da razão. E, enquanto instância contrária à razão, Nietzsche invoca as experiências de autodesvelamento, transferidas ao arcaico, de uma subjetividade descentrada e liberta de todas as limitações da cognição e da atividade com respeito a fins, de todos os imperativos da utilidade e da moral (HABERMAS, 2000, p. 137).

Ao que parece, Habermas, a despeito de si mesmo, define-se como um continuador da crítica radical nietzscheana pela via da razão comunicativa, que apresenta exatamente essas características: a

descentralização do sujeito e autonomia frente aos limites das estruturas cognitivas e sistêmicas. Todavia, essa tentativa de saída habermasiana não resolve completamente os impasses da sua teoria e da sua crítica da modernidade, uma vez que a proposta de Nietzsche o encaminha para o irracional, ou seja, para o outro da razão que foi negado e subjugado pela deusa razão moderna. Além disso, Nietzsche não parece muito preocupado com a emancipação universal, mas ao contrário, apenas alguns podem – a palavra de ordem aqui é poder – ser “sobre-homens”. Embora, em Habermas, a razão não seja mais a razão centralizadora e essencialista, ele permanece nas suas bifurcações contemporâneas e “sonha” que esta razão comunicativa “salve”, apenas por ser o que é, a humanidade.

É talvez por isso que sua proposta de um modelo ético discursivo para minar as forças da tecno-ciência e recolocá-la em seus limites essenciais não parece muito produtiva, pois esbarra na mesma compreensão “apocalíptica” e teleológica de Max Weber e de seus colegas da teoria crítica (Adorno e Horkheimer) que tanto Habermas criticou e pretendeu superar. A diferença entre ele e tais pensadores, principalmente com Weber, é que estes não acreditavam na possibilidade de recuperar as forças criativas e autônomas da razão valorativa, livrando-a das investidas da razão técnico-instrumental. Tal dissemelhança é o que, em meu entender, torna Weber mais coerente com sua perspectiva crítica. Já Habermas, mesmo admitindo a degenerescência da racionalidade comunicativa, continua acreditando no seu potencial equalizador e neutro como única alternativa viável e efetiva para resolver conflitos prático-políticos da sociedade atual.

3. HABERMAS X RATZINGER

Habermas mantém essa proposta de uma ética discursiva pós-metafísica no debate travado com o então cardeal Ratzinger, sobre “as bases pré-políticas do Estado-democrático”, ocorrido em 19 de janeiro de 2004, na Academia Católica da Baviera, em Munique. O debate foi orientado pela seguinte pergunta: “O Estado liberal e secularizado consome pressupostos normativos que ele mesmo não pode garantir?” A dúvida é quanto à efetiva autonomia do Estado para constituir sua legitimação frente à pluralidade valorativa ou tradições metafísicas e religiosas que caracterizam as sociedades contemporâneas.

A posição de Habermas nesse debate está ligada a dois de seus principais temas teórico-sociológicos. O primeiro diz respeito à sua crítica da modernidade, rapidamente explorada acima, segundo a qual os processos de auto-compreensão cultural e de modernização social^{ix} (desenvolvimento das forças produtivas, da técnica, do poder político centralizado, etc.) teriam se desencaixado. Tal desencaixe, por sua vez, acabou engendrando uma situação de invasão da disponibilidade técnica sobre os estados e as corporações políticas ou econômicas. Diante disso, Habermas recusa tanto a postura antitética às bases modernas de fundamentação metafísica da ação política quanto uma saída mais apocalíptica de fim dos tempos (ou fim da história). Na realidade, ele acredita que o “projeto da modernidade está inacabado” e aponta a racionalidade comunicativa como seu potencial

legitimador e autorreferente. No que tange ao segundo tema, continuamos a nos mover nessa aposta habermasiana, no poder reconciliador da ação comunicativa como base do Estado democrático, cuja livre pactuação entre os diversos grupos que o compõem deve possibilitar e incentivar toda e qualquer convicção religiosa. Ressalte-se a estrita condição de que esta última não participe da fundamentação ético-política do Estado, tendo em vista que este se nutre de uma inteira solidariedade na cidadania ativa ou participante desenvolvida na ação comunicativa.

Parece-me que a ideia de ação comunicativa é exatamente o centro da concepção habermasiana de Estado democrático e de direito racional, uma vez que não se trata mais de uma razão prática limitada a um ator particular ou a um sujeito macrossocial, mas de um meio linguístico performático e pragmático através do qual se produzem formas de vida e de interação social. Porém, a ação comunicativa pretende-se neutra quanto a qualquer conteúdo de ação, seja religioso, político, informativo; bem como propõe orientações com pretensões de validade cognitiva. Por conseguinte, é inviabilizada a função superestimada pelos modernos do direito natural, cujos pressupostos metafísicos e cosmológicos relacionam-se intimamente com a ética material. Habermas, ao contrário, defende um direito racional e um estado republicano engendrados na interação intersubjetiva, cujos problemas de fundamentação e legitimidade são momentos fundamentais e diferenciados do processo ético-político.

Habermas analisa esses problemas a partir de duas vias: cognitivo e motivacional. No que diz respeito à primeira, é suficiente uma legitimação secular da ordem política com base no “orçamento argumentativo”, independente de tradições religiosas ou pré-políticas. Todavia, esse acordo procedimentalista, isto é, fundamentado em princípios e normas racionalmente constituídos, encontra dificuldades de aceitação prática, dada à pluralidade valorativa que caracteriza as sociedades atuais. Mesmo diante dessa dificuldade, Habermas não cede à pressão de fundamentar metafisicamente o Estado constitucional. Ao contrário, mantém seu “republicanismo kantiano” intacto e sugere que o cidadão, de livre vontade, compartilhe e pratique as obrigações normativas do Estado. Por isso, quanto à segunda via da motivação e sem prejuízo de sua autonomia primordial, libera a influência das tradições, das crenças morais ou religiosas para compor a justificação do por que devemos manter incondicionalmente uma conduta democrática. Isto é, se a fundamentação cognitiva é autônoma frente às influências plurais e particulares dos grupos sociais, sua aceitação pelos cidadãos não é apenas possível, mas racionalmente efetiva. Evidentemente que, para tal, é necessário que se resguarde, a cada um e a todos, o direito igual e livre de manter e defender suas preferências religiosas ou valorativas na agenda pública.

Embora considere essas influências pré-políticas, Habermas não parece fazê-lo descontextualizado das condições atuais da sociedade. Ao contrário, as influências efetivamente “perigosas” para o Estado são: o acontecimento da invasão da esfera privada dos mercados financeiros

sobre a esfera pública das decisões civis, alusão evidente a invasão da razão instrumental sobre a razão comunicativa. Escreve:

De acordo com as considerações feitas até agora, a natureza secular do Estado constitucional democrático não apresenta nenhuma fraqueza intrínseca ao sistema político como tal. Com isso, não estão sendo colocadas de lado as causas externas. Uma modernização descarrilada da sociedade no seu todo poderia muito bem tornar o vínculo democrático frouxo e enfraquecer o tipo de solidariedade para o qual o Estado democrático, sem que possa se obrigar juridicamente, está orientado. (...) Mercados, que não podem ser democratizados como administrações estatais, assumem, de modo crescente, funções de comando em setores da vida que até então eram mantidos coesos de forma política ou pelas formas de comunicação pré-políticas (HABERMAS, 2004, p. 4-5).

Nessa perspectiva, sugere que se deva considerar a relação entre o “espaço público de um ordenamento jurídico” e a “moral social universalista”, de modo que tanto cidadãos secularizados quanto cidadãos crentes possam contribuir igualmente com a formação de consensos, porém pressupondo inevitavelmente a possibilidade de dissenso entre eles. Diante disso, Habermas propõe o recurso simétrico e universal, posto que destituído de visões de mundo particulares, da ética discursiva ou da democracia procedimentalista para superar os conflitos políticos entre nações.

Muitos estudiosos ressaltam os avanços da teoria política e ética de Habermas em relação aos teóricos liberais, com os quais inclusive ele discute, mas também parecem manter um rígido núcleo de suas fraquezas e limites, que podemos apontar, aqui, de passagem. Vejamos: o esforço habermasiano de destranscendentalizar a filosofia kantiana para retirar dela seus fundamentos metafísicos e seu formalismo abstrato o teria levado a conceber, na contramão de suas intenções originais, uma transcendentalização velada^x, pois pressupõe que a obrigação moral incondicional, bem como o desejo racional de desejar o bem são constitutivamente anteriores à ética e à política, uma vez que estão contidas no potencial efetivo da razão comunicativa historicamente conquistada. E é justamente pelo fato de não se poder dizer: “uma vez conquistada nunca perdida” que Habermas recomenda, kantianamente, que:

A formulação legal do imperativo categórico, que nos leva a vincular a vontade às máximas que todos podem querer como uma lei universal, determina de que modo um entendimento normativo é possível em casos de conflito. (...) É isto o que o conceito de uma moral que entrecruza uma individuação e uma universalização leva em conta. (...) Pois a moral garante ao indivíduo a liberdade de conduzir sua própria vida somente quando a aplicação de normas universais não restringir a margem de configuração dos projetos individuais de vida (HABERMAS, 2004, p. 78-79).

Nesse sentido, Habermas parece ficar preso ao formalismo da teoria kantiana, na medida em que pressupõe um procedimento universalizante o qual, no limite, exige que os cidadãos abandonem sua moral autônoma particular em nome de um conjunto de regras universais supostamente concebidas pela simetria (“situação ideal de fala”) de todos agentes envolvidos.

3.1 RATZINGER

À primeira vista, as diferenças entre Habermas e Ratzinger poderiam sugerir um abismo quase tão intransponível quanto aquele que separa a fé da razão, enfim, o católico do filósofo. Todavia, um exame mais atento aponta para um caminho menos simplório em que se podem verificar convergências consideráveis nas suas respectivas concepções ético-políticas. Pois, ao que parece, ambos se inscrevem em uma tradição neokantiana de democracia segundo a qual o que a caracteriza é o ato de compartilhar uma razão pública. Por outro lado, o que os separa é a natureza dessa razão comum: em Habermas uma razão fundada em procedimentos formais para a deliberação de consensos, daí o porquê de uma democracia deliberativa que preconiza a renúncia de valores pré-políticos em nome de uma similar “vontade geral” de Rousseau. A razão pública, portanto, é autônoma, pois encontra seus fundamentos morais em si mesma independentemente de contingências valorativas dos cidadãos. Nesse ínterim, Habermas se afasta de Kant^{xi}, já que reduz a ética ao direito supondo uma completa articulação entre regras de convivência pública e sua legitimação racionalmente desejada pelos cidadãos. Para Kant, ao contrário, somente o mundo moral possui uma legitimação apodítica e internamente imperativa, mas não o mundo político e do direito que pressupõe também e principalmente incentivos externos para sua ação. Conforme escreve Loparic:

Por conseguinte, o imperativo do direito não gera, como a lei moral, um fato (*factum*) da razão, mas tão somente permite que tais fatos sejam gerados por ações externas legítimas, isto é, ações cujas máximas podem ser compatibilizadas umas com as outras de acordo com uma lei universal (2003, p. 22).

Em se tratando de Ratzinger, a ética não está pura e simplesmente contida na ação comunicativa e, por tabela, no Estado democrático de direito. Faz parte, ao contrário, da constituição de uma racionalidade humana universalmente compartilhada, prévia a toda racionalidade pública situada contextualmente. Nessa medida, Ratzinger recupera o direito natural, rechaçado por Habermas como base de uma sociedade política intercultural. Para tanto, Ratzinger, como pensador católico, começa por considerar a razão que tanto Habermas enaltece como propiciadora de consensos, insuficiente para dar conta da complexidade dos conflitos da sociedade contemporânea. Para justificar sua descrença na razão, lembramos que a razão técnico-científica aliada ao poder pode produzir experimentos genéticos com humanos, fato que põe por terra toda sua

suposta base ética intrínseca. Além do que, mesmo pressupondo que efetivamente a maioria participe dos consensos, seus critérios podem legitimar leis opressoras e o terror, como a história tem demonstrado. Poderíamos citar o caso de George W. Bush como um exemplo típico de legitimação ética do terror que se propagou à época da invasão do Iraque como sua motivação: “Estamos levando Deus e a democracia para o Iraque”. Todavia, Ratzinger prefere apresentar-nos um outro exemplo da mais recente história do terror, ou seja, as justificativas de Osama Bin Laden para o ataque às Torres Gêmeas de Nova Iorque: a resposta de um povo oprimido às arbitrariedades e blasfêmias praticadas por povos ocidentais (RATZINGER, 2005, p. 6).

Para escapar a essas armadilhas que, segundo ele, Habermas insiste em reforçar, alude ao recurso da Igreja católica, o direito natural, como um direito universal que perpassa todos os sistemas jurídicos das mais diversas nações. Dessa forma, se em Habermas a justificação das normas universais se baseia em um consenso formal e procedimental pelo que se chega à verdade, tradicionalmente a Igreja propôs a justificação mediante a lei natural como participação na lei eterna do criador, que o homem acaba por descobrir agindo na sua própria natureza. Ratzinger não parece muito convencido da capacidade consensual do direito natural, uma vez que a noção de direito natural pressupõe a relação indissociável entre natureza e razão. Mas com a “vitória da teoria da evolução”, segundo Ratzinger, essa concepção de natureza perdeu grande parte de seu sentido de forma que não é mais possível pensá-la como a realização do plano do criador.

Contudo, mostra-se propenso a considerar as potencialidades de um “nível mais profundo do direito natural”: os direitos humanos, se forem entendidos como partes constitutivas da existência humana e aliados à descoberta dos seus limites igualmente essenciais. Apenas desse modo, afirma o então cardeal, se pode pensar em um “direito racional para todos os homens e sua posição no mundo”, direito este que defina um consenso intercultural étnico (tradição chinesa, cristã, judaica, etc.). Por conseguinte, Ratzinger não abandona totalmente a fundamentação racional e nem a fundamentação moral-metafísica, pois tanto uma quanto a outra têm seus limites na medida em que não atingem todas as culturas.

Nesse sentido, Ratzinger parece mais cético e descrente do que o pensador da razão pós-metafísica, uma vez que recusa a fé habermasiana em uma “fórmula mundial”. Em seus próprios termos:

(...) a fórmula mundial, seja ela racional, ética ou religiosa, com a qual todos concordam e que poderia então sustentar o todo, não existe. Em todo o caso, ela é inalcançável. Por isso, o assim chamado *etos* mundial permanece também uma abstração (RATZINGER, 2005, p. 7).

Por outro lado, pode-se entrever um certo “cristocentrismo”, bem como um certo “eurocentrismo” nessa proposta de reconhecimento intercultural que ele próprio chamou de “sem falso eurocentrismo” quando afirma ser a fé cristã e o racionalismo ocidental as duas fontes fundamentais da discussão e formulação de consensos mundiais. Por conseguinte, encontramos, na posição de Ratzinger, paralelos significativos com a posição de Habermas, mas no nível das derivações e não da fundamentação de um Estado democrático. Ratzinger defende a irrenunciabilidade de valores pré-políticos para o Estado e Habermas considera que este já carrega, intrinsecamente, seus fundamentos éticos. Entretanto, ambos defendem que o Estado deve tomar posição em relação à diversidade de seus diversos grupos, no sentido de garantir respeito às suas peculiaridades culturais com base em uma agenda promovida pela ação comunicativa ou em um diálogo intercultural, reciprocamente.

4. HABERMAS E SLOTERDIJK

Em *Regras para o Parque Humano* Sloterdijk não parece fundamentalmente interessado em estabelecer uma ética que faça frente à eugenia liberal. Nem tampouco pretende fundamentar os princípios da liberalidade ilimitada da prática da eugenia seletiva, como sugerem seus detratores: o *modus operandi* da antropológica é um fato diante do qual o homem contemporâneo não pode simplesmente se omitir. Trata-se muito mais da necessidade de reconsiderar o lugar e o caráter do ser humano como animal fracassado habitando um mundo indigente, para que se possa submeter a política futura às regras racionais transparentes. Por isso é que se torna imperante uma reconstrução crítica da relação entre a crítica de Sloterdijk ao humanismo tradicional consubstanciado em Heidegger e sua visada cética quanto a formas futuras de superação da técnica moderna: diante de seu acontecimento sem salvação, resta-nos apenas viver como os marinheiros portugueses.

Para Sloterdijk, o humanismo começou e se estabeleceu até, pelo menos, Heidegger como uma forma progressivamente mais consciente de domesticar/civilizar os seres humanos: cartas longas a amigos. *A Carta Sobre o Humanismo* emergiu num momento em que todo o humanismo pós-guerra empenhava-se por retirar o homem da barbárie na qual chafurdou. O diálogo que Heidegger inicia com Jean Beaufret traduz exatamente uma reprimenda por este conservar a ideia de humanismo em um presente catastrófico causado pelo próprio homem e suas metafísicas. De antemão, Heidegger recusa as soluções apresentadas para a crise europeia de 1945 (cristianismo, marxismo e existencialismo), pois, ambas são meras variações de humanismos que não souberam colocar devidamente a questão sobre a essência do ser humano.

A essência do homem, na acepção de Heidegger, não compartilha e nem se aproxima da essência de nenhuma outra espécie vital ou animal. Como nos diz Sloterdijk, o homem heideggeriano é um animal mimado, posto que guarda uma proximidade ontológica com o divino: só o homem tem um mundo e está no mundo, por isso é chamado pelo seu próprio Ser para guardá-lo. É exatamente essa relação ontológica que Heidegger estabelece entre ser e ser humano que o interdita de conceber uma crítica

coerente do humanismo, bem como o encaminha para um tipo de humanismo ainda mais agressivo e resignado do que qualquer outro humanismo tradicional, já que não se trata mais apenas de um humanismo pedagógico preocupado com o domínio racionalista de uns sobre outros, mas se mantém no nível das consciências subjetivas. Heidegger enseja um humanismo mais genuíno, para tanto radicaliza a motivação para a amizade (a domesticação), no interior mesmo das consciências ontológicas: o ser não tem partido, não faz escolhas, não é instância de poder, traduz a excelência da neutralidade e da liberdade; portanto, quando escolhe um ou uns para compartilhar de sua verdade e pastoreá-la, excluindo todos os outros nascençais, o faz com base em sua arbitrariedade ontológica. O curioso é que, segundo nos informa Sloterdijk:

Heidegger eleva o ser ao papel de autor exclusivo de todas as cartas essenciais e nomeia a si mesmo como seu presente relator. Quem fala a partir de tal posição pode também anotar balbucios e publicar silêncios. O ser envia, assim, as cartas cruciais; mais exatamente, ele faz acenos a amigos com presença de espírito, a vizinhos receptivos, a quietos pastores reunidos (2000, p. 29).

Essa crítica a Heidegger Sloterdijk, ironicamente, compartilha com Habermas. Para este, o pensador da crítica da metafísica não conseguiu escapar aos fundamentalismos da filosofia da consciência, tanto na ontologia fundamental de Ser e Tempo quanto na virada da linguagem com, principalmente, *O que é isto a Metafísica*^{xii}. Esse ensaio é uma tentativa de radicalizar a busca pelo fundamento do ser que foi doravante esquecido pela tradição, e encontra-o na ideia de destino do ser que apenas o homem (e o homem poeta e o homem pensador) pode pensar e habitar em sua verdade. Ora, afirma Habermas, a pergunta pelo fundamento e sua consequente determinação, principalmente quando disfarçada de essência da filosofia, está presa de forma ainda mais originária à metafísica tradicional que Heidegger leva às últimas consequências na *Carta sobre o Humanismo*, na medida em que dota o homem de poderes pseudossacrais^{xiii}, como receptor dócil (pastor do ser) de uma escuta vazia.

Penso que Habermas e Sloterdijk acertam nessa crítica a Heidegger, porque sua tentativa de escapar à metafísica e à filosofia da consciência, mediante o pensamento do destino do ser e da sua escuta silenciosa pelo homem, resulta em teleologias ainda mais perigosas, visto que pressupõe o esvaziamento de conteúdo e uma neutralidade de posição. O vazio deste conteúdo, a princípio, pode ser preenchido com qualquer atitude ética ou filosófica, como o próprio Heidegger fez. E, para a verdade do ser como linguagem, temos a eleição de solitários e servis ouvintes que não desejam e não podem encontrar meios de comunicar a palavra libertadora do ser, pois é incomunicável e impermanente: até para os poetas e pensadores o ser pode eventualmente ocultar-se. Esse movimento próprio do ser, de ocultar-se e desocultar-se simultaneamente, está sendo ameaçado pela atual configuração da técnica moderna. Pois, a técnica, segundo Heidegger, diferentemente de como é tradicionalmente vista como meio para fins, define-se como a tarefa de desocultamento, de tornar

conhecido, dominado, antecipando modos de ser que ainda não foram atualizados pelo homem. Assim, a técnica se antepõe ao homem e ao ser, refaz essa relação com base na abertura de todas suas possibilidades de ser. Quando torna tudo disponível e “funcional”, a técnica moderna impede que o homem possa desvelar a verdade do ser, limitando-se apenas às suas partes específicas. A técnica moderna, por conseguinte, cria uma situação de esvaziamento do sentido do ser, tornando o mundo cada vez mais “indigente”. Mas a “vigência da técnica guarda em si o que menos esperamos: uma possível emergência do que salva” (HEIDEGGER, 2007, p. 35), pois a técnica compartilha sua essência com a arte, isto é, o desocultamento da verdade do ser.

Essa ressalva, a técnica pode salvar o mundo de sua “indigência”, por si só não responde a questão filosófica e sociologicamente importante sobre quais poderes e sobre quais manifestações ônticas (política, econômica, científica) informam e dão notícia da indigência dos tempos hodiernos dominados pela técnica moderna. Assim “informados”, poder-se-ia parar o processo ou, ao menos, contribuir efetivamente para que coletiva e individualmente se afirme uma posição ética coerente e responsável.

Habermas, contudo, parece ter esquecido dessa crítica uma vez que alerta – embora não necessariamente a partir de Heidegger, já que não o cita diretamente no *Futuro da Natureza Humana* – para a situação de domínio crescente e amplo do tipo de racionalidade técnico-instrumental sobre instâncias não-técnicas, o mundo da vida. Emblemática para Habermas, a respeito desse acontecimento, é a atuação da essência da técnica moderna que rompe com a separação entre o dado e o feito, disponibiliza a vida humana para fins de pesquisa genômica e impede a auto-compreensão ética do indivíduo que sofreu interferência na sua composição genética.

Diante de uma avalanche de pressuposições metafísicas fica difícil defender uma ética discursiva pós-metafísica. Tal como Heidegger, Habermas acredita que a técnica tem uma essência que pode ser compreendida como disponibilidade. Entretanto, o que é denotativo de sua gravidade atual e da visada teleológica da abordagem habermasiana é sua intervenção crescente e, se permitida, irreparável da natureza humana e, por tabela, do bem estar de sua teoria comunicativa. Com isso, quero dizer que Habermas concebe um conceito dual de sociedade em que o primeiro tipo, fundado pela racionalidade instrumental, responde a uma lógica de integração sistêmica; já o segundo, fundado pelo paradigma comunicativo, responderia à lógica própria ao mundo da vida. Quando a técnica invade o território dessa última, não apenas o mundo humano está em perigo, mas também sua teoria, posto que com a prática liberal do DGPI, não se pode mais pressupor que as pessoas sejam livres, responsáveis e iguais para produzir e participar de consensos sociais. Mesmo fazendo *tábula rasa* dessa relação não muito bem esclarecida entre genética e ética (naturalismo de fundo), torna-se difícil aceitar, primeiro, que a assimetria sociopolítica somente faz sentido e ganha substância quando o processo de composição genética deixa de ser natural e passa a ser artificial e desejado por outras pessoas, como se finalmente se tivesse descoberto que o homem, historicamente, cria formas de subjugação de uns sobre outros.

Essa relação entre Habermas e Heidegger, todavia, deve ser melhor considerada, tendo em vista o fato básico de que o conceito de técnica habermasiano não é uma entidade essencial suspensa no tempo e no espaço, ao contrário, tem estatuto social, econômico e político. Trata-se da atualização técnica da manipulação do genoma humano com justificação política no Estado liberal e com sólida vinculação ao mercado de bens de consumo. Segundo Habermas, é exatamente isso que torna a técnica moderna tão assustadora para os processos coletivos e individuais de condução ética da vida. Talvez por isso torna-se mais factível para Habermas pensar em formas de frear o avanço da tecnociência. Tal possibilidade, em contrapartida, é interdita em Heidegger, para quem as forças destruidoras são indeterminadas – contra quem lutar? –, e mesmo que houvesse salvação – somente os deuses podem salvar! –, esta demanda um ato, talvez tão sobre-humano quanto o exigido por Nietzsche, de vontade para ouvir a linguagem do ser absolutamente individual.

De qualquer modo, a crítica silenciosa que Habermas empreende contra a Sloterdijk precisa, ao menos, ser colocada a partir de outros parâmetros, pois a peja de naturalista de que acusa o filósofo da razão cínica pode, eventualmente e com certo exagero, voltar-se contra ele mesmo. Isso pode ser lido em uma única passagem irônica e mordaz, a qual Habermas deliberadamente dirige a Sloterdijk:

Um punhado de intelectuais alienados tenta ler, a partir da borra de café, o futuro de um pós-humanismo que se tornou naturalista, apenas com o intuito de continuar divagando, diante de uma suposta barreira do tempo – “hipermodernidade” contra a “hipermoralidade” –, sobre os motivos amplamente conhecidos de uma ideologia bastante alemã. (...) As fantasias nietzscheanas dos que se autopromovem, que enxergam “na luta entre os pequenos e grandes cultivadores do ser humano” o “conflito básico de todo o futuro” e encorajam “os principais segmentos culturais” a “exercer o poder de seleção que eles conquistaram de fato”, satisfazem, de modo provisório, apenas o espetáculo da mídia (HABERMAS, 2004, p. 31).

Habermas nem ao menos se refere, bibliograficamente, ao ensaio de Sloterdijk, do qual reproduz algumas passagens descontextualizadas, toma-as como “espetáculo midiático” e segue, sem mais dizer palavra alguma, para a configuração argumentativa de uma ética discursiva dos nossos sentimentos morais no âmbito de uma sociedade pluralista. Mas será que *Regras para o Parque Humano* constitui apenas um panfleto irresponsável de um filósofo que queria aparecer?^{xiv} Penso que não. Porém, deve-se admitir que – principalmente a segunda parte do ensaio: a constatação do *factum* da eugenia seletiva e da necessidade de estabelecer regras para sua prática –, há intenções claramente polêmicas^{xv}, por isso não esclarece, com precisão, suas premissas e suas conclusões e assume um tom excessivamente “livre” de quem fala para plateias. Pressupondo essas fraquezas do texto, analisarei rapidamente o conceito de antropotécnica a partir de outros textos de Sloterdijk, para depois reconstruir sua argumentação conclusiva.

Em sua obra *Esferas III: Espumas*, Sloterdijk anuncia que o que caracteriza toda a história da cultura humana, desde a formação da primeira

esfera (a bolha), passando pela segunda (o globo) até a esfera atual (a espuma), é tanto o fato ontológico fundamental de que os homens criam seus espaços e os criam aperfeiçoando-se técnico-praticamente, quanto o motivo que os anima à aventura da antropotécnica: o impulso até o elevado, o transcendente, o mimo. Dado esse elemento relacional, afirma, já de início, que seu propósito é a inversão de *Ser e Tempo* de Heidegger com o estudo das esferas, já que coloca o acento entre o ser e o mundo e não entre o ser e tempo. Mais que isso: recusa a compreensão de Heidegger de que o estar-no-mundo pressupõe uma totalidade, pois é sempre um estar contido em um exterior de algo: “Estamos em uma casa, esta casa está em uma cidade, a cidade está em um país, o país está na Terra, a Terra está em um espaço universal...” (SLOTTERDIJK, 2003, p. 175). Por isso, esse mundo como totalidade, mas também como individuação (um mundo para cada indivíduo), Sloterdijk (2009, p. 299) substitui por esfera e a expressão ser-no-mundo por vir-ao-mundo, a fim de dotar o ponto de partida fundamental do *Dasein* de um certo dinamismo ou de um certo movimento. Isto é dito até mesmo porque o ser humano é primeiro um estar-fora de sua incubadora originária com o ato do nascimento, para depois ser-em-um-mundo. Essa relação com o mundo não é dado, não se trata de um dado ontologicamente fundante, mas fruto de um constante fazer e refazer sempre com-os-outros, de um devir que não encontra termo em uma aconchegante existência autêntica como queria Heidegger (*Ser e Tempo*, 1995). Para Sloterdijk, o que resultou e resulta desse processo de construção de si mesmo e de seus espaços de habitação é o que geralmente chamamos cultura. A cultura produzida tecnicamente é a “capa de oxigênio” da qual dispõem os seres humanos para se protegerem das possíveis e insondáveis catástrofes que os ameaçam. Em *Sol e Morte* escreve:

Uma vez que compreendemos melhor o caráter construído e insular das zonas habitáveis pelo homem, entendemos de forma mais inteligente os recursos escassos como a simpatia, a iniciativa e a atmosfera. No mundo moderno os homens podem degenerar de uma maneira monstruosa, podem contrair um catarro ontológico incurável ou experimentar a solidão e o desamparo, a depressão e o retiro do sentido, situações para as quais não existem remédios disponíveis. Sendo conscientes dessa situação, podemos interpretar esta capa de oxigênio que chamamos cultura e onde nós existimos, por um lado, de um modo mais cuidadoso e, por outro, mais técnico do que fazemos em geral. (...) Quem não quer pensar a margem da ilusão do mundo da vida, quem não deseja colocar perguntar técnicas, quem não tem interesse em participar da análise do tipo “como é possível um espaço que responda às motivações”, este é, em meu entender, um mero passageiro, um simples consumidor das produções culturais, não um teórico da cultura. Lamentavelmente, a maioria dos professores de filosofia responde ao perfil de passageiro (SLOTTERDIJK, 2003, p. 214-215).

O humanismo moderno que orienta a recusa filosófica e científica da compreensão das práticas antropotécnicas dos espaços como processo civilizador e, por isso, necessárias para a sobrevivência desses espaços e

de seus moradores, sempre serviu para legitimar as práticas centralistas ou totalizantes dos Estados modernos (SLOTERDIJK, 2009, p. 49). Isto significa dizer que, para Sloterdijk, o que fundamentava as práticas colonizantes e expansionistas de grande parte da Europa moderna era um conjunto de ideias propagadas pelo humanismo filosófico e científico que, em suma, lembrava incessantemente – quase como um mantra – que a ação autônoma é aquela que a subjetividade atuante dispensa “senhores” exteriores e volta-se apenas para suas finalidades específicas. Por isso, a captura unilateral do mundo era plenamente justificada, inclusive: violência, destruição, massacre, barbárie etc., utilizados como meios para o saciamento da “fome agressiva de mundo” das subjetividades racionais do mundo burguês (SLOTERDIJK, 2008).

De forma chocante, como lhe é própria, Sloterdijk (2009, p. 49) chama Hitler de filósofo clássico (humanista), porque ambos anseiam pela totalidade, pela identidade imutável e pela unidade. Filósofos clássicos e humanistas se aliam, atualmente, às práticas liberais dos Estados modernos que há muito deixaram de basear-se na função de constituir consensos para requererem para si a função de redistribuição das riquezas e de acesso ao conforto. O Estado de Bem-Estar Social providenciou, prioritariamente, a “democratização do luxo” (SLOTERDIJK, 2009, p. 600), isto é, acentuou o desejo do homem pelo “mimo” que o caracteriza desde sua chegada ao mundo. Quanto ao termo “mimo”, Sloterdijk esclarece: “Designa os reflexos psicofísicos e semânticos do movimento de desoneração inerente desde início ao processo de civilização, mas que só pôde amadurecer e adquire a sua plena visibilidade a partir do momento em que os bens deixaram radicalmente de ser raros” (2008, p. 227). A antropológica e seu produto (o mimo) são constitutivos da condição humana. Com isso não se quer dizer que o processo que envolve sua criação, com todas as idas e vindas, seja um processo horizontal. A civilização é o “palco” no qual acontece a prática da secessão, isto é, da ascensão vertical de alguns seres humanos em detrimento de muito outros que se mantêm na linha horizontal. Porém, o contexto de “stressamento” no qual vivem os seres humanos atuais, motivados pelos Estados racionais e pelas redes de telecomunicações, ao desejarem a posse dos “espaços mimados” e de seus sistemas de proteção técnico-sociais, promove um levante incivilizatório generalizado que, de acordo com Sloterdijk, nenhum humanismo nem moderno nem “heideggeriano” conseguirá por termo.

Sloterdijk enfrenta essa discussão no ensaio *Parque Humano* para mostrar que os humanismos estão perdendo força no combate às práticas desinibidoras recentes (totalitarismos, estruturas midiáticas violentas): como vencer esses poderes destrutivos como pastores da clareira do ser? E se também essa clareira foi produzida tecnicamente,^{xvi} já que são homens reunidos que criam a casa da linguagem? A técnica, portanto, está entranhada sob as bases ontológicas da linguagem, não há escapatória. Escreve:

Nelas se revelará se a humanidade ou suas elites culturais conseguirão pelo menos encaminhar procedimentos efetivos de autodomesticação. Na própria cultura contemporânea trava-se uma luta tirânica entre os impulsos domesticadores e os

bestializadores, e seus respectivos meios de comunicação. Seria surpreendente a obtenção de sucessos mais significativos no campo da domesticação, diante de um processo de civilização em que uma onda desinibidora sem precedentes avança de forma aparentemente irrefreável (2000, p. 46).

Constatado esse fato – atuação irrefreável da antropolotécnica e fracasso do humanismo – Sloterdijk parece “saltar” para uma rápida análise de dois pensadores com os quais dificilmente se imaginaria compartilhando uma mesma ideia, segundo a qual Nietzsche e Platão teriam anunciado, de um lado, que a história antropológica tem mostrado que por trás da “eminência parda do poder” existe a seleção dos melhores. De outro, que a condição para uma sociedade domesticada e justa, respectivamente, é a criação de homens “grandes” (sobre-homens) e a criação de super-líderes (super-humanistas) que conduzam os homens dóceis. Com isso, parece-nos que o autor mais pretende apontar para uma situação de ausência de controle ético-político da antropolotécnica e para estruturas técnicas que de há muito se desenvolvem sob a rubrica do humanismo e do racionalismo, do que propriamente propondo uma prática desmedida da eugenia liberal^{xvii}. O que efetivamente aparece no texto de forma elíptica é a sugestão de que devemos encarar o *factum* dos tempos hodiernos e determinar as regras de convivência no “parque” humano. Cito uma longa passagem que marca a posição conclusiva do autor:

É a marca da era técnica e antropolotécnica que os homens mais e mais se encontrem no lado ativo ou subjetivo da seleção, ainda que não precisem ter se dirigido voluntariamente para o papel do selecionador. Pode-se ademais constatar: há um desconforto no poder de escolha e em breve será uma opção pela inocência recusar-se explicitamente a exercer o poder de seleção que de fato se obteve. Mas tão logo poderes de conhecimento se desenvolvam positivamente em um campo, as pessoas farão uma má figura se como na época de uma anterior incapacidade quiserem deixar agir em seu lugar um poder mais elevado, seja ele Deus, o acaso ou os outros já que as meras recusas ou abdições costumam falhar devido a sua esterilidade, será provavelmente importante, no futuro assumir de forma ativa o jogo e formular um código das antropolotécnicas. Um tal código também alteraria retroativamente o significado do humanismo clássico, pois com ele ficaria explícito e assentado que a *humanitas* não inclui só a amizade do ser humano pelo ser humano; ela implica também de uma maneira crescentemente explícita que o homem representa o mais alto poder para o homem (SLOTERDIJK, 2000, p. 45).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse sentido, grande parte do ensaio *Regras para um Parque Humano*, excetuando evidentemente os exageros retóricos de seu autor, pressupõe elementos analíticos que outros pensadores, festejados por muitos, já desenvolveram. Isto é, o que é dito por Sloterdijk não é nada de

absolutamente novo: visão realista da modernidade, críticas ao escapismo elitista de Heidegger, domínio inexorável da técnica, demanda de regras e um certo cinismo filosófico. Destaco um elemento que acredito lhe seja específico e está apenas subreptício nesse ensaio, mas só desenvolve em outro, *Decaída e Virada*^{xviii}, em que sugere como devemos viver no mundo atual onde os deuses já se foram e não poderão nos salvar: “como os marinheiros portugueses que se entregavam a fronteira da terra conhecida ‘a partir da qual não havia mais esperança razoável de retorno’”. Traduz uma das regras do parque humano: “virar a técnica contra a técnica”^{xix}. Isto é, o homem atual não pode se furta à liberdade da “auto-manipulação categorial”, pois a “auto-manipulação do ser humano já começou”. Por conseguinte, o autor de *O Parque Humano* defende que se constituam regras, em última instância, regras éticas para a regulamentação da prática da “auto-manipulação genética” sem, entretanto, fornecer maiores “detalhes” que tipo de ética seria e muito menos que sua primeira regra seria a proibição da prática da eugenia liberal, como postulou Habermas em *O Futuro da Natureza Humana*.

Existem duas razões para isso. A primeira, Sloterdijk compartilha com grande parte da argumentação defendida por Ratzinger, a qual seria a recusa do caráter “positivo” da razão moderna como potencial de emancipação e unificação dos interesses e direitos de todos os seres humanos, tal como defendido por Habermas. Para Sloterdijk e Ratzinger, não se pode separar a razão que promoveu processos civilizatórios positivos da razão que também fundamenta suas potências destrutivas: guerras, totalitarismos estatais, técnica de manipulação genética, etc. Trata-se de uma mesma razão, por conseguinte, incapaz de, por si só, fundamentar ética e politicamente regras universais de convivência entre todos os humanos. O filósofo e teólogo Ratzinger acredita que é possível compor um pacto de convivência intercultural com base em valores pré-políticos, como os direitos humanos, e em pressupostos racionais. Mas, nesse aspecto, não se distancia tão drasticamente de Habermas porque se este, por um lado, recusa sua primeira base de argumentação, os valores pré-políticos, porque são incapazes de gerar acordos universalmente válidos, por outro, entende que a formulação de um consenso universal é possível, porque seria legitimado pelo procedimento comunicativo e pela ética discursiva.

Sloterdijk, por fim, recusa a possibilidade de fundamentar um consenso civilizatório a partir da conjunção de valores metafísicos e pressupostos racionais e muito menos a partir meramente de uma razão universal que tenderia para a “vontade geral”. Mas, também, não poderia ser acusado de que sua crítica à razão moderna o levou a optar pela irracionalidade, como Habermas acertadamente acusou Nietzsche. Posto que, o elemento fundamental das análises filosóficas e políticas de Sloterdijk é a defesa do processo civilizatório colocado em marcha desde os primeiros passos do *homo sapiens* sobre a Terra e fortemente motivado pelos avanços da racionalidade moderna. Mas, ao contrário de pressupor consensos concebidos a partir de valores metafísicos e/ou racionais, o autor sugere que todos os seres humanos tomem a decisão pela sobrevivência do pacto civilizatório, conquanto este realize a conservação de si.

Argumenta, pois: “Já que pertencer é sinônimo de conservação das chances de vida, os desacordes nos etno-corpos sonoros são de antemão repletos de perigo e violência” (SLOTERDIJK, 1999, p. 74). Estabelecer “regras” de manipulação genética, já que a antropotécnica faz parte da condição humana, é, portanto, uma decisão urgente e fundamental para a manutenção do processo civilizatório.

NOTAS

ⁱ A respeito do debate entre Habermas e Sloterdijk consultar: MARQUES, José Oscar de A. Sobre as Regras para o Parque Humano de Sloterdijk. *Revista Natureza Humana. Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas*. São Paulo (PUC), v. 4, n. 2, 2002.

ⁱⁱ Cf. HABERMAS, 2002.

ⁱⁱⁱ Cf. HABERMAS, 2000.

^{iv} A expressão “mundo da vida” (Lebenswelt) foi pensado, originariamente, por Husserl como um mundo pré-significado antes de qualquer conhecimento lógico (HUSSERL, E. *Experience et Jugement*. Paris: Puf, 1970). Outros pensadores, a exemplo de Heidegger, Hannah Arendt e Habermas, retomaram o conceito de mundo da vida mantendo, em grande medida, o mesmo sentido husserliano.

^v Cf. HABERMAS, 2004, p. 33.

^{vi} HABERMAS, 2004, p. 49.

^{vii} HABERMAS, 2004, p. 91.

^{viii} RORTY, 2005, p. 87.

^{ix} Cf. HABERMAS, 2000, p. 5.

^x Cf. RORTY, 2005.

^{xi} José N. Heck escreve: “A doutrina habermasiana da complementariedade entre moral e direito pratica uma estratégia de terra arrasada (sic) frente às diferenciações kantianas entre direito e ética. (...) Com isso, o crítico de Kant socorre o direito positivo à custa de um fundamentalismo moral avesso à razão prática kantiana e imune às diferenciações doutrinárias entre direito e virtude da Metafísica dos Costumes” (2002, p. 15).

^{xii} HEIDEGGER, 1979, p. 50-51.

^{xiii} HABERMAS, 2000, p. 199.

^{xiv} Cf. MARQUES, José Oscar de A. Sobre as Regras para o Parque Humano de Sloterdijk. *Revista Natureza Humana. Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas*. São Paulo (PUC), v. 4, n. 2, 2002.

^{xv} SLOTERDIJK, 2000, p. 59.

^{xvii} “Não há, de fato no livro de Sloterdijk, nenhuma tomada de posição sobre o papel desejável dessas técnicas genéticas, que função teriam, se seriam funções inibitórias, se seriam funções desinibitórias, etc. Em nenhum momento. Ele responde, tampouco, a outras questões que estão na nossa cabeça: afinal, quem são esses criadores, quem seriam os autores dessas “regras para o parque humano”, quais os grupos que as imporiam, quais suas consequências políticas, de quem são as responsabilidades, etc.” (MARQUES, 2002, p. 10).

^{xviii} SLOTERDIJK apud LOPARIC, 2003, p. 2.

Referências

RATZINGER, J.; HABERMAS, J. Diálogo entre a Fé e a Razão. **Folha de São Paulo**, 24 abr. 2005, Caderno Mais.

HABERMAS, J. **Acción comunicativa y razón sin transcendencia**. Barcelona: Paidós, 2002.

_____. **Discurso filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **O futuro da Natureza Humana**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Teoría de la Acción Comunicativa** (Tomo I). *Madrid: Taurus, 1982*.

_____. Postmetaphysical thinking: **Philosophical Essays**. Cambridge: MIT Press, 1992.

HECK, José N. **Direito Subjetivo e Direito Jurídico interno em Kant**. Kant e-Prints, v. 1, n. 4, 2002.

HEIDEGGER, M. **Que é isto a Metafísica**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção Os Pensadores.

_____. **Carta sobre o Humanismo**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção Os Pensadores.

_____. **Être ET Temps**. Paris: Gallimard, 1986.

LOPARIC, Z. *O Problema fundamental da Semântica Jurídica de Kant*. Campinas: UNICAMP/CLE, 2003.

_____. **Peter Sloterdijk**: Regras para o parque Humano. Campinas: Centre for Logic, epistmology and the History of science, 2003. v. 1, n. 2.

MARQUES, J. O. de A. **Sobre as regras para o parque humano de Sloterdijk**. São Paulo: PUC, 2004. v. 4, n. 2.

Rorty, R. Para emancipar a nossa cultura. SOUZA, J. Crisóstomo. **Filosofia, Racionalidade e Democracia**: os debates Rorty & Habermas. São Paulo: Unesp, 2005.

SLOTERDIJK, P. **Regras para o Parque Humano**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

_____. **Esferas III**. Madrid: Siruela, 2009.

_____. **No Mesmo Barco**: ensaio sobre a hiperpolítica. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

_____. **Palácio de Cristal**: Conferência. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2008.

_____; HEINRICHS, Hans-Jürgen. **El Sol y la Muerte**. Madrid: Siruela, 2004.

SOUZA, J. Crisóstomo. **Filosofia, Racionalidade, Democracia**: os debates Rorty & Habermas. São Paulo: UNESP, 2005.