

TORSO CANSADO DE APOLO: PETER  
SLOTEDIJK, BYUNG-CHUL HAN E AS  
IMPLICAÇÕES DA ANTROPOTÉCNICA  
COMO AUTORREALIZAÇÃO

*APOLLO'S TIRED TORSO: PETER SLOTERDIJK,  
BYUNG-CHUL HAN AND THE IMPLICATIONS OF  
ANTHROPOTECHNICS AS SELF-REALIZATION*

# TORSO CANSADO DE APOLO: PETER SLOTERDIJK, BYUNG-CHUL HAN E AS IMPLICAÇÕES DA ANTROPOTÉCNICA COMO AUTORREALIZAÇÃO<sup>1</sup>

*APOLLO'S TIRED TORSO: PETER SLOTERDIJK, BYUNG-CHUL HAN AND THE IMPLICATIONS OF ANTHROPOTECHNICS AS SELF-REALIZATION*

*Bráulio Marques Rodrigues<sup>2</sup>*

*Geraldo Barbosa Neto<sup>3</sup>*

## RESUMO

Peter Sloterdijk em “Tu tens de mudar de vida” [*Du mußt dein Leben ändern*] entende a antropotécnica como imperativo da experiência e ascetologia geral. A partir da ética pessoal, Sloterdijk propõe um catálogo de disciplinas com capacidade de contágio social. Sloterdijk acusa o pensamento da teoria crítica, na defesa dos movimentos sociais em suas lutas por direitos, de advocacia da deficiência. Para o filósofo alemão, a antropotécnica aparece como uma metáfora da autorrealização e não resta justificativa estrutural ao fracasso. Por sua vez, pode-se deduzir que há em Sloterdijk uma anuência tácita com o neoliberalismo. Em contraposição, é apresentado o diagnóstico de Byung-Chul Han sobre a sociedade do cansaço e o custo material que envolve a autorrealização em sistemas imunitários programados para restringir as condições psicopolíticas da autorrealização e atribuir deficiência ao desabilitado.

**Palavras-chave:** Sloterdijk; Byung-Chul Han; antropotécnica; imunologia.

## 1 INTRODUÇÃO

A contemporaneidade nos brindou com dois olhares resultantes de temperamentos filosóficos distintos. O *thymós*, o orgulho, falará no filósofo alemão Peter Sloterdijk, e em seu conceito de antropotécnica, que expressa o efeito intelectual de uma temporalidade

---

1 Data de Recebimento: 30/05/2023. Data de Aceite: 07/08/2023.

2 Doutor em Direito (UEPA). Advogado. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6281-2205>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2098508773841398>, E-mail: [braulio.adv@proton.me](mailto:braulio.adv@proton.me)

3 Docente do Departamento de Ciências Humanas - Campus V - Universidade do Estado da Bahia - UNEB, Licenciado em História, Mestre e Doutor em História Social (PUC-SP), ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4768-6586>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7891926488191944>. E-mail: [geraldoneto@uneb.br](mailto:geraldoneto@uneb.br)

que encontra na *askésis*, nos exercícios, seu atributo distintivo. Ao passo que o cansaço [*Müdigkeit*] falará no filósofo coreano-alemão Byung-Chul Han, uma noção definidora do espírito de um tempo aturdido pela pressão do desempenho e que expressa uma época de depressão e de estados psíquicos patológicos.

Pesquisadores da filosofia contemporânea e, de modo geral, das humanidades, têm crescentemente dirigido sua atenção para as obras de Peter Sloterdijk e de Byung-Chul Han. As reflexões desse filósofo alemão nascido em Karlsruhe, bem como do filósofo sul-coreano que é professor da Universidade de Artes de Berlim, têm impulsionado debates expostos nas mídias e, ademais, sido recepcionadas por um público geral. Ambos aportam uma riqueza de questões e de conceitos dos quais se segue uma experiência renovada de pensar a contemporaneidade. As fecundas reflexões desses autores sobre a crise pandêmica que está sendo experimentada por nós, a título de exemplo, têm feito com que os aportes de Sloterdijk e Han sejam enlaçados e contrastados, como faz notar o recente *Angst, Sorge, Tod: Über eine "Ökonomie der Sorge" in der Corona-Krise*, de Birger P. Priddat.<sup>4</sup>

Não obstante, para além de contrastar os aportes desses autores sobre a crise pandêmica em curso, suas obras ainda aguardam ser contrastadas no que concerne a outras temáticas nas quais se encontram a partir de ângulos de incidência distintos. Parece intrigante, por exemplo, que Byung-Chul Han<sup>5</sup> tenha levado a cabo o trabalho da crítica sobre a *Immunitas* de Roberto Esposito e tenha deixado no mais profundo silêncio o marco imunitário do pensamento de Sloterdijk. O filósofo sul-coreano daria de ombros para um filósofo que vincula ao pensamento contemporâneo temas filosóficos renovadores e impactantes em relação ao tesouro de reflexões já existente? Byung-Chul Han esquivava-se de Sloterdijk, dirigindo sua atenção a Esposito? Por meio de Esposito, Han ambicionaria tocar indiretamente na *Immunitas* sloterdijkiana? Peter Sloterdijk, por seu turno, também não é lacônico quanto a Byung-Chul Han? Levanta-se neste artigo a hipótese de que, seja de forma velada ou improvavelmente contingente, é possível reconhecer um contraste entre alguns tópicos que marcam as obras de ambos os filósofos.

*Tens de mudar de vida* [*Du mußt dein Leben ändern*], de Peter Sloterdijk, e *Sociedade do cansaço* [*Müdigkeitsgesellschaft*], de Byung-Chul Han, serão as obras nas quais concentraremos a atenção neste artigo. Sloterdijk<sup>6</sup> (2009), quando usa para intitular sua obra o derradeiro verso do poema *Torso* arcaico de Apolo, de Rainer Maria Rilke, pode ter pretendido propiciar a disponibilidade de leitores cultos, tal como auferir o gosto popular alemão atraído pelas frases finais desse poema rilkeano. A um só tempo, o filósofo

---

4 PRIDDAT, *Angst, Sorge, Tod*.

5 HAN, *Sociedade do cansaço*.

6 SLOTERDIJK, *Tu tens de mudar de vida*.

alemão usa esse derradeiro verso para, a partir do mutilado e maciço busto de Apolo, expor diante de seu leitor a exigência de abandonar um suposto conforto, um deixar as coisas andarem, um abrigo na opinião de que as coisas são como devem ser, para iniciar exercícios e esforços somáticos capazes de dar-lhe formas que lhe ponham em condições de alçar-se à modos de vida orientados para a excelência.

Por outro lado, Byung-Chul Han<sup>7</sup>, ao usar a expressão *Müdigkeitsgesellschaft* [Sociedade do cansaço] para intitular seu livro, evoca um estado psíquico resultante de uma sociedade do desempenho e de uma sociedade ativa [*Leistungs- und Aktivgesellschaft*]. A sociedade do desempenho, como faz notar o filósofo coreano, obstina-se em acelerar, elevar e maximizar sua produtividade, ao passo que a sociedade ativa aponta para um *animal laborans* histórico, hiperativo e imerso na agitação. O cansaço [*Müdigkeit*] excessivo, destarte, desdobra-se da violência, da pressão e da exploração de si mesmo, consequentes de uma sociedade do desempenho e de uma sociedade ativa.

Em vista desses ricos subsídios dos quais é possível haurir contrapontos ao livro *Tens de mudar de vida*, de Peter Sloterdijk, o livro *Sociedade do cansaço*, de Byung-Chul Han, servirá de contraste ao imperativo sloterdijkiano de se levar a cabo exercícios e esforços somáticos de maneira a pôr-se em forma para se alçar à modos de vida orientados para a excelência. A antropotécnica de Sloterdijk será analisada criticamente desde o ângulo de incidência do cansaço [*Müdigkeit*] de Han.

## 2 ANTROPOTÉCNICA COMO AUTORREALIZAÇÃO EM PETER SLOTERDIJK

### 2.1 Regras para o parque humano e a antropotécnica como domesticação do humano

Pode-se dizer que o projeto ontológico de Heidegger instaura o diagnóstico sobre o esquecimento do ser e a elucidação da diferença ontológica<sup>8</sup>, também articula, uma tentativa de modulação da metafísica que atravessa a viragem.

Ao tratar da carta e posteriormente, da questão da técnica, Heidegger mostra que o desvelamento do ser e a compreensão da totalidade do ente se confunde com a própria tipologia no uso da técnica. Os movimentos de retração e liberação já não são suficientes para explicar o princípio da diferença ontológica. Isto é, o esquecimento do ser tende à uma configuração do homem e, por sua vez, uma relação com o lugar que lhe dá origem. Assim, a crítica ao humanismo latino provoca e adianta a questão da técnica.

<sup>7</sup> HAN, *Sociedade do cansaço*.

<sup>8</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 2-5; HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 66.

Questionar o sentido da técnica (*τέχνη*) é questionar a cinética que move a concepção de história cujo destino é o progresso científico em detrimento do esquecimento do sentido originário da natureza (*physis*) e com fins de naturalização do modo de apreensão da natureza pelo homem.<sup>9</sup>

No *Regras para o parque humano* [*Regeln für den Menschenpark*], Sloterdijk aponta na antropotécnica um desdobramento desta técnica cujo fim é a naturalização do humano e o seu apego ao monstruoso. O monstro é o resultado da maquinação técnica absoluta sobre o real. Em tal uso da técnica, sem medida de elevação espiritual, o ente se mostra destituído de potencialidade ontológica. No entanto, para Sloterdijk a mera reclamação por dignidade ontológica não é capaz de iluminar o cinismo dominante. Em outras palavras, o domínio das forças naturais que eclodem na *Gestell* não são maleáveis pelo poema, ou mesmo, pelo exílio do tecnicismo moderno no pastoreio da linguagem. Para Sloterdijk é preciso abandonar a modulação da metafísica centrada na nostalgia da pátria e desenvolver uma investigação tridimensional onde a analítica da existência tenha atenção ao interesse da política na publicização da negatividade<sup>10</sup>. Antes de qualquer desvelamento é preciso primeiro vistoriar a mobilização ôntica agenciada na política, isto é, repensar a formação humana em sua dimensão co-existencial/colaborativa para que o questionamento sobre o sentido da formação humana não se reduza à justificação da singularidade.

Conforme Pitta,<sup>11</sup> frente à questão diretriz de Heidegger, a pergunta que se põe no espírito do deslocamento operado por Peter Sloterdijk, *foco primário do presente artigo*, é parelha àquela que, citada por Sloterdijk,<sup>12</sup> articula Bruno Latour,<sup>13</sup> em tom de provocação: “Houve realmente alguém que esqueceu o ser?”. Pode-se dizer que uma das tentativas mais eloquentes para responder essa provocação está na resposta de Peter Sloterdijk a Heidegger. Em suas “Regras para o parque humano” [*Regeln für den Menschenpark*], Sloterdijk<sup>14</sup> inicia citando o poeta romântico alemão Jean Paul, de quem retira a definição literária do humanismo: “cartas dirigidas a amigos, apenas mais longas”. A partir dessa ideia, Sloterdijk desenvolve a caracterização do humanismo como a amizade por

---

9 HEIDEGGER, *Carta sobre o humanismo*.

10 Cf. SLOTERDIJK, no círculo de palestras “Fronteiras do Pensamento”, trata da negatividade não apenas como existencial-originária, mas sim, bionegatividade. Uma bionegatividade significa dizer uma negatividade da natureza em seu sentido pessoal e espacial, uma negatividade da subjetividade e do ecológico. Para fundamentar essa negatividade biológica e contrapor Heidegger, Sloterdijk volta-se novamente para Nietzsche no sentido de reestabelecer a composição do homem como sujeito. Para Sloterdijk, o sentido de homem – que vem pela *humanitas* e é validado pelo iluminismo – é o sujeito demarcado pela homogeneidade epistemológica e pela unidade subjetiva. Segundo o filósofo de Karlsruhe, a filosofia do pós-iluminismo, veja-se aí a teoria crítica em suas matrizes weberiana e habermasiana, tende a desprezar ou ignorar a ruptura entre o Apolíneo e o Dionisiaco caracterizada pela disputa (*agon*).

11 PITTA, *Conquistar o Tertium Datur*, p. 190.

12 SLOTERDIJK, *Nicht gerettet: Versuche nach Heidegger*, p. 160.

13 LATOUR, *Jamais fomos modernos*, p. 66.

14 SLOTERDIJK, *Regras para o parque humano*, p. 7.

meio da leitura e da escrita. A carta é um mensageiro endereçado a um amigo distante. Porém, a ideia de amizade aqui usada pode ser problematizada.

Tais cartas são dirigidas a leitores sequer conhecidos e tal forma de sociabilidade humana parece ser atravessada por um afeto superior em comum: o amor à sabedoria tão criticado por Heidegger no que versa a impessoalidade. A sociedade literária é uma congregação que dá o testemunho do amor à correspondência intergeracional<sup>15</sup>. A partir daí, Sloterdijk<sup>16</sup> desenvolve o que ele chama de perspectiva erotodológica. Ao tratar da escrita e da leitura de cartas entre amigos desconhecidos, compara a literatura a um caso de amor à distância:

A escrita não só estabelece uma ponte tele comunicativa entre amigos manifestos vivendo espacialmente distantes um do outro no momento do envio da correspondência, mas também põe em marcha uma operação rumo ao que não está manifesto: ela lança uma sedução ao longe, uma *actio in distans*, no idioma da magia da antiga Europa, com o objetivo de revelar de revelar o amigo desconhecido enquanto tal e levá-lo a ingressá-lo no círculo de amigos<sup>17</sup>.

A composição de cartas e a troca de correspondências, quando endereçada ao compartilhamento intelectual, soma mensagens de modo a compor compêndios e inspirar obras. Além de servir como instrumento comunicativo para aqueles que estão distantes, a carta possui um atrativo mágico. Ao possibilitar a comunicação entre agentes oriundos de lugares distantes e também distintos, o destinatário pode vir ao encontro unicamente por meio da gramática. Segundo Sloterdijk, o conhecimento da gramática equivalia antigamente, em muitos lugares, à mais pura feitiçaria, daí porque, a palavra *glamour*, no inglês medieval, desenvolver-se a partir de *grammar*<sup>18</sup>. Aqui Sloterdijk principia como a gramática tem o poder de encantar o desconhecido e seduzir à distância. Não à toa reuniu gregos e romanos em torno de uma mesma ideia de homem. *Humanitas*, desde Cícero, é a expressão que designa as finalidades da alfabetização. A tradução da

---

15 Cf. SLOTERDIJK, **Regras para o parque humano**, p. 8, aponta que entre as gerações transmitidas na história, a mais importante foi a recepção da mensagem grega pelos romanos e menciona que os romanos, ao abrir o texto grego para o Império, traduziram a filosofia para a linguagem universal da sua época. Com a tradução para o latim, a filosofia grega foi transformada em rolos transportáveis para línguas vernáculas, o que permitiu também a sobrevivência desses escritos para as gerações posteriores ao declínio de Roma.

16 SLOTERDIJK, **Regras para o parque humano**, p. 9.

17 SLOTERDIJK, **Regras para o parque humano**, p. 10.

18 Cf. Blanco, *The Glamour of Grammar*, a etimologia da palavra *glamour* traz uma raiz do gaélico-escocês e origem do termo na palavra *grammar* (gramática). Nos tempos medievais, somente poucos clérigos sabiam ler e escrever e tinham conhecimento de gramática. Para todos os outros, a gramática era associada a práticas ocultas, misteriosas e mágicas. Naquela época, a palavra *grammar*, em inglês, significava “encantamento”, “feitiço”. Em escocês, a palavra era escrita com “L” em vez de “R”, como *glammar* e, mais tarde virou “*glamour*”.

filosofia em amor ao conhecimento, fundamentou uma amizade alijada a adesão comum de valores e de esquemas teóricos: uma mesma medida do mundo.

Assim Sloterdijk, vem nos dizer que aquilo se pode entender por *humanitas* “[...] faz parte, no sentido mais amplo e no mais estrito, das consequências da alfabetização. Desde que existe como gênero literário, a filosofia recruta seus seguidores escrevendo de modo contagiante sobre amor e amizade [...]”<sup>19</sup>. Para o autor, o Humanismo, que começa em Roma, mas é herdeiro do processo educacional da *paideia* grega, em verdade, trata-se de uma espécie de comunicação entre eras, entre gerações, a amizade entre pessoas de tempos distintos, que se comunicam pelos livros, que são verdadeiras cartas. Estas cartas formariam uma espécie de “sociedade literária”, em que o animais humanos, alfabetizados e civilizados, compartilhariam um amor e uma amizade em comuns, e aqui, diz Sloterdijk, “[e]ncontramos, no núcleo do humanismo, assim entendido, a fantasia de uma seita ou clube – do sonho a predestinada solidariedade do que foram eleitos para saber ler”, algo como estar iniciado nos “mistérios” da gramática<sup>20</sup>.

Não é difícil prever a segunda dedução a seguir. Assim como amigos, a sociedade humanista também faz inimigos. Pois, a forma de reunião desse corpo difere conforme a fonte da sedução. Para Sloterdijk, se há alguma qualidade geral da natureza humana e comum à todas as culturas é o tribalismo e a rivalidade intercultural. Daí o risco sempre latente da invasão dos bárbaros. Roma guarda tesouros que remetem um ideal expansionista de civilização e fundado na estabilidade das instituições civis e familiares. Porém, essa organização política que na antiguidade romana possibilitou o cosmopolitismo, logo tem as suas fronteiras retraídas e o seu aspecto ginásial destacado.

Segundo o autor, o humanismo em sua versão moderna (1789-1945) toma a forma do nacional-humanismo e a sua cultura livresca acaba sendo limitada à filologia dos ídolos nacionais. É apenas com a modernidade tardia e a difusão de novas mídias como a radiodifusão (1918), a televisão (1945), e mais recente, com a Internet que a dimensão da globalidade parece ser novamente sentida<sup>21</sup>. Tem surgimento uma sociedade pós-literária, e logo, pós-humanista. Em tal sociedade não há mestres e a autoridade do professor é relativizada. Com a democratização e a maior acessibilidade aos meios de comunicação, a cidadania digital reclama visibilidade de modo que cada um com uma tela a sua disposição pode tornar-se um *influencer* sem qualquer tipo de formação nas letras. Em um mundo global, não há mais efetividade normativa para uma pedagogia da elevação em sentido estrito.

---

19 SLOTERDIJK, **Regras para o parque humano**, p. 7.

20 SLOTERDIJK, **Regras para o parque humano**, p. 10.

21 Cf. SLOTERDIJK, **Palácio de Cristal**, p. 19, a globalização inicia com as grandes navegações e, em especial, com a viagem de Magalhães. Com as cartografias e com as medições geográficas dos navegantes, a morfologia do mundo ganha pretensão de totalidade terrestre e a forma esférica apresenta um cosmo planetário a ser conquistado. Assim, o seu pensamento conecta as tendências universalistas do colonialismo à crescente densidade de esferas absolutistas em colapso, o que produz tendências desinibidoras associadas ao liberalismo.

É mister ressaltar que Sloterdijk não propõe um conceito de humanismo a ser seguido, mas parte de uma crítica que começou a elaborar desde o início de sua produção intelectual. Vale remontar a figura do pastor ocioso que aparece como uma mera falsificação produzida por meio de ilusões culturais que pretendem corresponder a natureza<sup>22</sup>. Aqui o autor se refere às circunstâncias topológicas em que emerge o humanismo latino. O lugar do humanismo latino é encontrado no interior da cidade e no repouso da cátedra. Já para o pós-humanismo de Heidegger, a normatividade do discurso e o seu caráter predicativo não tem mais lugar, seja na desconstrução do homem, ou mesmo, na construção do ciborgue.

Segundo Sloterdijk, o humanismo não é uma doutrina de elevação em si mesma, mas uma cultura dialética, entre a civilização e a barbárie, desse modo, o “pão e o circo” tem a função de escandalizar e apelar à prevalência da tendência domesticadora sobre a tendência bestializadora. Todo humanismo seja ele romano, cristão, marxista ou existencialista, possui uma estrutura tensionada entre a abertura biológica e a ambivalência moral<sup>23</sup>. E continua, o erro de Heidegger foi não considerar a tarefa do pensamento uma tarefa com o rigor de uma ciência tal como a biologia, ou mesmo, a zoologia. Para Heidegger, a tarefa do pensamento não se confunde com o estudo das espécies, isso porque, a espécie humana se difere de todas as outras.

Nesse ponto, Heidegger é inexorável, caminhando ente o animal e o ser humano como um anjo colérico com espada em riste para impedir qualquer comunhão ontológica entre ambos. Sua paixão antivitalística e antibiológica leva-o a observações quase históricas, como quando declara, por exemplo, que aparentemente “é como se a essência do divino estivesse mais próxima de nós que a desconcertante essência dos seres vivos” (*Ü.d.H.*, p. 17). No núcleo desse *pathos* antivitalístico, atua a ideia de que existe entre o homem e o animal não uma diferença de gênero ou 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.<sup>24</sup>

Diferente do humano, para Heidegger o animal não tem mundo (*Welt*), apenas ambiente (*Umwelten*), e sendo assim, o animal não sente a própria existência. É aqui que a estratégia temática, a princípio colocada de lado por Sloterdijk, revela a sua envergadura

---

22 SLOTERDIJK, *Thinker on Stage*, p. 62.

23 SLOTERDIJK, *Regras para o parque humano*, p. 19.

24 SLOTERDIJK, *Regras para o parque humano*, p. 25.

ra moral. Heidegger está usando da oportunidade da carta para defender uma concepção de humanismo, esta concepção com origem na diferença entre o humano e o animal (o não-humano). Essa concepção, tem por meio, o distanciamento do inhumanismo, e por finalidade, o encontro de um fundamento filosófico para a dignidade humana. Tratar da dignidade é posicionar-se frente ao fascismo e esclarecer o aspecto combativo da clareira. Não há como pensar o humanismo sem algum tipo de normatividade e daí porque Heidegger pensa a verdade como vigília. Todavia, Heidegger trai a sua defesa humanista em reflexões autocráticas como quando se eleva ao autor exclusivo de todas as cartas essenciais e nomeia a si mesmo como o seu presente relator.

Heidegger torna-se o guarda maior do Ser e somente faz acenos a amigos quando se versa sobre adições espirituais. Para Sloterdijk, tal configuração de sentidos é muito difícil de ser validada, isso porque, até onde se pode ver, e a fenomenologia é a filosofia da visibilidade, nenhuma nação, e nem mesmo escolas alternativas, se formam do círculo desses co-pastores e amigos do ser – não há qualquer cânon público dos acenos do ser. Aqui está também a crítica de Sloterdijk à topologia do neo-humanismo heideggeriano e a arquitetura onto-antropológica da igreja invisível. Os guardas desta edificação, ao se prostrarem contra a invasão e os saques dos humanismos militantes - inclusa a atitude saltadora em Heidegger quando diz que a tarefa do pensamento é como um roubo dos tesouros da tradição. Nesse sentido, Sloterdijk<sup>25</sup> diz que:

[...] [e]sse neo-humanismo que desesperadamente volta olhos para Roma passando por Weimar foi um sonho e salvação da alma europeia por meio de uma bibliografia radicalizada – um entusiasmo melancólico-esperançoso pelo poder civilizador e humanizador da leitura clássica [...]

Para Sloterdijk, somente com a inversão do ôntico sobre o ontológico, a formação humanista pode ser pensada com seriedade. Não há como pensar um único humanismo. O universalismo humanista de Cícero já existia, bem como as pretensões católicas de ver os seres humanos como dotados de dignidade e liberdade, segundo a imagem e semelhança de Deus e, também, como não poderíamos deixar de mencionar, as pretensões da Renascença em repensar o Humanismo, retomando a cultura romana antiga. No entanto, foi com os Estados Modernos que o Humanismo se tornou um projeto educacional enquanto política de estado. Um projeto ideológico-nacional por meio da literatura a fim de assegurar a unidade da nação.

Como, porém, ambas as virtudes em sua unilateralidade podem pro-

---

25 SLOTERDIJK, *Regras para o parque humano*, p. 16.

duzir degenerações específicas – a primeira, a beligerância militarista, seguida de suas consequências devastadoras para as pátrias; a segunda, o retraimento dos habitantes calmos e de espírito cultivado do país, que podem se tornar tão tíbios e distantes do Estado que ingressam na servidão sem percebê-lo – o estadista deve, por isso, desenredar as naturezas inadequadas antes de começar a tecer o Estado com as adequadas.<sup>26</sup>

E isto foi assim até o fim da II Guerra Mundial. O projeto civilizatório neo-humanista da Modernidade, de raízes renascentistas, que teve sua versão protestante, uma versão contra-reformista no mundo ibérico, e ideológico-nacionalista na Europa – e também no Brasil, na era Vargas –, entra em crise profunda com a barbárie produzida em massa na II Guerra Mundial. Sloterdijk nos diz que é neste período que o Humanismo passa a ser questionado, assim como o projeto civilizador ocidental<sup>27</sup>. Na esteira de Heidegger, Sloterdijk entende que, desde a antiguidade grega, a formação humanista domesticou o homem na medida de uma pedagogia tipográfica.

A saber, o humanismo é a pedagogia da leitura dos clássicos. Para o autor, a leitura e a escrita de mensagens refletem, no entanto, uma capacidade mais profunda do que a inteligência cognitiva, trata-se de uma capacidade antropógena. A saber, tal procedimento usado desde os gregos, no espaço do liceu, em caráter amplo, seria uma antropotécnica para domar a monstruosidade do homem e intervir em sua evolução, por meio de técnicas ontogenéticas e filogenéticas, com o fim de manipular a sua natureza a partir de um primeiro ideal biomimético cujo modelo de imitação da natureza é extraído do humanismo latino. Resta saber se na era da intervenção da técnica na biologia do homem - aquele animal que ganha afecção ao *logos* como disse Aristóteles – ainda tem por fim a transformação de bestas em homens, ou se essa transformação teria por fim a criação de uma vida mais elevada, personagem no qual Sloterdijk não chama apenas de super-homem, ou mesmo, além do homem (*Übermensch*), mas chama de pós-humanista, ou também, em outra tradução, super-humanista (*Über-humanisten*).

Mas o discurso sobre a diferença e a relação entre domesticação e criação, e qualquer referência à aurora de uma consciência quanto a produção de seres humanos e, de maneira mais ampla, de antropotécnicas – isto são processos dos quais o pensamento atual não pode desviar os olhos, a menos que se queira, novamente, aceder à suposição de inocuidade.<sup>28</sup>

---

26 SLOTERDIJK, *Regras para o parque humano*, p. 54.

27 SLOTERDIJK, *Regras para o parque humano*, p. 20.

28 SLOTERDIJK, *Regras para o parque humano*, p. 42.

Na verdade, a problemática do projeto pastoril está no meio de domesticação e na pretensão de transformar o animal bestial em animal dócil apenas pela palavra. Em grau mais complexo, é preciso considerar a constituição desse animal doméstico por meio de um impulso biocultural sem sujeito que é a própria definição da antropotécnica. A saber, é preciso localizar a luta titânica entre os impulsos bestializadores e os impulsos bestializadores no ringue da autocontenção (autonomia e voluntariedade) e no coliseu do processo civilizatório. Isso não descarta o papel da leitura (*Lesen*) na formação humana, outrossim, agrega a seleção (*Auslesen*) ao teatro político do aprimoramento.

Aqui o propósito do argumento naturalista e a possível interpretação da seleção como seleção natural (*Selektion*) precisa ser sumariamente enfrentada. Sloterdijk<sup>29</sup>, explicita que ancora o conceito de exercício em Nietzsche e, portanto, não está tratando de eugenia<sup>30</sup>, mas de treinamento, disciplina, educação e *self design* – ainda que ressalte que Nietzsche pode ter ido longe demais ao equivaler a elevação ao ginásio dos homens fortes. A saber, apenas está ressaltando com Nietzsche a heterogeneidade dos fatores que qualificam o humano e possibilitam a ascensão de uma tipologia sobre a outra, leia-se, as relações de poder que comandam uma comunidade política. O escândalo de Habermas e seus partidários ressalta a hipocrisia de uma teoria crítica ainda romântica e utópica no que versa a sedução do discurso e indiferente (ou mesmo, cínica) para as causas materiais propícias para a sua ocorrência no lugar do conflito, do contraste, da conjugação e da composição de forças que é o parque humano<sup>31</sup>.

## 2.2 Você deve mudar de vida e a antropotécnica como ética para uma vida boa

No que interessa ao humanismo, pode-se dizer que a globalização é um fenômeno anterior à secularização. Para Sloterdijk<sup>32</sup>, o nascimento do capitalismo faz parte da “fê monoteísta da Idade Moderna” que comprime “mundos antes separados” em um contexto global. O seu pensamento conecta as tendências universalistas do colonialismo à

---

29 SLOTERDIJK, **Regras para o parque humano**, p. 31.

30 Cf. SLOTERDIJK, *Pós-Deus*, o sentido da antropotécnica ainda ressoa a controvérsia sobre o planejamento genético. Quando se trata quando se trata de eugenia aponta que está se referindo à uma prática própria da medicina liberal. O que se fazia nos termos de políticos de extermínio deve, como era o caso da Alemanha nazista, deve ser compreendido como eutanásia e não eugenia.

31 Cf. SCHULTE-SASSE (1989, XII) observa como as filosofias sociais concebidas nas tradições weberiana e habermasiana trabalham para reprimir esse conflito com a destemporalização do desejo subjacente ao conflito, o que implica em um desdobramento ou projeção espacial em diferentes reinos institucionais. O reprimido, porém, retorna sob a forma de estruturas psíquicas cuja constituição dividida é mal e compulsivamente encoberta por gestos de exclusão e identificação. Além disso, qualquer afirmação do projeto de modernidade que está no centro dessas filosofias deve levar, se politicamente bem sucedido, a ossificações cognitivas - ou ao “conforto metafísico”, como Nietzsche circunscreeveu a tendência moderna de prender o desejo em projeções sentimentais de unidade: para ele, toda percepção afirmativa do modo de organização deve culminar na consolidação do romantismo; os românticos, segundo Nietzsche, tornam-se, em suas palavras, “conformados”, apesar de toda a auto-educação para a seriedade e o terror, “metafisicamente conformados” - em suma [...] como cristãos”.

32 SLOTERDIJK, **Palácio de Cristal**, pp. 20-24.

crescente densidade de esferas absolutistas em colapso, o que produz tendências desinibidoras associadas ao liberalismo.

Nietzsche, por outro lado, tenta privilegiar e refletir precisamente sobre esse mesmo conflito inscrito na subjetividade moderna. Ele o faz amparando-se em uma leitura da antiguidade e narrando um mito, ou seja, transformando em um conflito “entre duas divindades que interagem entre si como impulso e restrição, paixão e controle, liberação e moderação, movimento, compulsão e visão, música e imagem, vontade e representação”<sup>33</sup>.

Segundo Schulte-Sasse<sup>34</sup> filósofos do iluminismo como Addison, Rousseau, Lord Kames (Henry Home) tendem a ver o Dionisíaco e o Apolíneo por meio de uma relação linear de intoxicação e constrangimento, transgressão e delimitação. Mesmo quando usam de uma leitura histórica, a descrição do Dionisíaco aparece na percepção iluminista do estético como elemento compensatório. Tais autores, não apenas tendem a identificar o Dionisíaco com a ideia de simpatia. O problema desta associação é confundir o Dionisíaco com um sentimentalismo que nasce de uma pedagogia, um pragmatismo político<sup>35</sup>, ou mesmo de uma ação natural. Tal confusão apaga uma das problemáticas mais essenciais para Nietzsche ao formular o conceito de desinibição: a necessária e insuperável delimitação e distinção do Dionisíaco na e por meio da representação.

Sloterdijk volta-se para Nietzsche no intuito de contrapor o sujeito moderno demarcado pela homogeneidade epistemológica – nos termos da fenomenologia, na sua forma de conhecer o mundo – e unidade subjetiva. Segundo o filósofo de Karlsruhe, a filosofia do pós-iluminismo, veja-se aí a teoria crítica em suas matrizes weberiana e habermasiana, tende a desprezar ou ignorar essa ruptura entre o Apolíneo e o Dionisíaco caracterizado pela disputa (*agon*).

Filosofias sociais concebidas nas tradições weberiana e habermasiana trabalham para reprimir esse conflito com a destemporalização do desejo subjacente ao conflito, o que implica em um desdobra-

33 SCHULTE-SASSE. *Nietzsche's Theoretical Resistance*. In: SLOTERDIJK, *Thinker on Stage*, p. xii. No original: *Nietzsche, on the other hand, tries to foreground and reflect precisely this very conflict inscribed in modern subjectivity. He does so by hiding behind a reading of antiquity and by narrating a myth, that is, by turning the conflict into one "between two deities who interact with each other like impulse and constraint, passion and control, release and moderation, movement and compulsion and vision, music and image, will and representation"* (S 25).

34 SCHULTE-SASSE. *Nietzsche's Theoretical Resistance*. In: SLOTERDIJK, *Thinker on Stage*, p. xii.

35 Cf. SLOTERDIJK, *Regras para o parque humano*. pp. 21-26, com a emergência do Estado-Nação moderno, a literatura universal (dos *universais*) deixa de ser privilégio da elite. Como numa espécie de seita, os humanizados dão início a um projeto expansionista e o humanismo ganha um caráter pragmático, evidenciado nos Estados dos séculos XIX e XX, como forma de instituir uma sociedade literária – modelo normativo de sociedade política.

mento ou projeção espacial em diferentes reinos institucionais. O reprimido, porém, retorna sob a forma de estruturas psíquicas cuja constituição dividida é mal e compulsivamente encoberta por gestos de exclusão e identificação. Além disso, qualquer afirmação do projeto de modernidade que está no centro dessas filosofias deve levar, se politicamente bem sucedido, a ossificações cognitivas - ou ao “conforto metafísico”, como Nietzsche circunscreveu a tendência moderna de prender o desejo em projeções sentimentais de unidade: para ele, toda percepção afirmativa do modo de organização deve culminar na consolidação do romantismo; os românticos, segundo Nietzsche, tornam-se, em suas palavras, “conformados”, apesar de toda a auto-educação para a seriedade e o terror, “metafisicamente conformados” - em suma...como cristãos”.<sup>36</sup>

Pode-se dizer que permanece no sujeito moderno a sedução pela tarefa de estruturar uma totalidade de sentidos a partir da letra e da gramática. Tal sedução remete à pretensão da *humanitas*, palavra que surge na língua latina com a função de descrever a humanidade como um todo. Sloterdijk já compunha uma crítica ao sentido latino do humanismo em uma obra anterior à chamada viragem esferológica; paradigma metafísico que estabelece os parâmetros teóricos do conceito de humano a ser defendido em obras posteriores do autor.

É mister ressaltar que nas suas *Regras*, Sloterdijk não propôs um conceito de humanismo a ser seguido, mas parte de uma crítica que começou a elaborar desde o início de sua produção intelectual. Vale remontar a figura do pastor ocioso que aparece como uma mera falsificação produzida por meio de ilusões culturais que pretendem corresponder a natureza<sup>37</sup>. Aqui o autor se refere às circunstâncias topológicas em que emerge o humanismo latino. Em face da radical instrumentalização da técnica na modernidade, Sloterdijk aponta na domesticação como o grande impensado. Uma vez do fracasso do humanismo em docilizar o homem, qual a finalidade da formação humanista na atualidade se a dignidade do homem agora é pensada enquanto antropotécnica e autopoética de si mesmo? E em caráter ainda mais fundamental, como pensar a dignidade do homem

---

36 SLOTERDIJK, *Thinker on Stage*, p. xii. *No original: Social philosophies conceived in the Weberian-Habermasian tradition labor to repress this conflict by detemporalizing the desire underlying the conflict and by projecting or unfolding it spatially into different institutional realms. The repressed, however, returns in the form of psychic structures whose split constitution is barely and compulsively covered up by gestures of exclusion and identification. Furthermore, any affirmation of the project of modernity that is at the center of these philosophies must lead, if politically successful, to cognitive ossifications into “metaphysical comfort,” as Nietzsche circumscribed the modern tendency to arrest desire in sentimental projections of unity: for him, every affirmative perception of modernity’s desired mode of organization must end in a consoling romanticism; Romantics, according to Nietzsche, tend to end “comforted” as it is written, in spite of all self-education for seriousness and terror, “comforted” metaphysically – in sum... as Christians.*” (N 26).

37 SLOTERDIJK, *Thinker on Stage*, p. 62.

como cuidado com o não-humano e a preocupação com a heteroafirmação da vida? Para responder à essa pergunta, Sloterdijk parece propor uma mudança de comportamento a partir da retomada da responsabilidade individual:

A metanoia a metade do preço que, que define o *modus operandi* moral da “sociedade” semissecular desde o Barroco, permite o compromisso histórico entre o automelhoramento e o melhoramento do mundo. Enquanto o primeiro é, tal como dantes, inteiramente da competência do indivíduo que deseja mudar, o segundo depende das *performances* dos professores, dos inventores e dos empresários que povoaram o campo social com os resultados da sua atividade – resultados pedagógicos por um lado, técnicos e econômicos por outro. No que diz respeito à mudança de método, nota-se até que ponto o foco se desloca progressivamente da influência do indivíduo sobre si mesmo para a influência quase exterior, de professores e inventores sobre as massas. Quando Seneca escrevia ao seu aluno: *meun opus es*, dificilmente era mais do que uma expressão para estimular, além duma manifestação encantadora do eros pedagógico. Ele próprio sabia melhor do que ninguém que até na relação mais exigente entre o mestre e o discípulo tudo no fundo depende da vontade deste último de se autoformar<sup>38</sup>.

Em *Tu tens de mudar de vida*, Sloterdijk elabora uma ética pessoal, e assim, atribui um outro sentido para a antropotécnica: a tese do automelhoramento como melhoramento do mundo. A saber, em contraposição à “Economia das trocas simbólicas” de Bourdieu e à sua teoria do *habitus* como estruturação do campo social, Sloterdijk parece reinvidicar uma nova pedagogia centrada na pessoa. Sloterdijk<sup>39</sup> faz menção à essa reorganização da pedagogia e da cultura por meio da indicação de novas disciplinas de ensino, ou melhor, multidisciplinas: 1) Acrobática e Estética, esse o campo mais amplo por incluir tanto a Filosofia como todos os gêneros da Arte em um mesmo campo reflexivo, 2) Atlética, o estudo geral dos estilos esportivos, 3) Retórica ou Sofística, área na qual Sloterdijk não detalha mas pode-se depreender de que se trate do estudo das formas do discurso, 4) Terapêutica em todas as especialidades, clínicas ou ambientais, 5) Epistêmica, teorias filosóficas e positivas do conhecimento, 6) Estudo Geral das Profissões, incluindo as “artes aplicadas” e o domínio das *arts et métiers*, 7) Estudo das Tecnologias Maquinísticas, responsável

38 SLOTERDIJK, *Tu tens de mudar de vida*, p. 458.

39 SLOTERDIJK, *Tu tens de mudar de vida*, p. 199.

pela operação de qualquer dispositivo ou aparato tecnológico, 8) Administrativística, “que constitui a infraestrutura estática do político e governamental, bem como o universo dos sistemas jurídicos”, 9) Enciclopédia dos Sistemas de Meditação no seu duplo aspecto de autotécnicas e não autotécnicas, 10) Ritualística, estudo de toda ordem de cerimônias e onde a religião aparece como sub-gênero, 11) Estudo das Práticas Sexuais, 12) Gastronômica e 13) lista aberta de atividades cultiváveis e cuja área aberta se dá em razão da possibilidade de combinação e articulação com base em subjetivações.

Este novo catálogo de multidisciplinas, que segundo Sloterdijk deve comportar a crítica em cada domínio, tem a finalidade de alargar o campo da pesquisa e da profissionalização encontrado na universidade contemporânea assim como oferecer uma formação para a vida que sirva tanto ao desenvolvimento da técnica (e da tecnologia) quanto ao autoconhecimento. Tais multidisciplinas estão tão envolvidas com a teoria quanto com a prática e visam compreender a produção não somente como um ofício técnico. O que está em questão com o sentido de produção que Sloterdijk toma emprestado de Foucault é contemplar as profissões como performances da existência e fábrica de subjetivações. Por isso, tão importante quanto a enunciação de uma lista que sirva como orientação é sinalizar a sua abertura para outras e novas formas de produção que podem vir a surgir. A título de complementação ainda sobre o catálogo, a distinção entre autotécnicas e não autotécnicas parece ser meramente secundária, uma vez que trata apenas da diferença entre técnicas que incidem diretamente ou indiretamente sobre o humano.

Aquilo que deveria ser realizado antigamente pela humildade religiosa sobrecarregada precisará ser produzido por uma cultura da racionalidade que se construa sobre observações de segunda ordem. Somente ela pode parar a ingenuidade maligna, uma vez que liga a vontade de validação com a autorrealização. Precisa-se de tempo para a solução dessa tarefa - mas este não é mais o tempo histórico da epopeia e do drama trágico. O tempo ocidental precisa ser definido como o tempo de aprendizado para civilizações. Quem só quer fazer “história” fica aquém dessa definição. A palavra “exercício” não deve nos iludir quanto ao fato de que sempre nos exercitamos sob condições próprias à situação de emergência, a fim de impedir, na medida do possível, a sua entrada em cena. Erros não são permitidos e, contudo, eles são prováveis. Num transcurso favorável dos exercícios, pode ser que se forme um conjunto de disciplinas interculturalmente obrigatórias que com razão se poderia então designar a justo título e pela primeira vez

com uma expressão que até aqui é constantemente empregada de maneira precipitada: cultura mundial<sup>40</sup>.

Sloterdijk parece também em outros momentos advogar por uma educação que fuja do modelo aristocrático ou humanista tradicional (*Bildung*) e atente sobre as ressonâncias dessa autorformação em espaços comuns. As multidisciplinas parecem encontrar a cultura-mundial na medida em que a singularização se coloca a serviço do outro por meio de um gesto de solidariedade. O Narciso de Sloterdijk não olha ao espelho e se ensimesma, ou se reduz ao próprio reflexo, ao contrário, se joga ao exterior e se compreende no pertencimento, e por conseguinte, em uma série de atos capazes de imprimir cuidado à uma comunidade. De maneira geral, pode-se sintetizar que as multidisciplinas postuladas por Sloterdijk tem o propósito de ir além da academia e formatar uma gramática de comportamentos impulsionadora de uma razão imunitária global, razão esta onde todo sujeito seja receptor e toda subjetividade seja transmissora de capacidades.

Além de Heidegger<sup>41</sup>, cita o último **Foucault<sup>42</sup> e trabalha o** “cuidado de si” como uma prática terapêutica. O raciocínio tem a intenção de se voltar para a individualidade como aquela forma de autossuficiência na solidão mencionada por Benjamin e que se assemelha muito ao cinismo defendido por Sloterdijk: o encontro com si mesmo se dá quando há uma total liberação de si para a projeção das próprias esperanças, das próprias recordações, dos próprios esquecimentos e da própria forma de ser e de viver.

Não é esse o sonho ou a quimera de uma política enfim reduzida ao essencial, a ecologia – a gestão dos equilíbrios entre a vida dos viventes? Todavia, mesmo em sonho essa política se mostraria impotente, obstada por seus próprios princípios: pois de que critérios disporia ela se não pudesse apoiar-se na prioridade da preservação da humanidade (ou melhor, da “espécie humana”) – o que seria uma entorse antropocentrista ou igualitarismo naturalista? [...] O que fazer de todas essas espécies proliferantes e como gerir sua coexistência nesse mundo da vida, onde, necessariamente as espécies se contrapõem umas às outras (pois a vida é isso mesmo)? O que fazer de todos esses viventes, como gerir todas essas vidas transbordantes e incompatíveis? [...] E quem vai decidir sobre a vida quando todos os viventes igualmente sujeitos de sua vida, ou melhor, uma vez que não são sequer responsáveis, sujeitos de *uma* vida? Além disso,

---

40 SLOTERDIJK, *Ira e tempo*, p. 299.

41 HEIDEGGER, *Carta sobre o humanismo*.a

42 FOUCAULT, *História da Sexualidade*.

como saber o que é uma *boa* vida nesse melhor dos mundos onde todos os viventes coexistiriam numa estrita igualdade de direitos? A administração política não pode fazer-se ecológica sem que o direito se torne eugenista, sem que educação se torne criação. Quem, nesse mundo, será o responsável pela criação e quem o será pelo criado? E quem servirá de polícia? Quem guardará os rebanhos? Torna-se realidade a provocação pós-humanista de Peter Sloterdijk. O animalismo venceu o humanismo.<sup>43</sup>

No caso específico de Sloterdijk, a entrega a uma animalidade originária pode ser a oportunidade para transformações existenciais. Em momentos como esses, assistimos a uma espécie de despedida do humano, acessamos a uma forma de experiência que é exatamente o contrário da soberania da consciência fundado em um *eu* atomizado e isolado. Trata-se de pensar uma ideia diversa da crença e da afirmação baseada em proposições tanto individuais quanto formações coletivas: generosidade com diferentes formas de vida, práticas de si compartilhadas, interioridades operáveis, desejos de emancipação, criatividade pedagógica. Estas parecem encadear as palavras-chave de uma nova política.

Sloterdijk não parece ter todas as respostas sobre como a gestão dessa nova política pode ser formulada, e de fato o seu igualitarismo naturalista (ou para ser mais rigoroso e honesto com o autor, o igualitarismo que desdobra do seu naturalismo) possui uma orientação conservadora ao não problematizar onde reside o lugar do comum nas relações políticas. O comum do Estado de bem-estar social e intervencionista europeu certamente não é equivalente ao comum do Estado Liberal norte-americano e tampouco se aproxima ao comum no contexto periférico das repúblicas subdesenvolvidas ou “em desenvolvimento”. Ao simplesmente tratar da antropotécnica como atrator do comum, independente do seu contexto, Sloterdijk recai na alcunha de “neoliberal”, usando de analogias entre ontologia e democracia sem muita alteração de perspectiva, pois é sempre um autor europeu e se reconhece assim, como um autor europeu, que elogia (ao mesmo tempo que critica) a Europa, e usa de temas locais para abordar questões globais.

Essa limitação de perspectiva, no entanto, não invalida possíveis contribuições do filósofo alemão, inclusive políticas, em outros contextos. É importante destacar que Sloterdijk<sup>44</sup>, desde a esferologia, já havia fundado uma ontologia diádica, ou seja, ontologia essa que voltada para uma abordagem pragmática e material do humano - em seus termos de inversão do ôntico sobre o ontológico – reconhece a imbricação da subjetivi-

---

43 WOLFF, *Nossa humanidade*, p. 276.

44 SLOTERDIJK, *Esferas I*.

dade ao coletivo. Porém, no que toca a virada antropotécnica elaborada em *Tu tens de mudar de vida*, é sobretudo por meio da defesa de uma nova ética da responsabilidade, agora não mais calcada em intuições morais, mas sim, em uma hipótese estética sobre o *modus operandi* da ressonância – ou seja, dos modos discursivo e não-discursivo da comunicação e da organização dos coletivos - que Sloterdijk quer rebater a premissa do particular sobre o geral que leva, necessariamente, à indiferença com a alteridade.

Sloterdijk parece advogar em função do transhumanismo e seu objetivo parece estimular a construção de espaços que serão morada do ser-aí das futuras gerações. Para a construção dessa habitação ontológica, o argumento deve se valer do aporte em uma razão sensível de base para a aqui chamada ética ascetológica fundamentada na diferença e na diversidade moral. A ética ascetológica está preocupada no desenvolvimento da inteligência humana com fim de possibilitar a construção da habitação com o melhor interior para a coexistência local.

Nas palavras de Sloterdijk<sup>45</sup>, tal ética enfrenta o relativismo cultural por meio de definições estéticas. As definições estéticas devem ser entendidas aqui como os contornos de figurações existenciais, ou seja, das representações sobre o humano. As representações sobre o humano trazem consigo limitações de essência. Limitações de essência são nada mais do que valores sobre a justa medida no apoderamento dos entes exteriores. Toda cultura manuseia a natureza para a sua sobrevivência. Cabe agora uma reflexão sobre os impactos globais da racionalidade tecnocientífica na dominação da natureza como modo de assegurar a coexistência.

A citação do verso “Tens de mudar de vida” [*Du mußt dein Leben ändern*] do poema *Torso arcaico de Apolo* [*Archaischer Torso Apollos*] de Rilke, desde o título da obra de Sloterdijk<sup>46</sup>, parece propor ao ascetismo uma ideia e uma prática presente em toda a história da humanidade. A ascese é remontada ao termo grego (*áskēsis*) e o seu significado pode ser traduzido enquanto ‘exercício’, ‘treino’ ou mesmo ‘repetição’. Asceticismo é aquilo que os atletas praticam no ginásio — onde dedicam horas ao fortalecimento e à autoconsciência do corpo com a intenção de refinar a técnica biofísica de um gesto ou movimento, por ex., o salto de um acrobata.

Em suma, o ascetismo é demonstrando em um código de disciplina pessoal. Os exercícios tem por finalidade a eleição de uma qualidade que possa servir como trampolim à superação de si mesmo. Superar as dores, a exaustão dos músculos, as doenças crônicas e os limites fisiológicos da maquinaria orgânica. A dor pode ser uma experiência limítrofe da morte assim como uma suspensão da angústia. Em outras palavras, todos os atletas, desde um *ironman* até um iniciante acompanhado por seu *personal* são ascetas.

45 SLOTERDIJK, *Tu tens de mudar de vida*, pp. 498-499

46 SLOTERDIJK, *Tu tens de mudar de vida*.

O ascetismo é uma forma de abnegação e privação.

Nos tempos antigos, o objetivo do asceta era ganhar honras e ser visto como um símbolo de orgulho nos Jogos Olímpicos e nas praças públicas. Já no cristianismo primitivo, era uma forma para disciplinar a alma e aproximá-la ao modelo de perfeição/harmonia atribuído à uma divindade conhecida por ser tanto misericordiosa quanto beligerante - Javé era descrito no Antigo Testamento como o rei de todos os exércitos. Mais tarde, com a institucionalização do cristianismo e o surgimento da igreja Católica, os monges passam a habitar os mosteiros com o mesmo propósito fundamental no qual os heróis gregos esquivavam-se dos excessos no abrigo do ginásio: a domesticação e a docilização.

Todavia, no lugar do heroísmo do asceta, Sloterdijk defende no atletismo uma hipótese estética onde a autonomia é passível de realização por meio de uma liberdade que se mostra no exercício de diversas formas de vida. A diversidade de possibilidades para a existência consubstancia o humano a partir de uma alteridade inerente a metáfora da prática esportiva. Isto significa dizer que a superação de si mesmo tem a potência de contagiar a coletividade por meio de diferentes modos de exercício (genético, político, moral, pedagógico e esportivo). Para Sloterdijk<sup>47</sup>, o agir ético se objetiva quando da obediência ao imperativo: “Você deve mudar a sua vida!”, e por sua vez, a submissão à seguinte máxima, “Age de tal maneira que a narração da tua evolução possa servir como esquema generalizável a toda história de realização”. Com essa construção, a legitimidade de diferentes formas de vida parte de uma liberdade individual. A hipótese estética remete a autonomia à observância de como a generalização de experiências pode servir de modelo universalizável do agir ético.

### **3 IMPLICAÇÕES DA ANTROPOTÉCNICA COMO AUTORREALIZAÇÃO À LUZ DE BYUNG-CHUL HAN**

Desde a perspectiva exposta na seção precedente, Sloterdijk<sup>48</sup> articulou antropotécnica e sistemas imunitários simbólicos. Como assinala esse pensador alemão, as práticas simbólicas e psico-imunológicas desses sistemas constituem a matéria-prima a partir da qual as antropotécnicas emergem. O *homo immunologicus*, trabalhando sobre si mesmo a partir de procedimentos de exercitação, dá uma armadura simbólica à sua vida para fazer frente aos dos perigos e excessos nela incorporados. Esses sistemas imunitários que amiúde marcam as reflexões de Sloterdijk não encontram acedência em *Sociedade do cansaço*, de Byung-Chul Han.

---

47 SLOTERDIJK, *Tu tens de mudar de vida*, p. 314.

48 SLOTERDIJK, *Tu tens de mudar de vida*, p. 24.

Essa proposição pode ter a aquiescência de qualquer leitor que tenha lançado seu olhar sobre o capítulo com o qual Han<sup>49</sup> inaugura seu arguto livro. Desde a aurora do século XXI, conforme o filósofo coreano, os sistemas imunológicos como definidores de nossa época foram deixados para trás:

[...] o começo do século XXI não é definido como bacteriológico nem viral, mas neuronal. Doenças neuronais como a depressão, transtorno de déficit de atenção com síndrome de hiperatividade (TDAH), Transtorno de personalidade limítrofe (TPL) ou a Síndrome de Burnout (SB) determinam a paisagem patológica do começo do século XXI. Não são infecções, mas enfartos, provocados não pela *negatividade* de algo imunologicamente diverso, mas pelo excesso de *positividade*. Assim, eles escapam a qualquer técnica imunológica, que tem a função de afastar a negatividade daquilo que é estranho.<sup>50</sup>

Segundo Han, estamos no transcurso de um século pós-imunológico. Não contamos com invasores que nos ofereçam riscos e mobilizem de nós respostas imunitárias. Coexistimos tão somente com diferenças consumidas e neutralizadas por nós, impossibilitadas de fazer soar o alerta de nossa vulnerabilidade e de fazer empunharmos nossas armas imunológicas. Desde o ponto de vista de Han, sistemas imunológicos, com suas constitutivas e indispensáveis linhas demarcatórias, não encontram lugar em um mundo globalizado marcado por aberturas, trocas e intercâmbios. Ademais, esses sistemas imunológicos são dissonantes frente a hibridização cultural, apenas encontrando sentido se apoiados em uma distinção nítida e em uma cesura completamente diferenciadora entre culturas.

A assimilação e a absorção do outro resulta em nos termos por dispensados de reagir imunologicamente e, por conseguinte, perecermos de modo insuspeito pelos excessos da positividade, supostamente sem a consciência de uma necessidade de erguermos defesas e lançarmos mão de proteções. A defesa imunológica não encontra engajamento diante da violência da positividade. A diferença instala-se no cerne do sistema como um espectro e furtivamente o agride no mais profundo silêncio, sendo, pois, difícil identificar um inimigo contra o qual se deva erguer defesas imunológicas. Nos moveríamos em uma imanência povoada pelo estranho insuspeito que, destarte, não despertaria em nós nenhum senso de urgência e nenhuma reação capaz de nos levar a conclamar defesas

---

49 HAN, *Sociedade do cansaço*.

50 HAN, *Sociedade do cansaço*, p. 7-8.

imunológicas. Em suma, tendo em conta *Sociedade do cansaço*, de Byung-Chul Han<sup>51</sup>, os sistemas imunitários não dão conta de descrever o nosso século.

Como se mencionou no início dessa seção, Sloterdijk<sup>52</sup> postulou que esses sistemas imunológicos constituem a estrutura a partir da qual surgem as antropotécnicas. Esse postulado não encontra um aliado em Byung-Chul Han e em suas considerações acerca de estarmos nos movendo em uma época pós-imunológica. Se o desvelamento de um século XXI marcado pelo excesso de positividade, dado a conhecer pelo filósofo coreano, faz justiça a nossa época, as antropotécnicas de Sloterdijk não poderiam mais surgir das práticas simbólicas e psico-imunológicas de outrora. Elas ficariam para trás assim como o estatuto imunológico da qual surgiriam ou subsistiriam atando-se a uma configuração epocal constituída por pressupostos outros.

Apesar de Byung-Chul Han descrever nossa época como pós-imunológica em sua *Sociedade do cansaço*, o atual momento pandêmico, por razões óbvias, não está apreendido nessa descrição. Se o diagnóstico pós-imunológico do filósofo coreano possui veridicção, nesse tempo de um risco vital a nossa espécie, parece razoável considerarmos a possibilidade de uma reabilitação de nossos sistemas imunitários. Não são poucos os programas dos quais lançamos mão para combater, para nos defender e para minimizar os impactos da pandemia.

Sloterdijk não somente encontra em Byung-Chul Han um impugnador dos sistemas imunitários com os quais articula suas antropotécnicas, como também encontra nele um contraste às implicações delas. Citando o autor alemão<sup>53</sup>, exercício (*Übung*), conceito constitutivo de *Anthropotechnik* (Antropotécnica), é “[...] a operação pela qual a qualificação do agente é estabilizada ou melhorada até a execução seguinte da mesma operação, seja ela declarada ou não como exercício”. Essa operação, por seu turno, implica como horizonte um estado de excelência, de perfeição, de otimização incessante e infundável. Implica, ademais, uma busca obstinada pela superação dos próprios limites, tal como um aferrado lançar-se à automelhora do próprio rendimento. Desse modo, Sloterdijk encontra na *sociedade do desempenho* (*Leistungsgesellschaft*) de Byung-Chul Han<sup>54</sup> um contraste às suas antropotécnicas.

Se Sloterdijk<sup>55</sup> emprega a cinética de uma roda que gira por si mesma haurida do *Zarathustra* de Nietzsche como chave a partir da qual afigura-se compreensível o “[...] desejo artístico de transformação do futuro em um espaço de possibilidades ilimita-

---

51 HAN, *Sociedade do cansaço*.

52 SLOTERDIJK, *Tu tens de mudar de vida*, p. 24.

53 SLOTERDIJK, *Tu tens de mudar de vida*, p. 16.

54 HAN, *Sociedade do cansaço*.

55 SLOTERDIJK, *Tu tens de mudar de vida*, p. 155-156.

das de elevação artística [...]”<sup>56</sup>, não obstante, Byung-Chul Han<sup>57</sup> escreveu: “O *poder* ilimitado é o verbo modal positivo da sociedade de desempenho. O plural coletivo da afirmação *Yes, we can* expressa precisamente o caráter de positividade da sociedade de desempenho.” Em outros termos, o espaço de possibilidades ilimitadas de elevação através dos exercícios antropotécnicos de Sloterdijk, à luz de Han<sup>58</sup>, resultaria da patológica “[...] *pressão de desempenho*.” Essa pressão, põe-se em relevo, não seria exterior, mas exercida por sujeitos de desempenho que “São empresários de si mesmos”<sup>59</sup>. As antropotécnicas não alcançam no filósofo coreano formas de se erguer verticalmente à excelência, mas uma violência da qual se desdobrariam depressão, infartos psíquicos, esgotamento e Síndrome de Burnout.<sup>60</sup>

Ao passo que Sloterdijk<sup>61</sup> outorga às antropotécnicas a mudança somaticamente aspirada por exercícios capazes de alçar o homem a estados cada vez mais perfeitos, tendo em conta a sociedade do desempenho de Han<sup>62</sup>, o exercitante poderia ser “[...] aquele *animal laborans* que explora a si mesmo e, quiçá deliberadamente, sem qualquer coação estranha. É agressor e vítima ao mesmo tempo.” Essa depressão do exercitante, desde a perspectiva do filósofo coreano:

[...] irrompe no momento em que o sujeito de desempenho não pode mais *poder*. Ela é de princípio um *cansaço de fazer e de poder*. A lamúria do indivíduo depressivo de que *nada é possível* só se torna possível numa sociedade que crê que *nada é impossível*. Não-mais-poder-poder leva a uma autoacusação destrutiva e a uma autoagressão. O sujeito de desempenho encontra-se em guerra consigo mesmo. O depressivo é o inválido dessa guerra internalizada<sup>63</sup>.

Se o exercitante puder ser identificado ao sujeito de desempenho, é oportuno pôr em evidência que para Han<sup>64</sup>, este:

[...] se entrega à *liberdade coercitiva* ou a *livre coerção* de maximizar o desempenho. O excesso de trabalho e desempenho agudiza-se numa autoexploração. Essa é mais eficiente que uma exploração do outro, pois caminha de mãos dadas com o sentimento de liberdade.

56 SLOTERDIJK, *Tu tens de mudar de vida*, p. 155-156.

57 HAN, *Sociedade do cansaço*, p. 24.

58 HAN, *Sociedade do cansaço*, p. 27.

59 HAN, *Sociedade do cansaço*, p. 23.

60 HAN, *Sociedade do cansaço*, p. 26-27.

61 SLOTERDIJK, *Tu tens de mudar de vida*, pp. 38-39.

62 HAN, *Sociedade do cansaço*, p. 28.

63 HAN, *Sociedade do cansaço*, p. 29.

64 HAN, *Sociedade do cansaço*, p. 29-30.

O explorador é ao mesmo tempo o explorado. Agressor e vítima não podem mais ser distinguidos. Essa autorreferencialidade gera uma liberdade paradoxal que, em virtude das estruturas coercitivas que lhe são inerentes, se transforma em violência.

Se pode incluir aqui que o homem — “trabalho sobre si próprio”, pode, à luz de Han<sup>65</sup>, estar imerso em um campo de trabalho no qual “[...] somos ao mesmo tempo prisioneiro e vigia, vítima e agressor”, tal como no qual “[...] acabamos explorando a nós mesmos.” Visto desta forma, o trabalho em si mesmo *sloterdijkiano* converter-se-ia em uma auto coerção que não necessita do outro para ser levada a efeito.

A autoexigência de mudar a vida por via de procedimentos de exercitação correndo em paralelo com o cansaço e com o esgotamento desdobrados da sociedade de desempenho poderia resultar no *doping* assinalado por Han<sup>66</sup>. Em outras palavras, como a exaustão constitui um obstáculo para a superação dos próprios limites, uma alternativa seria uma automelhora bioquímica capaz de colocar o exercitante em condições de satisfazer a pressão e de aceder à violência de alçar-se, mais e mais, a um estado de excelência. Empregando as palavras de Han<sup>67</sup>: “O *doping* possibilita de certo modo um desempenho sem desempenho.” O impulso bioquímico, assim, possibilitaria uma automelhora do próprio rendimento sem os dispêndios de árduos e extenuantes procedimentos de exercitação, bem como sem a autoacusação por não poder atender e abastecer à voraz máquina de desempenho. Em razão do *doping*: “[...] não só o corpo, mas também o homem como um todo se transforma numa máquina de desempenho, que pode funcionar livre de perturbações e maximizar seu desempenho”<sup>68</sup>. Os excessos da busca de possibilidades ilimitadas de elevação podem resultar, conforme Han<sup>69</sup>, em um “[...] infarto da alma”.

Sloterdijk<sup>70</sup> lança mão de um trapezista cuja existência é radicalmente levada separada do solo e de um artista da fome que, mesmo sem um público que lhe lança-se o olhar, subsiste quebrando recordes de fome, ambos exercitantes solitários hauridos de Kafka. Desde a posição de Han<sup>71</sup>, contudo, esse trapezista e esse artista da fome, ao invés de constituírem-se em modelos de vida ascética baseada em exercícios, consistem em exemplares da atuação do cansaço da sociedade do desempenho: “O cansaço da sociedade do desempenho é um cansaço solitário, que atua individualizando e isolando.”

---

65 HAN, *Sociedade do cansaço*, p. 47.

66 HAN, *Sociedade do cansaço*, p. 69-70.

67 HAN, *Sociedade do cansaço*, p. 69.

68 HAN, *Sociedade do cansaço*, p. 69.

69 HAN, *Sociedade do cansaço*, p. 71.

70 SLOTERDIJK, *Tu tens de mudar de vida*.

71 HAN, *Sociedade do cansaço*, p. 71.

O trapezista e o artista da fome kafkianos não parecem dar expressão a temperamentos dirigidos para ambições comunitárias e coletivas.

A *fitness* ativadora sloterdijkiana afigura-se contrária a outra natureza de cansaço distante do da sociedade do desempenho, a saber, o cansaço fundamental (*fundamentale Müdigkeit*) que Byung-Chul Han<sup>72</sup> apropria de Handke, aquele que: “[...] habilita o homem para uma serenidade e abandono especial, para um não fazer sereno.” A ética do *training* sloterdijkiana parece não deixar qualquer espaço para o cansaço fundamental assinalado por Han<sup>73</sup>:

O cansaço profundo afrouxa as presilhas da identidade. As coisas pestanejam, cintilam e tremulam em suas margens. Tornam-se mais indeterminadas, mais permeáveis, e perdem certo teor de sua decisibilidade. Essa especial indiferença concede-lhes uma *aura de amizade*. A rija delimitação frente aos outros é suspensa [...]. Esse cansaço cria uma amizade profunda e torna pensável uma comunidade que não precisa de pertença nem de parentesco. Homens e coisas mostram-se unidos através de um *e* amistoso.

Refere-se a um cansaço que inspira não a um cansaço que esgota:

O cansaço que inspira é um cansaço da potência negativa, a saber, do não-para. Também o Sabah, que originalmente significa *parar*, e um dia do *não-para*, um dia que está livre de todo *para-isso*, para falar com Heidegger, de toda e qualquer cura.<sup>74</sup>

Ao passo que os procedimentos de exercitação físicos e mentais com os quais o homem otimiza seu estado imunológico, as antropotécnicas às quais Sloterdijk tem entregado suas reflexões desde *Regras para o parque humano*, exigem que pratiquemos diariamente com as armas da exercitação e apelam com um imperativo absoluto para que estejamos armados com equipamentos de autotécnicas, Han<sup>75</sup> não nos deixa negligenciar a relevância do “[...] fator de desarme” que possui o cansaço fundamental (*fundamentale Müdigkeit*). Tal fator de desarme, por seu turno, pode ser articulado com o conceito heideggeriano de serenidade (*Gelassenheit*), que ganhou nova vitalidade na interpretação que Han<sup>76</sup> lhe conferiu em sua obra intitulada *Bom Entretenimento* (*Gute Unterhaltung*).

---

72 HAN, *Sociedade do cansaço*, p. 73.

73 HAN, *Sociedade do cansaço*, p. 75.

74 HAN, *Sociedade do cansaço*, p. 76.

75 HAN, *Sociedade do cansaço*, p. 77.

76 HAN, *Bom entretenimento*.

Heidegger<sup>77</sup> pronunciou acerca da serenidade (*Gelassenheit*):

Podemos utilizar os objectos técnicos e, no entanto, ao utilizá-los normalmente, permanecer ao mesmo tempo livres deles, de tal modo que os possamos a qualquer momento largar. Podemos utilizar os objectos técnicos tal como eles têm de ser utilizados. Mas podemos, simultaneamente, deixar esses objectos repousar em si mesmos como algo que não interessa àquilo que temos de mais íntimo e de mais próprio. Podemos dizer «sim» à utilização inevitável dos objectos técnicos e podemos ao mesmo tempo dizer «não», impedindo que nos absorvam e, desse modo, verguem, confundam e, por fim, esgotem a nossa natureza (*Wesen*).

Se, no entanto, dissermos desta maneira, simultaneamente «sim» e «não» aos objectos técnicos, não se tornará a nossa relação com o mundo técnico ambígua e incerta? Muito pelo contrário. A nossa relação com o mundo técnico torna-se maravilhosamente simples e tranquila. Deixamos os objectos técnicos entrar no nosso mundo quotidiano e ao mesmo tempo deixamo-los fora, isto é, deixamo-los repousar em si mesmos como coisas que não são algo de absoluto, mas que dependem elas próprias de algo superior. Gostaria de designar esta atitude do sim e do não simultâneos em relação ao mundo técnico com uma palavra antiga: a serenidade para com as coisas (*die Gelassenheit zu den Dingen*).

Serenidade significa dizer a um só tempo sim e não ao mundo técnico. Significa a atitude de utilizar-se desse mundo técnico e concomitantemente livrar-se dele, abrir nossa vida para que a técnica possa penetrar, mas também deixá-la fora. Essa lógica da serenidade pode ser transposta para o contexto da sociedade do desempenho de Han. Destarte, falar de serenidade, nesse sentido, significa dizer sim para a produtividade dessa natureza de sociedade. Significa ademais dizer não para esse tipo de produtividade. Instala em uma ambiguidade que possibilita lançar mão da conclamação à produtividade em uma medida propícia contra a apatia, o torpor, a prostração patológica, ao passo que permite nos servirmos dela sem nos dobrarmos a sua expressão mais radical e violenta. Em outros termos, possibilita utilizarmos elementos da sociedade do desempenho, não que esta nos utilize como seus instrumentos, nem que nos converta em seus meios.

Essa serenidade confunde-se, assim, com o cansaço fundamental (*fundamentale Müdigkeit*). Admite a atitude de desligarmos o botão da máquina de desempenho, de

---

<sup>77</sup> Heidegger, *Serenidade*, p. 23-24.

optarmos por deixar sem efeito a força de sua pressão, de nos desenlaçarmos de suas coerções, de nos entregarmos a um tempo livre das garras do trabalho e de um engajamento em finalidades, para, desse modo, encontrarmos um ensejo para refletirmos sobre a sociedade do desempenho e nos abirmos ao desvelar do sentido que lhe dá forma. A serenidade, assim, faz com que o pensamento calculatório da sociedade do desempenho, que planifica maneiras da produtividade e do rendimento conseguirem ser alcançados da forma mais rápida e mais econômica possível, cedam lugar ao pensamento reflexivo, meditativo, que possa trazer para o primeiro plano os fundamentos a partir dos quais essa sociedade se ergue e se mantém.

Serenidade é a recusa voluntária da sociedade do desempenho, é a constituição de uma relação com ela firmada sobre novas bases:

A serenidade em relação às coisas e a abertura ao segredo são inseparáveis. Concedem-nos a possibilidade de estarmos no mundo de um modo completamente diferente. Prometem-nos um novo solo sobre o qual nos possamos manter e subsistir (*stehen und bestehen*), e sem perigo, no seio do mundo técnico.

A serenidade em relação às coisas e a abertura ao mistério dão-nos a perspectiva de um novo enraizamento. Que um dia poderá mesmo conseguir recordar, de uma nova forma, o velho enraizamento, que agora se desvanece rapidamente.<sup>78</sup>

Aceder a essa serenidade é despertar para outros caminhos, fixar os pés sobre outros solos. Nela é possível buscar uma forma renovada de relação com o desempenho, buscar formas de não lidar com ele de modo irrefletido, de não nos mantermos e subsistirmos em uma sociedade do desempenho sem a tomarmos seriamente como alvo de meditação. Não se trata de conquistar com a serenidade aquela liberdade paradoxal na qual nos autoexploramos e nos autocoagimos, mas a liberdade em sua acepção mais nobre e elevada, que impulsiona a nos movermos por caminhos esclarecidos detidamente pela reflexão, não a nos entregarmos a formas veladas de absolutização e sobrecarga de rendimento distendido por crescentes, excessivas e incessantes requisições e violências.

Essa serenidade, tendo em conta o livro *Bom Entretenimento*, de Byung-Chul-Han, não significa tão somente a possibilidade de dizer “não” à sociedade do desempenho para entregar-se a si mesmo, às suas próprias vontades, interesses e prestações, bem como a ocupações estritamente narcisistas. Ela possibilita reatarmos uma relação com o mundo que se expresse com completude, posto que a sociedade do desempenho exige

---

78 Heidegger, *Serenidade*, p. 25.

que fechemos as janelas que permitem nos distrairmos com o mundo para dirigirmos toda a plenitude de nossa atenção ao rendimento ambicionado. Para além de tolher o animal trabalhador de uma profunda relação consigo mesmo, a pressão de desempenho coloca obstáculos a uma interação com as dimensões do mundo que não se articulem diretamente com a hiperatividade e o hiperdesempenho cada vez mais elevados e maximizados. A serenidade, pois, não opera apenas para deixarmos de pertencer exclusivamente a máquina de desempenho para pertencermos a nós mesmos, mas, além disso, para nos reconectarmos com a totalidade do mundo ao qual pertencemos, mundo este desviado do nosso olhar pela hiperatenção requisitada pela produtividade histórica. Não se trata, assim sendo, da serenidade de Heidegger, mas de uma serenidade em relação ao mundo. Também não se trata de uma serenidade que somente nos torne disponíveis para uma autoformação antropotécnica, mas de uma que nos reconduza a uma dimensão mais ampla do mundo no qual estamos imersos.

Em *La sociedad paliativa*, Byung-Chul-Han<sup>79</sup>, escreveu:

Na sociedade do desempenho neoliberal, negatividades como obrigações, proibições ou punições dão lugar a posititividades como motivação, auto-otimização ou autorrealização. Os espaços disciplinares são substituídos por zonas de bem-estar.

Esse pensador coreano-alemão, destarte, evoca uma motivação, uma auto-otimização e uma autorrealização como constituintes de uma zona de bem estar que marca uma sociedade neoliberal. As motivações elevadas, a ampliação progressiva de um perfeccionismo até se chegar ao máximo, a consideração de si mesmo como uma oficina de autorrealização, referidas por Peter Sloterdijk<sup>80</sup>, se inscrevem na caracterização de uma sociedade neoliberal do tipo aludido por Han? O tesouro de exercícios oferecido por Peter Sloterdijk pode ser convertido em uma armadilha na qual “[...] se explora voluntariamente a si mesmo crendo que se está realizando”<sup>81</sup>?

Esse tesouro de exercícios sloterdijkiano pode, em seus usos e abusos orquestrados pela sociedade do desempenho, articular-se com a descrição que se segue:

O dispositivo neoliberal da felicidade tem a função de distrair da situação de dominação estabelecida, obrigando a uma introspecção

---

79 HAN, *La sociedad paliativa*, p. 22-23, tradução nossa. No original: En la sociedad neoliberal del rendimiento las negatividades, tales como las obligaciones, las prohibiciones o los castigos, dejan paso a posititividades tales como la motivación, la autooptimización o la autorrealización. Los espacios disciplinarios son sustituidos por zonas de bienestar.

80 SLOTERDIJK, *Tu tens de mudar de vida*.

81 HAN, *La sociedad paliativa*, p. 23, tradução nossa. No original: “[...] se explota voluntariamente a sí mismo creyendo que se está realizando”?

sem alma. Assegura que todos se preocupem apenas consigo próprios, com a sua própria psicologia, em vez de questionarem criticamente a situação social. O sofrimento, pelo qual a sociedade seria responsável, é privatizado e torna-se uma questão psicológica. O que precisa de ser melhorado não são as situações sociais, mas os estados de espírito. A exigência de melhorar a alma, que na realidade a obriga a conformar-se com as relações de poder estabelecidas, oculta as injustiças sociais. É assim que a psicologia positiva consome o fim da revolução. Aqueles que sobem ao palco já não são os revolucionários, mas os treinadores motivacionais que fazem com que o descontentamento, quanto mais a raiva, não surja [...]”<sup>82</sup>.

Dentro desse marco, essa ocupação consigo mesmo não se exprime nas raias de uma lógica antropotécnica? O trabalho sobre si mesmo não pode ser traduzido como uma forma de introspecção e uma manifestação privada do afã por uma formação levada a cabo em um âmbito imanente e, por conseguinte, privado? A avidez por uma automehora não pode se desdobrar insuspeitamente em uma marginalização do papel desempenhado pelas condições de possibilidade dela suceder-se? A exigência para otimizar-se não corre em paralelo com o imperativo de mudar de vida socorrendo-se em exercícios? O *Torso arcaico de Apolo* usado por Sloterdijk (2009) seria um desses treinadores motivacionais referidos por Byung-Chul-Han? A sentença que se segue se aplicaria ao exercitante e sua autosuperação?: “E visto que, em última instância, está concorrendo consigo mesmo, procura superar a si mesmo até sucumbir [...]. O sujeito do desempenho se realiza na morte. Realizar-se e autodestruir-se, aqui, coincidem.”<sup>83</sup>.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Deste artigo resulta a proposição sloterdijkiana de uma retomada da responsabilidade individual pela mudança. Ele assinala, desde o filósofo alemão, um aceno para uma renovada pedagogia centrada na pessoa, levada a cabo por via de um novo catálogo de multidisciplinas cuja virtude, entre outras coisas, está em viabilizar uma formação para

---

82 HAN, *La sociedad paliativa*, p. 24, tradução nossa. No original: *El dispositivo neoliberal de felicidad nos distrae de la situación de dominio establecida obligándonos a una introspección anímica. Se encarga de que cada uno se ocupe solo de sí mismo, de su propia psicología, en lugar de cuestionar críticamente la situación social. El sufrimiento, del cual sería responsable la sociedad, se privatiza y se convierte en un asunto psicológico. Lo que hay que mejorar no son las situaciones sociales, sino los estados anímicos. La exigencia de optimizar el alma, que en realidad la obliga a ajustarse a las relaciones de poder establecidas, oculta las injusticias sociales. Así es como la psicología positiva consume el final de la revolución. Los que salen al escenario ya no son los revolucionarios, sino unos entrenadores motivacionales que se encargan de que no aflore el descontento, y mucho menos el enojo.*

83 HAN, *Sociedade do cansaço*, p. 86.

a vida e para o autoconhecimento. Postula-se a partir de Sloterdijk uma gramática de comportamentos impulsionadora de uma razão imunitária global. Além disso, resulta deste artigo um acento na especulação do filósofo alemão sobre um futuro no qual afigura-se uma consciência que invista na co-existência.

Convém, ademais, não negligenciar as possíveis implicações da precedente autorrealização antropotécnica. Se estamos no transcurso de um século pós-imunológico, como se expôs neste artigo a partir de Han, as antropotécnicas precisariam ser repensadas quanto a partir de onde e através do que elas surgem. O espaço de possibilidades ilimitadas de elevação implicado nas antropotécnicas contemporâneas pode ser desdobrado em uma violência capaz de repercutir patologicamente no campo social. O incansável exercitante pode ser identificado a um sujeito de desempenho que explora a si mesmo. O exercitante voraz pode converter-se em um algoz de si mesmo que se autocoage. Se as antropotécnicas puderem ser identificadas como peças que constituem engrenagens da máquina de desempenho que vigora, podem fabricar junto com aqueles que triunfam sobre si mesmos, também aqueles que fracassaram nessa tarefa ou aqueles que, conscientes dos limites e dos obstáculos do cansaço e do esgotamento, se valem de suportes bioquímicos para satisfazer as exigências de elevação.

Ao se expor neste artigo as implicações da autorrealização antropotécnica nos valendo dos aportes de Peter Sloterdijk e de Byung-Chul Han não se teve em vista que o leitor se deixe conduzir a uma espécie de bifurcação, a partir da qual seja confrontado com duas alternativas. Se acedermos tão somente às incomodantes considerações que preenchem as páginas de *Sociedade do cansaço*, de Byung-Chul Han, nos converteremos em neoreligiosos? Colocaremos mais uma vez a metafísica para vigorar? Reataremos com a crença em forças ultraterrenas que determinem a nossa existência? Ergueremos novamente nossos olhares aos céus esperando de lá a potência para desenvolver nossos modos de vida? Não parece exequível o homem abrir mão de sua autoprodução e, assim, forçosamente passar a basear sua vida em determinações que lhe sejam exteriores. Bem como, de outra forma, não parece racional e salubre configurar a vida por meio de diversas formas de exercício sem ponderar suas implicações da maneira mais completa possível, sobretudo as possíveis implicações levantadas a partir de Han.

Permitir se ver no Torso de Apolo sloterdijkiano e aceder, dogmaticamente, ao apelo que ele nos dirige para nos exercitarmos somaticamente na direção de nosso aperfeiçoamento parece ingênuo e fetichista sem considerarmos a possibilidade de, como esse artefato maciço, nos consumirmos em uma hiperatividade da qual resultemos fragmentados e mutilados quanto aos nossos estados psíquicos. Sob outra perspectiva, o cansaço fundamental sobre o qual versa Han, com o qual nos desmobilizamos e interrompemos nosso engajamento para algo, não dá conta de nos colocar em marcha para uma vida

diferente na qual floresça todo o tesouro de suas potencialidades. Trata-se acima de uma vida diferente buscada a partir de vontades, prestações e interesses que nos sejam próprios, não uma vida orientada para ambições impostas pela sociedade de desempenho.

Em suma, se tiver veridicção o levantamento de que as obras de Peter Sloterdijk e de Byung-Chul Han aguardam serem contrastadas por pesquisadores da filosofia contemporânea no tocante a temáticas sobre as quais incidem seus distintos olhares, este artigo pode contribuir para iniciarmos o preenchimento desse espaço em branco, ao haurir do livro *Sociedade do cansaço*, de Byung-Chul Han, contrapontos à autor-realização antropotécnica que preenche, entre outras obras, o livro *Tens de mudar de vida*, de Peter Sloterdijk.

## APOLLO'S TIRED TORSO: PETER SLOTERDIJK, BYUNG-CHUL HAN AND THE IMPLICATIONS OF ANTHROPOTECHNICS AS SELF-REALIZATION

### ABSTRACT

Peter Sloterdijk in *Tens de mudar de vida* [*Du mußt dein Leben ändern*] understands anthropotechnics as imperative experience and general ascetology. Starting from personal ethics, Sloterdijk proposes a catalog of disciplines with the capacity for social contagion. In a recent interview, Sloterdijk even accused the thought of critical theory, in its defense of social movements in their struggles for rights, of advocacy of disability. For the German philosopher, anthropotechnics appears as a metaphor for self-realization and there is no structural justification left for failure. In turn, one can deduce that there is in Sloterdijk a tacit acquiescence with neoliberalism. In counterposition, Byung-Chul Han's diagnosis of the society of fatigue and the material cost involved in self-realization in immune systems programmed to restrict the psychopolitical conditions of self-realization and attribute disability to the disabled is presented.

**Keywords:** Sloterdijk; Byung-Chul Han; anthropotechnics; immunology.

### REFERÊNCIAS

BLANCO, Olga. *The Glamour of Grammar*. In: *New Medievalisms*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2015.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade**: o cuidado de si. v. 3. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

HAN, Byung-Chul. **Bom entretenimento**: uma desconstrução da história da paixão

ocidental / Byung-Chul Han; tradução de Lucas Machado. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

HAN, Byung-Chul. **La sociedad paliativa**. Madrid: Editorial Herder, 2020. (Pensamiento Herder).

Han, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo**. 2. ed. rev. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. São Paulo: Centauro, 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcanti Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Serenidade**. Tradução de Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Tradução de Carlos I. Costa. São Paulo: Editora 34, 2013.

PITTA, Maurício Fernando; WEBER, José Fernandes. Conquistar o Tertium Datur: Sloterdijk Em defesa de uma “antropologia cibernética” (entre Heidegger, Günther e Latour). **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 43, n. 1, p. 189-212, Mar. 2020. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010131732020000100189&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010131732020000100189&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 11 mai. 2021.

PRIDDAT, Birger P. Angst, Sorge, Tod: Über eine “Ökonomie der Sorge” in der Corona-Krise, **Working Paper Serie**, No. 68, Cusanus Hochschule für Gesellschaftsgestaltung, Institute für Ökonomie und für Philosophie, Bernkastel-Kues, 2021.

SCHULTE-SASSE, Jochen. **Nietzsche’s Theoretical Resistance**. In: SLOTERDIJK, Peter. Thinker on Stage: Nietzsche’s Materialism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

SLOTERDIJK, Peter. **Esferas I: bolhas**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2016.

SLOTERDIJK, Peter. **Ira e tempo: ensaio político-psicológico**. Tradução de Marco Casanova. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

SLOTERDIJK, Peter. **Nicht gerettet: Versuche nach Heidegger**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

SLOTERDIJK, Peter. **Palácio de Cristal: para uma teoria filosófica da globalização**. Tradução de Manuel Resende. Lisboa: Relógio D’água, 2008.

SLOTERDIJK, Peter. **Pós-Deus**. Tradução de Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2019.

SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o parque humano**. Tradução de José Oscar de Al-

meida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

SLOTERDIJK, P. **Sistemas imunológicos em colisão**: Considerações sobre a civilização de povos e culturas na teoria da evolução [Entrevista concedida à Fronteiras do pensamento]. Tradução de Luciana Thomé. Porto Alegre: Fronteiras do pensamento, 2016. Disponível em: <https://www.frenteiras.com/resumos/sistemas-imunologicos-em-colisao-consideracoes-sobre-a-civilizacao-de-povos-e-culturas-na-teoria-da-evolucao-poa>. Acesso em: 11 mai, 2021.

SLOTERDIJK, Peter. **Thinker on Stage**: Nietzsche's Materialism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

SLOTERDIJK, Peter. **Tu tens de mudar de vida**. Tradução de Carlos Leite. Lisboa: Relógio D'água, 2017.

WOLFF, Francis. **Nossa humanidade**: de Aristóteles às neurociências. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Unesp, 2012.