

Uma vida de exercícios: a antropotécnica de Peter Sloterdijk

Franz J. Brüseke

No seu mais recente livro, *Você tem que mudar sua vida!*, Peter Sloterdijk anuncia a virada antropotécnica (Sloterdijk, 2009). Partindo da percepção que o próprio homem geraria o homem, ele se volta imediatamente contra posições semelhantes que apontam o trabalho, a comunicação ou a interação como veículos desta autoprodução humana. Com isso, deixa claro que não é Marx ou Habermas que inspiram este livro de mais de setecentas páginas, mas que ele, o próprio Sloterdijk, teve uma ideia original: O homem se produz através de exercícios. O que é um exercício? “Como exercício defino qualquer operação que conserva ou melhora a qualificação do ator para realizar a mesma operação da próxima vez, seja ela declarada como exercício ou não” (*Idem*, p. 14).

Sloterdijk recomenda nada menos que suspender todas as interpretações do homem como “trabalhador” ou “comunicador” para traduzir na linguagem do exercício o que conhecemos até então como manifestações do *homo faber* ou *homo religiosus*. Com referência à religião, já podemos anteciper que esta, a partir dessa manobra epistêmica de Sloterdijk, deixa de existir, ou como ele mesmo diz: “religiões não existem” (*Idem*, p. 133). Um leitor não avisado vai certamente se surpreender com o estilo argumentativo do autor. Pois, nos tempos do politicamente correto, que hoje também dita os hábitos da academia, é difícil encontrar outro que domina com tanta maestria a linguagem da polêmica e a astúcia da argumentação sem perder as oportunidades em que uma refinada ironia dá um tom leve às provocações pesadas.

Já o título do livro engana, ou melhor, apresenta uma pista falsa que, depois de ter concluído a leitura, vai se revelar (ironicamente) como o caminho certo. A expectativa era de ter adquirido um livro de autoajuda. “Você tem que mudar sua vida!” não seria um apelo típico deste gênero de publicação? Não ouvimos, inclusive dos nossos professores, *personal trainers* e conselheiros de dietas exatamente isso: você deve mudar! Ampliar seu domínio bi-

bliográfico, melhorar sua *performance* física, alterar sua alimentação? Seguramente enquadram-se essas tentativas de superação na direção de um estado mental ou corporal tido como superior nesta nova concepção de Sloterdijk: nossa vida é uma vida de exercícios. Fazemos esses exercícios porque sentimos uma “tensão vertical”, expressão cara ao autor.

Para entender o que são tensões verticais temos que saber que todas as culturas, inclusive suas subculturas, são edificadas a partir de diferenças norteadoras. Dessa forma valem, para culturas religiosas, a diferença sagrado *versus* profano, para culturas aristocratas, nobre *versus* comum, para culturas cognitivas, conhecimento *versus* ignorância, para culturas militares, covarde *versus* valente, para culturas administrativas, subordinado *versus* superior, para culturas políticas, poderoso *versus* impotente e assim adiante. Conhecemos uma argumentação semelhante de Niklas Luhmann para quem os diversos sistemas sociais seguem um código binário que constitui sua identidade, possibilita sua comunicação interna e regulamenta e restringe, ao mesmo tempo, sua comunicação com seu ambiente (Luhmann, 1984). Sloterdijk, todavia, dá um passo além; ele atribui a um dos polos um valor mais alto do que a outro. O primeiro torna-se um atrativo, o segundo ganha a função de grandeza negativa, a ser evitada pelos atores. Entendemos que a horizontalidade dos códigos binários de Luhmann se transforma, assim, na verticalidade de grandezas superiores e inferiores, na concepção de Sloterdijk. Entre estes polos negativos e positivos surge uma dinâmica que exerce sobre o homem uma influência orientadora que é, ao mesmo tempo, tensa. Orientadora, porque define claramente a direção a ser tomada, tensa, porque exige do homem um esforço – e permanentes exercícios – para superar um estado dado a favor de uma superioridade ainda não alcançada. “Você tem que mudar sua vida!” assim resume Sloterdijk, apropriando-se de uma expressão de Rilke no poema “Torso arcaico de Apolo”, o apelo que emana da tensão vertical.

Exercitar-se exige uma postura ascética, necessária para garantir as energias que os permanentes esforços de se aproximar do ideal e de evitar a decadência consomem. É compreensível que Sloterdijk tome Friedrich Nietzsche como ponto de referên-

cia, já que este na sua *Genealogia da moral* apresentou a ascese como base de todas as culturas religiosas e suas condutas morais. Curiosamente, os ideais ascéticos retornam na virada do século XIX para o XX. Desta vez não como *sine qua non* de uma nova religiosidade, mas, pelo contrário, como expressão da descoberta e valorização do corpo humano. O atletismo, sob o pretexto da restauração do olimpismo da antiguidade, reativa o asceta, que, fora de qualquer contexto transcendental, tenta se superar para conseguir competir com outros atletas envolvidos no mesmo projeto de autossuperação.

Sloterdijk constata que o renascimento atlético e somático possibilita e requer “asceses desespirtualizadas” e responde à indagação de Nietzsche no final da *Genealogia* sobre valores que seriam capazes de orientar a vida depois do crepúsculo dos deuses. “A vitalidade, entendida somaticamente e espiritualmente, é mesmo o meio que contém um desnível entre o mais e o menos. Ela tem dentro de si o movimento vertical que orienta as subidas, ela não precisa adicionalmente atratores externos e metafísicos. Que Deus deve estar morto, neste contexto, não importa. Com ou sem Deus cada um chega somente tão longe quanto a sua forma [física] permite” (*Idem*, p. 67).

A lição dos aleijados

Aqueles que não dispõem das habilidades plenas do seu corpo, porque nasceram, como Carl Hermann Unthan (1848-1929), sem os dois braços, sabem melhor do que os outros o que significa tentar expandir sua capacidade (Unthan, 1925). Unthan descobriu na idade de 7 anos a possibilidade de usar seus pés para aprender a tocar violino. Ele desenvolveu neste instrumento uma virtuosidade que o levou a várias viagens e apresentações internacionais, conseguindo um reconhecimento artístico até entre músicos de grande prestígio, entre eles Johann Strauss e Franz Liszt. Sloterdijk se interessa pela biografia deste aleijado, porque vê nele o exemplo do atleta ascético, transformado, observado mais de perto, num acrobata. Sloterdijk usa a palavra “aleijado” com gosto, sabendo que seu uso causa hoje imediatamente objeções. Nisso,

aliás, ele é um mestre: evoca e provoca constantemente aquele ambiente que Heidegger, em *Ser e tempo*, tinha identificado como o *fatalório do man*: um linguajar que reproduz o que todos opinam e que todos falam (Heidegger, 1973 [1927]).

São várias as alternativas que temos hoje para nos referir aos “excepcionais”. Sloterdijk, contudo, não quer perder o horizonte maior que a denominação “aleijado” abre quando observamos a existência humana além da sua normalidade. E era isso que Unthan queria: alcançar a normalidade que seus colegas músicos viviam. Nesse projeto de vida, ele partiu de um patamar de visível inferioridade. Tocar violino sem braços, mãos e dedos? Como? Mobilizado por um valor estético-musical, radicalizado por uma musicalidade excepcional, sentiu uma *tensão vertical* que o levou aos permanentes *exercícios*, na base de uma concentração que somente *ascetas* alcançam.

Em uma palavra, nós tínhamos que falar sobre os incapacitados, sobre os com outra constituição, para encontrar uma expressão que articula a constituição geral de seres sob tensão vertical. “Você tem que mudar sua vida!” isso significa [...]. Você deve prestar atenção para a sua vertical interior e examinar como a tração do polo superior age sobre você! Não é o andar reto que transforma o homem em homem, mas a consciência emergente do desnível interior que faz com que o homem se levante (Sloterdijk, 2009, p. 99).

A desespirtualização da ascese

Além de exercitar nossas habilidades com o intuito de levantar o seu nível, podemos exercitar *não* fazer exercícios direcionados. Mestre perfeito nessa recusa de se aperfeiçoar é Emile M. Cioran (2008). Sua obra literária fornece rico material que podemos chamar de “desespirtualização da ascese”; ascese que, todavia, não abdica da tensão vertical. Essa desespirtualização é somente o outro lado da informalização da espiritualidade, presente nas religiosidades (pós-modernas) privatizadas ou no misticismo sectário de nossos dias. Os exercí-

cios negativos, apesar da sua negação em se render a tração da tensão vertical, não conseguem escapar daquilo que Nietzsche identificou como pano de fundo da moral: a ascese. Uma leitura do conto de Franz Kafka *Der Hungerkünstler* [*O artista da fome*] pode confirmar esta interpretação.

No exemplo do movimento olímpico e da *scientology church*, Sloterdijk explana detalhadamente sua tese, nesta altura ainda estranha, da inexistência das religiões. O movimento olímpico, concebido por Coubertin como um movimento atlético de cunho religioso, escapou das mãos do seu instituidor, na medida em que não se assumiu de forma duradoura como religião. Depois dos primeiros jogos dos tempos modernos, em 1896, revelou-se o atletismo olímpico, na leitura antropológica de Sloterdijk, como mais um sistema de exercícios e obra de regulamentações para garantir a autoformação do comportamento interior e exterior dos atletas. *Expressis verbis* diz o autor:

Sejam cristãs ou não-cristãs, elas [as religiões] formam *materialiter* e *formaliter* nada diferente do que complexos de ações interiores e exteriores, sistemas de exercícios simbólicos e protocolos para a regulamentação da relação com fatores superiores estressantes e poderes “transcendentais” – com uma palavra antropológica de modo implícito (Sloterdijk, 2009, p. 139).

O movimento atlético, enquanto *somatismo*, era condenado a se integrar na cultura de massas e afirmou-se, com cada repetição, como uma profana máquina de eventos. O movimento olímpico pode ser visto hoje como o exemplo mais nítido da desespiritualização da ascese, exemplo que deve incluir todo esporte do século XX, sem esquecer os *exercitantes* nas “academias” contemporâneas.

A fundação de seitas “esotéricas”, igrejas “protestantes”, “religiões” da mais bizarra natureza, entre elas a *scientology church*, são para Sloterdijk nada mais do que procedimentos antropológicos:

Se reduzimos essas “religiões” às suas características essenciais, surgem três complexos básicos dos quais cada um tem uma relação clara com

a dimensão antropológica. Primeiro, do lado dogmático: um clube de exercícios ilusionistas, rigidamente organizado, cujos membros no decorrer do tempo estão sendo impregnados com as concepções do *milieu*. Em seguida, do lado psicotécnico: um roteiro de treinamento para a exploração de todas as chances na luta de sobrevivência. Observamos, por fim, o topo do movimento; podemos ver tudo, mas nenhum “fundador de religião”: na nossa frente está um inescrupuloso, radicalmente irônico, flexível para todos os lados, *business-trainer* (*Idem*, p. 168).

A conquista do improvável mediante a disciplina

Sloterdijk pretende nada menos do que elaborar as bases de uma nova antropologia material na base de uma antropotecnologia geral. Avançando neste empreendimento reconhece que alguns autores já colocaram o pé no terreno, não obstante, seria necessário reexaminar o campo humano à luz de uma ascetologia geral. Reafirmando com isso Friedrich Nietzsche como ponto de partida, o autor aponta as primeiras contribuições para a pretendida antropológica em Arnold Gehlen (com sua teoria da importância das instituições para o indivíduo), Jacques Lacan (com sua defesa da ordem simbólica), Pierre Bourdieu (com seu conceito de *habitus*), além das pesquisas de alguns etnolinguistas inspirados em Wittgenstein e historiadores do discurso na tradição de Michel Foucault. Quem, todavia, achava que Sloterdijk teria com isso revelado algo que podemos chamar de um referencial teórico, um tanto heterodoxo, vai assistir a uma leitura bastante crítica dos mencionados autores.

Sloterdijk (2006) já tinha mostrado no seu livro *Zorn und Zeit* [*Ira e tempo*], no contexto de uma psicologia política, como orgulho, ambição e vaidade contribuem para uma verticalização da vida social. Com isso despede-se de uma teoria da estratificação social na base de dominação, repressão e privilégio. Ele propõe uma teoria que compreende o disciplinamento individual (ascese, virtuosidade e desempenho) como causa da diferenciação vertical. É um

tanto óbvio que Michel Foucault seja o patrocinador deste viés interpretativo, pois foi ele quem denunciou nos anos de 1970 a íntima relação entre discurso e disciplina. Também Wittgenstein, com sua análise dos jogos de linguagem, vinculou esta última com figuras comportamentais e abriu para a sociologia a possibilidade de compreender estruturas ritualísticas latentes, contidas dentro dos próprios jogos comunicativos.

A colocação *en passant* de Wittgenstein de que a cultura seja uma regra para uma ordem monástica é explorada por Sloterdijk na direção de uma teoria de secessão, pois a dinâmica separatista da vida monástica – separando severamente comportamentos, posturas e pensamentos permitidos dos proibidos – seria também a matriz daquilo que chamamos cultura. Sob cultura entendem, tanto Wittgenstein como Sloterdijk, não o conjunto de todas as formas comportamentais possíveis dentro de uma determinada sociedade, mas esse restante de formas de vida que passam pelo crivo da regra; regra esta colocada num nível tão alto que somente poucos seriam capazes de cumpri-la. Wittgenstein, Nietzsche, Heidegger e até mesmo Foucault são, nessa mesma perspectiva, representantes de uma filosofia enquanto disciplina, isto é, ela, a filosofia, é mais que uma matéria escolar: está engajada e caracterizada pela tensão vertical.

Com essa leitura de Wittgenstein, Sloterdijk opõe-se às diversas vertentes da filosofia analítica anglo-americana, que querem ver no filósofo dos jogos de linguagem um igualitarista e relativista. Muito pelo contrário, Sloterdijk apresenta Wittgenstein como a expressão mais dura do elitismo ético do século XX (Sloterdijk, 2009, p. 222). Na verdade, os jogos de linguagem seriam modelos microascéticos, isto é, exercícios linguísticos práticos, na base da imitação. A teoria de Wittgenstein silenciaria que os jogos linguísticos comuns treinam o que no fundo não deveria ser treinado, afirmando a mediocridade do seu conteúdo. Oscilando entre um Wittgenstein defensor da cultura como regra de uma ordem monástica e um Wittgenstein fazendo concessões à dimensão ordinária dos jogos linguísticos, Sloterdijk toma partido do primeiro, superando dessa maneira Wittgenstein com o próprio Wittgenstein. Este procedimento, de concor-

dar com um aspecto importante na obra de um autor para criticar, a partir daí, o conjunto da mesma, Sloterdijk deve também aplicar no caso de Bourdieu e, de certa maneira, em Foucault.

Adestramento e liberdade

Foucault continua onde Wittgenstein terminou: mostra que disciplinas científicas são nada menos do que práticas discursivas, isto é, jogos linguísticos compostos (Foucault, 1966) e assim exercícios e *performance*. Sloterdijk se interessa pelo Foucault maduro que, nos últimos anos da vida, tinha se libertado dos “restos paranoides das suas análises do poder [...]”. Somente com uma postura metódica serena, tardiamente adquirida, conseguiu formular um conceito de regimes, disciplinas e jogos de poder, no qual não se expressavam mais reflexos antiautoritários obsessivos”. E o autor atesta que Foucault conseguiu agora ver “que os homens não são, nas suas demandas de liberdade e autodeterminação, reprimidos pelas disciplinas, regimes e jogos de poder, mas, possibilitados. O poder não é um adendo restritivo a uma capacidade originalmente livre, ele é, para a capacidade em todas as variações, constitutivo” (Sloterdijk, 2009, p. 241). O próprio Foucault parece corroborar com seu leitor dizendo: “Naturalmente era impossível libertar os homens, sem adestrá-los” (Foucault, 1996, p. 37).

Curioso que Foucault consiga até hoje atrair leitores que veem nas análises de asilos, clínicas psiquiátricas, prisões etc. somente uma forma detalhada de crítica à sociedade. Sloterdijk disputa com esses “conformistas críticos”, como ele mesmo os denomina, a herança de um autor que fez com seus estudos extensos exercícios de formação do próprio *self*, depois de ter tentado, ainda jovem, duas vezes o suicídio.

A tensão vertical, na obra de Sloterdijk, tem grande relevância para a ética e a pedagogia. Para a primeira, porque estabelece uma hierarquia entre valores, sem as quais qualquer ética esvanece. Para a segunda, porque convoca tanto o educador como o educando para perseguir algo mais alto que está, de forma embrionária, contido na alma e no corpo do discípulo. Já as palavras educador, educando e dis-

cípulo remetem etimologicamente à liderança e à disciplina, fornecendo pistas para um mais adequado entendimento do processo pedagógico. “Você deve mudar sua vida!” é sim uma máxima pedagógica. Acontece que nos seus mais de dois mil anos a pedagogia europeia oscila entre dois extremos. Ou sufocava os educandos abaixo de uma disciplina demasiadamente autoritária ou queria ver nas crianças e adolescentes, adultos sem necessidade de regulamentação e exercício permanente. Paixões destrutivas ou obsessões precisam de moderação através de exercícios repetitivos para abrir a passagem, num determinado momento do desenvolvimento, para um crescimento guiado pela vontade e esforços próprios. Apesar dessa clara rejeição a qualquer antiautoritarismo e liberalismo pedagógico, Sloterdijk rejeita um conceito repressivo de ascese enquanto ditadura sobre a natureza interna (Sloterdijk, 2009, p. 268).

Além do *habitus*

Sloterdijk cumprimenta, com certo tom de menosprezo, Pierre Bourdieu entre seus autores de referência. Não quer abrir mão dele porque precisa do seu conceito de *habitus*. Não obstante, critica em Bourdieu uma mentalidade de querer ficar na “planície” da vida e do pensamento. Vê na obra dele uma sociologia do “acampamento básico”, nesta planície que negaria qualquer tensão vertical; objeção, aliás, que Sloterdijk também direciona a Jürgen Habermas, cujas publicações sobre a ação comunicativa se leem, “como folhetos sobre a ampliação definitiva de acampamentos básicos em regiões planas” (*Idem*, p. 281).

Deixando de lado os pormenores do sempre irreverente Sloterdijk, que desde a *Kritik der zynischen Vernunft [Razão cínica]* (1983) cultiva um estilo inédito e, para muitos, refrescante, no cenário acadêmico alemão, algumas considerações sobre o conceito de *habitus* na perspectiva antropológica do autor. Na obra de Bourdieu, o conceito de *habitus* seria a inovação conceitual mais importante e um dos instrumentos mais frutíferos da sociologia contemporânea. Ainda, Bourdieu mesmo usaria esse conceito de forma bastante reduzida. A maior

vantagem do conceito de *habitus* seria ter resolvido o que dentro do marxismo não seria possível responder: como a base ou a “infraestrutura” se refletiria na “superestrutura” ou, formulando o problema de modo diferente, como a sociedade conseguiria penetrar o indivíduo de forma duradoura. O conceito de *habitus* mostraria como, mediante um adestramento psicossomático e dependente da origem social, o momento social torna-se uma disposição individual. O *habitus* pode ser chamado de uma consciência de classe somatizada, que molda em analogia à língua materna toda a capacidade de expressividade do indivíduo. Na medida em que Bourdieu injeta a base social na estrutura psicossomática do sujeito, ele perderia a capacidade de descrever de forma adequada as tensões verticais nos campos variados do espaço social (Sloterdijk, 2009, p. 285). As grandes contribuições de Bourdieu sobre as *distinções* e o *homo academicus* resultariam, por isso, não da aplicação do conceito de *habitus*, mas da capacidade de Bourdieu em observar detalhadamente mecanismos de *ranking* social. A fraqueza decisiva do conceito de *habitus* consistiria todavia

[...] que de nenhuma maneira consegue compreender adequadamente aquilo que pretende explicar, isto é, a região dos “costumes”. A grande tradição da reflexão filosófica e psicofisiológica sobre o papel dos costumes no processo da formação da existência humana encolhe, neste autor, até um resíduo útil para o fim da crítica da dominação. Em vez de entrar no panorama da formação efetiva do sujeito por meio do exercício, do treinamento e da adaptação, a teoria de *habitus* à la Bourdieu contenta-se com o segmento estreito dos costumes, que são os sedimentos da “classe dentro de nós” – ela engana o usuário e reduz a plenitude daquilo que o seu nome indica (*Idem*, pp. 287-289).

O conceito de *habitus* de Bourdieu fica, na perspectiva crítica de Sloterdijk, incapaz de entender as formas individualizadas de projetos existenciais do *self*. O *habitus* representaria somente o típico e médio, identificando como base somente “a classe dentro de nós”. Para atualizar todas as potenciali-

dades do conceito Sloterdijk retorna a Tomás de Aquino e Aristóteles. Estes com seus conceitos medieval de *habitus* (Aquino) e antigo de *hexis* (Aristóteles) teriam desenvolvido conceitos antropológicos que

[...] descrevem um processo aparentemente mecânico sob os aspectos da inércia e da superação para explicar a encarnação do espiritual. Eles identificam o homem como aquele animal que pode o que deve, se alguém se importou em tempo com suas habilidades. No mesmo momento percebem como as disposições alcançadas continuam crescendo na direção de novas superações (*Idem*, p. 289).

Assim, a teoria do *habitus* aponta referente a qualquer costume e habilidade na direção da superação do seu estado atual. Sob a perspectiva da tensão vertical é possível formular uma tensão artística do Bem, pois até aquilo que já está bom ainda pode ser melhorado. Depois de ter o conceito de *habitus* desta maneira ampliado e liberado de sua carga classista, Sloterdijk entende sua crítica a Bourdieu não como destrutiva, mas destaca que este contribuiu decisivamente, como aliás, Wittgenstein e Foucault, para a compreensão do comportamento como exercício.

Identidade e preguiça

Existe uma situação de pseudoverticalidade, na qual as pessoas ou coletivos se distinguem sem ter a possibilidade e o direito de se diferenciar hierarquicamente. De certa maneira, o conceito sociológico de identidade opõe-se ao conceito de *habitus*, com suas distinções delicadas. Mais ainda: a identidade, transformada em valor, é um conjunto de qualidades pessoais ou culturais tidas como imutáveis. É a inércia que toma conta do sistema cultural levado a uma veneração de si mesmo. O idêntico descobre-se como idêntico e faz tudo para continuar sendo idêntico. É lógico que a tensão vertical passa longe da identidade. A chamada 'Você deve mudar sua vida! transforma-se para os ouvidos do idêntico em Continue sendo como você é!'. Subentende-se que

Sloterdijk sente menosprezo por uma sociologia da identidade que somente pode expressar para ele a mentalidade típica dos moradores do acampamento básico instalado na planície da preguiça.

A própria humanidade, apesar do fato de encontrarmos costumes e tradições diferentes em cada momento da sua história, não seguiu o roteiro conservador da identidade. Para evidenciar isso, Sloterdijk apresenta uma teoria do desenvolvimento cultural. Com Karl Jaspers constata que, entre 800aC e 200aC na China, na Índia, na Pérsia, na Palestina e na Grécia, aconteceu uma mudança de nível. Nesse período, com um passo na direção do universal (Jaspers, 1949), as culturas humanas nestas regiões superaram o seu estado atual de desenvolvimento para colocar no seu lugar uma civilização mais intelectualizada e espiritualizada. Surgiram as chamadas culturas altas (*Hochkulturen*, grandes civilizações) que deveriam, nos próximos 2 mil anos, moldar tudo o que nós entendemos até hoje como civilizado. O que aconteceu neste tempo foi, na interpretação de Sloterdijk, um movimento cultural que interpretava as paixões, os costumes e as ideias a partir de outro ângulo.

O homem, descobrindo que está possuído por paixões, tenta chegar ao outro lado delas, isto é, emancipa-se da sua mera passividade passional, para desenvolver uma arte do sofrimento. Também, os costumes que mantêm o homem numa situação de prisioneiro de rotinas vão ser reinterpretados para que possam ser dominados e substituídos. E, por fim, as culturas humanas da referida época tentam e conseguem pôr ordem na desordem das representações e pensamentos confusos. Entendemos que nenhuma das civilizações humanas se tornou idêntica à outra, o que elas têm em comum é este movimento de superação, elevação e desenvolvimento.

Nesses seiscentos anos, denominados por Karl Jaspers *tempo axial* (*Achsenzeit*), nos quais as grandes civilizações mundiais nascem, surge a diferença antropotécnica. Ela emerge como cultivo do exercício que tenta romper o poder do costume e da possessão pelas paixões, rotinas e representações desordenadas mediante a mobilização contrária dos mesmos mecanismos que dão, até então, força às repetições paralisantes. Curiosamente, é a própria

repetição o ponto de partida para o rompimento com a dominação pelas repetições.

Com a descoberta disso, abre-se o caminho ainda incipiente da antropotécnica e nasce uma primitiva pedagogia como tentativa de influenciar, *in statu nascendi*, a *acostumação* das crianças e jovens por meio de exercícios repetitivos. A pedagogia antiga baseia-se, como a mecânica clássica, na ideia de que as forças da inércia podem ser colocadas a serviço da superação das forças da inércia. A alavanca e as roldanas com as quais forças menores superaram forças maiores são produtos da astúcia humana, que conseguiu superar a natureza com as próprias armas. “A partir de agora vale: *Repetitio est mater studiorum*. As forças humanas mínúsculas podem causar o impossível se forem multiplicadas com o caminho mais longo do exercício” (Sloterdijk, 2009, p. 312). O ascetismo de diversas escolas espirituais alimenta-se dessa esperança, estendendo a elevação pelo exercício até a tentativa de alcançar, seguindo a atração sentida pela tensão vertical, o divino.

Procedimentos de exagero e subjetividade de enclave

Existe uma ruptura, que Sloterdijk denomina secessão, entre aqueles que partiram para escolher uma vida em exercícios e o mundo cotidiano, que se assemelha a um rio das acomodações inquestionadas. A condução disciplinada da vida de poucos, sobre o signo da verticalidade, abre o caminho na direção do desenvolvimento de civilizações complexas (*Hochkulturen*). A verdadeira conversão acontece com essa secessão; ela se baseia na diferença ética e é mais do que uma mera troca de confissão religiosa. A secessão como saída do mundo ordinário introduz uma novidade: ela separa os que sabem daqueles que não sabem. Essa assimetria entre os homens é um desafio permanente de tudo aquilo que é, pois introduz medidas que não são deste mundo. Até o espaço geográfico não é mais o que era antes da secessão. Surgem refúgios e lugares onde os excêntricos, isto é, não ordinários, se dedicam aos seus exercícios. Cavernas, lugares desérticos, topos de morros ou bosques abrigam eremitas,

profetas e *samnyasins*. Monastérios, localizados em lugares especiais e afastados, tornam-se escolas de uma vida *surreal* aparentemente disfuncional para a sociedade que foi deixada para trás. O que, neste processo, acontece com o espaço, podemos, com Michel Foucault, denominar *heterotopia*, que é a validade de regras dentro de enclaves, estranhas ao espaço circundante. O espaço excêntrico, no entanto, nem precisa se fixar definitivamente em algum lugar. Os peregrinos o carregam, de certa forma, no interior da sua alma, que é um refúgio protegido por um sistema imunológico formado por regras e exercícios.

Apesar de ser minoria, os excêntricos ganham, na posse do saber da salvação, uma importância para toda a sociedade. “O homem surge de uma pequena minoria de extremistas ascéticos que se destacam da multidão para afirmar que eles mesmo são, na verdade, todos” (*Idem*, p. 349). Neste mesmo processo surge uma subjetividade de enclave que leva a um primeiro ápice a ocupação do homem consigo mesmo e seus estados interiores; estamos diante de uma forma originária do cuidado de si, para usar outro termo de Foucault. A subjetividade de enclave somente pode ser mantida quando consegue evitar as infiltrações do seu arredor para dentro da sua interioridade. Para a vida contemplativa o problema principal é, nessa perspectiva, o controle das aberturas sensoriais e dos nexos comunicativos. A constatação de Norbert Elias, de que o processo civilizatório, observado por ele desde a alta Idade Média, dependeria de um controle crescente dos afetos (Elias, 1939/1990), encontra sua radicalização na tese de Sloterdijk de que a vida contemplativa em si depende de uma *desaffektion*, da aniquilação dos afetos.

Técnicas de solidão

O controle da comunicação, *conditio sine qua non* da subjetivação de enclave ou de secessão, leva só aparentemente a uma total ausência de verbalização. Acontece que uma regulamentada prática de solilóquios transporta a retórica externa em grande parte para dentro do indivíduo. Por meio de uma autoduplicação assimétrica, o “eremita” dri-

bla uma situação difícil de suportar. Este procedimento põe à disposição dele um observador interno que, como um vigia ou anjo pessoal, fornece e estabiliza o saber de cura e salvação. Esse saber movimenta-se em círculos num jogo linguístico sem fim, com o objetivo da elevação do sujeito contemplativo (Macho, 2000, p. 362). As práticas endoretóricas consistem em rezas, recitações rituais, monólogos e outras falas silenciosas, normalmente praticadas repetidamente, chegando a verdadeiros diálogos internos. O sujeito vai ouvir do seu outro interno o que deve ser e vai saber com base em um autoexame regular se está na altura das exigências internalizadas.

Todos os exercícios, sejam eles de natureza yoga, atlética, filosófica ou musical, somente podem acontecer se suportados por processos endoretóricos, nos quais atos da autoexortação, do autoexame e da autoavaliação, sob os critérios da tradição escolar específica e sob apontamento contínuo na direção dos mestres que já alcançaram o objetivo, têm um papel decisivo (Sloterdijk, 2009, p. 369).

São inúmeras as chances de fracasso neste empreendimento. Qualquer atração pela vida ordinária, ainda sentida, significa o fim da ascensão vertical. Também a transfiguração de exercícios de secessão em medidas de formação da identidade coletiva significa o desvio do caminho. Formas exigentes de recessão espiritual podem degenerar em uma simples possessão. Até a simples confissão da fé enquadra-se aqui. “Essa fé é *hooliganismo* em nome de deus” (*Idem*, p. 372).

O egocentrismo espiritual, com sua tendência para escapismo e evasão, precisa de fortes contrapesos para compensar seu viés radical. No contexto do cristianismo desenvolveram-se, conseqüentemente, exercícios de humildade e humilhação voltados para os indivíduos avançados no caminho da santificação. O santo não pode saber que é santo. O fato de até mesmo o papa ser apenas um humilde servidor da igreja mostra-se de forma ritualizada na lavagem dos pés dos subalternos na véspera da paixão de Cristo. Rito, aliás, repetido pelos padres católicos na mais remota paróquia. Todavia, é impossível negar que o egocentrismo dos mais avançados

é o preço a ser pago, individualmente e socialmente, pela mais alta excepcionalidade. Quem além do excepcional, aliás, seria capaz de reconhecer plenamente o excepcional?

Os treinadores e mestres

A cultura é, para Sloterdijk, um sistema de adestramento para transpor de uma geração para as outras conteúdos cognitivos e morais, importantes para a sobrevivência delas. Nesta linha, denomina *Hochkultur* (cultura alta; civilização complexa) um sistema de reprodução de funções hiperbólicas, isto é, funções improváveis e sob tensão permanente, sustentadas por elites. A estabilização das funções hiperbólicas exige paradigmas e exemplos (*Leitbilder*) encaixados no imaginário coletivo, mediante sistemas de exercícios e hierarquização. A instância de transformação do improvável em provável, por meio da repetição e do exercício, vai ser denominada escola. O ponto de partida da repetição é, curiosamente, o miraculoso e o extraordinário. Sloterdijk:

Falamos abertamente sobre o paradoxo básico de qualquer *Hochkultur*: Ela resulta da sua orientação por excessos hiperbólicos e acrobáticos, observados sempre a partir do pressuposto de que eles sejam aptos para sua imitação e normalização. Na medida em que *Hochkulturen* fazem de um desempenho excepcional uma convenção, elas geram uma tensão patogênica [...] a qual respondem os participantes do jogo paradoxal, suficientemente inteligentes, [...] com a formação de um mundo interior, cronicamente reflexivo e transtornado (*Idem*, p. 428).

O *curriculum vitae* de uma elite, elevado a paradigma, é praticamente inalcançável, não obstante serve de matriz para as próximas gerações, que não podem ignorá-lo, obrigando-as a exercícios miméticos.

Nesses exercícios a figura do treinador é indispensável. Sloterdijk identifica cinco tipos de treinadores espirituais que tentam, a princípio, mostrar que caminhos surreais e aparentemente

te impossíveis são realizáveis. Eles são: o guru da tradição bramânica-hinduísta, o mestre da doutrina budista de iluminação, o apóstolo ou abade como imitadores de Cristo, o filósofo na condição de testemunha da busca da verdade e o sofista como mestre da arte de viver (*Idem*, p. 433). Além disso, surgiram treinadores e instrutores de cunho mais pragmático ou artístico, que perderam sua santidade porque já passaram pela standardização e popularização. Eles são mestres de uma profissão artesanal, professores acadêmicos, professores comuns e escritores, dedicados à causa do esclarecimento, ou, como no caso do atletismo futebolístico, “técnicos” mesmo. Sloterdijk atribui aos exercícios monásticos, sob orientação de um “apóstolo”, e à orientação dos aprendizes pelos mestres de diversas profissões artesanais o papel que Max Weber atribuiu à ética protestante: de ser o fator principal e responsável pelo deslançamento da economia capitalista (Weber, 1985).

Exercícios modernos

Voltando-se explicitamente contra uma posição, frequentemente defendida por leitores de Foucault, Sloterdijk afirma que as prisões e outras instituições de vigilância repressiva não são o lugar central da produção do homem moderno, mas sim as escolas, as universidades, as oficinas e os ateliês artísticos. Aqui acontece uma verdadeira ortopedia humana formando com todos os meios da antropotécnica uma nova juventude. Os homens da modernidade adicionavam ao experimentalismo ascético da antiguidade o experimentalismo técnico e artístico e, mais tarde, a partir da Revolução Francesa, o experimentalismo político, que deveria encontrar no comunismo soviético e chinês seu apogeu. A *vita activa*, na modernidade emergente, deveria substituir gradativamente a *vita contemplativa*, inserindo como consequência do trabalho industrial o trabalhador no mundo. Este é resultado, como os outros que se exercitam, dos efeitos retroativos do seu próprio trabalho. Pois, o projeto da modernidade vai além. Surge com ele a “personalidade”, interessada na melhoria permanente da sua *performance*. Galimberti, fazendo alusões a Hei-

degger e Sartre, passa a discutir a “projetualidade” do indivíduo moderno (Galimberti, 2006) e Sloterdijk, em conhecimento de causa, amplia:

No decorrer do esclarecimento antropológico torna-se nítido o grau elevado do envolvimento de cada um nas tensões verticais e efeitos hierárquicos do tipo não político. Se *ser-ai* significa a atualização pessoal de chances de habilidades, cada um se movimenta desde sempre numa escala do mais ou menos, na qual ele mesmo se posiciona com base nos resultados de seus esforços, sem que ele pudesse desqualificar os primeiros colocados como repressores (Sloterdijk, 2009, p. 515).

As práticas ascéticas, indispensáveis também entre os modernos, ocultam-se sob os nomes da arte, da formação e do trabalho. Somente no atletismo contemporâneo assumem-se as práticas ascéticas como tais.

Nós já sabemos: ascese desespiritualizada significa treinamento. E esse metodismo fora do contexto religioso fez com que os europeus ganhassem uma vantagem, na condição de executores de exercícios, sobre as outras regiões mundiais. A política expansionista europeia não teria tido sucesso sem essa diferença, que obrigou todas as populações mundiais a entrar num novo ciclo de treinamentos. Culturas que já tinham preparadas suas populações para as disciplinas modernas através de sistemas de adestramento feudal, como Japão e China, tinham visivelmente menos dificuldades para entrar no novo ritmo do que outras culturas, mais contemplativas ou mais hedonistas. Sloterdijk propõe interpretar aquilo que chamamos globalização, na base de uma integração das suas dimensões mentais, morais e técnicas. Com isso, na sua análise das causas do triunfo da modernidade, ele vai além de uma mera análise do papel dos sistemas disciplinares e do ordenamento (Foucault) ou do controle dos afetos (Elias), e vai além da famosa tese do racionalismo ocidental e sua vocação para a dominação do mundo de Max Weber. A modernidade, entendida como modernidade técnica, exige afinidades culturais, morais e mentais, a serem treinadas constantemente pelos homens para garantir sua se-

gurança psicológica e econômica, com antropotécnicas a altura dos novos ciclos de exercícios.

Mudança na horizontal

A exigência de autotransformação perde, sob condições modernas, muito da sua verticalidade. Principalmente as filosofias do progresso e da evolução em nome da secularização atacam a verticalidade de demandas espirituais e, também, aristocráticas. Para Sloterdijk, todavia, o evento principal dos tempos modernos não é a secularização, mas a desradicalização da diferença ética com sua desverticalização da existência. O levantamento da alma e da vida na direção do surreal ou sobrenatural está sendo gradualmente substituído por uma movimentação para frente, na direção do novo que promete aliviar as tensões e dificuldades. O aperfeiçoamento do *self* está sendo visto agora dentro de uma tentativa de melhorar o mundo. O imperativo metanoético, “Você tem que mudar sua vida!”, ganha dessa maneira um crescente significado político. Referente ao indivíduo, todavia, o imperativo está sendo enfraquecido, porque a própria ideia de um progresso histórico, assegurado por leis econômicas, pelo espírito absoluto ou pelo simples avanço da ciência e da técnica, dispensa, de certa forma, os esforços sobre-humanos no plano individual. Sloterdijk distingue conseqüentemente entre a modalidade forte e a modalidade fraca do imperativo metanoético. A modalidade fraca coloca o indivíduo numa posição de semipassividade, na qual sofre as conseqüências de manipulações e operações de fora para dentro; o indivíduo *deixa-se operar*. Enquanto na modalidade forte o próprio indivíduo *se opera*. Assim estamos diante de antropotécnicas conflitantes entre si.

Longa é a seqüência de uma autotransformação passiva na modalidade *deixar-se operar*: deixar-se-informar, deixar-se-divertir, deixar-se-servir, deixar-se-curar, deixar-se-transportar e assim por diante. Até a afirmação: eu vou deixar-me-operar, no seu sentido cirúrgico, expressa este processo paradoxo de autotransformação pelas mãos de outrem. Curioso é que a anestesia geral, conhecida somente desde 1846, é a *conditio sine qua non* deste procedimento.

Revolução

Contra a passividade e a serenidade, que deixa “ser o que é” e coloca, no caso extremo, seu corpo anestesiado à disposição de operações estranhas, levantam-se, no século XIX, os extremistas inquietos e ativistas apressados. As revoluções do século XX são conseqüências deste espírito da revolta e da pressa, que exige agora da “sociedade” o que outrora o indivíduo, sob tensão vertical, exigia de si: uma transformação radical. Dessa maneira agem as energias, que antes levantaram o homem na direção do surreal, agora na direção do futuro na planície. Aqui encontramos comissários, secretários e camaradas com um ar de possuído estampado em seus rostos, o que leva Sloterdijk à constatação: “A revolução exige uma disciplina integral que, em termos de energia absorvida, nada deixa a desejar em comparação com as grandes ascetes da antiguidade e da Idade Média” (Sloterdijk, 2009, p. 610). No livro *Gottes Eifer* o autor chega à conclusão de que o comunismo era um universalismo militante como o são o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. No entanto, no caso do comunismo estaríamos frente à “religião do homem”, fundada por Rousseau. “Nós tínhamos que esperar até o mono-humanismo, para vivenciar, como as sementes híbridas do monoteísmo vingavam” (Sloterdijk, 2007, p. 199). A Revolução Russa, nesta perspectiva, não pode mais ser compreendida como um evento político, pois se trata de um movimento antropotécnico numa roupagem sociopolítica. Com isso muda-se o caráter da Revolução Russa e revela-se o partido dos bolcheviques como mais um clube para treinar ilusões, colocando-o entre outras associações “religiosas”, como a já mencionada *scientology church*.

Retrovisão e perspectivas

A modernidade cumpriu uma das suas promessas; ela abriu novas possibilidades de estar-no-mundo, destruindo, ao mesmo tempo, aquilo que foi considerado durante milhares de anos o mais importante: distinguir-se radicalmente deste mundo. Essa situação se expressa filosoficamente mais adequada na obra do jovem Heidegger, que des-

creveu o homem não como um sujeito autônomo e distante das suas circunstâncias mundanas, mas como ser que está junto com outros seres, sejam eles animados ou simplesmente coisas (Heidegger, 1927/1993). Também, Heidegger descreve o homem como alguém que não dispõe mais de uma interioridade que pode servir como abrigo, para o fugitivo do mundo que ele, eventualmente, escolheria ser. Além disso, o ser humano não possui mais, sob condições modernas, a certeza de que a vida verdadeira o espera além do horizonte da realidade ou num suposto fim deste mundo. O homem, estando no mundo, encontra-se nessa situação junto com os demais, fato que dificilmente tira o peso da carga de preocupações (*Sorgen*) que ele sente. Pelo contrário, os outros contribuem para um desvio do ser humano daquilo que poderia ou deveria importar. A vida societária, a vida junto com a gente (*man*) gera uma comunicação que estabiliza a alienação do homem de uma vida autêntica e, de fato, própria. Como o céu e a interioridade, também a sociedade não pode mais ser vista como o lugar da salvação (Sloterdijk, 2001).

Reagem os metafísicos à perda do absoluto com relativismo e cinismo, os religiosos à fuga dos deuses com um sentimento de desamparo e abandono, sentem os utopistas comunistas uma profunda decepção, que pode também levar os mais sensíveis entre os ex-camaradas ao sentimento de ser “uma lágrima no oceano” (Sperber, 1980). Sloterdijk, contudo, não se deixa desanimar. Preocupado, mas otimista, ele declara:

Agora está na hora de lembrar novamente de todas as formas da vida de exercícios que não param de libertar energias *salutogênicas* mesmo quando as exaltações na direção de revoluções metafísicas, nas quais elas estavam integradas inicialmente, se dissiparam. Formas velhas devem ser examinadas, referente à sua reutilização, novas formas devem ser inventadas. Um novo ciclo de secessões deve começar, para tirar os homens novamente – senão do mundo – da estupidez, da depressão, do fanatismo, mas acima de tudo da banalidade, da qual Isaac Babel dizia que ela seria a contrarrevolução (Sloterdijk, 2009, p. 698).

Perspectivas imperativas

Hans Jonas formula na sua ética da responsabilidade o imperativo: “age de maneira que os efeitos do seu agir não coloquem em perigo a permanência da vida humana autêntica na terra!” (Jonas, 2006). Sloterdijk traz este imperativo para o contexto do campo de tensões verticais que exigem do indivíduo fazer mais do que este avalia que seja possível. A *metanoia* integrada na expectativa de sete bilhões de indivíduos, habitantes dessa terra, de sobreviver à crise global que se anuncia exige demais de cada um. Dessa maneira se iguala ao ideal da *imitatio christi* ou do *moksha*-ideal da Índia antiga.

Mas Sloterdijk não quer requestrar mais um universalismo abstrato. Por isso recorre a uma “imunologia geral” que parte do seguinte raciocínio. Primeiro define o que seja um sistema imunológico: “Sistemas imunológicos são expectativas de danificação e violação, somatizados ou institucionalizados, que se baseiam na distinção entre o próprio e o estranho” (Sloterdijk, 2009, p. 709). Conhecemos e reconhecemos o sistema imunológico no nível do organismo biológico individual. Sloterdijk, aí a novidade, dá um passo além. Ele identifica, abrangendo o indivíduo em círculos concêntricos cada vez maiores, mais dois sistemas imunológicos. O segundo, além do organismo individual, refere-se à dimensão cooperativa e convivencial da existência humana e é um sistema imunológico social. Ele garante, quando funciona, segurança jurídica, prevenção social e sentimentos de pertencimento além do pequeno círculo da própria família. O terceiro, situado num plano simbólico, garante a validade das normas intergeracionais, compensa a certeza da morte individual e estabiliza a imagem do mundo. Tanto o sistema imunológico biológico, como o solidário e o simbólico podem passar por crises e superá-las, assim como podem fracassar plenamente, o que significa morte individual e, no caso dos dois sistemas imunológicos sociais, a morte coletiva.

Exatamente com essa última opção, Sloterdijk espanta seus leitores, quando desenha o cenário de alta improbabilidade da sobrevivência da “sociedade” humana, que estaria fragmentada e seus fragmentos em rota de colisão. A velocidade de

transação das partes aumentou desde a descoberta das Américas em 1492 e levou, graças às inovações tecnológicas no século XIX e XX, ao estado atual da globalização. Uma catástrofe de desintegração seria o outro lado da globalização que culminaria num ponto temporal não definível, num *crash* de dimensões planetárias.

A conclusão dessa situação só pode ser uma. Os homens têm que partir para um novo ciclo de lutas do sistema imunológico, dessa vez não simplesmente para defender o próprio organismo ou para proteger outros fragmentos compostos por famílias, amigos, tribos ou nações. A imunologia geral exige transcender qualquer diferenciação usual do próprio e do estranho, no horizonte de ascetes que cooperam universalmente. Os interesses comuns voltados para a sobrevivência apontam na direção de uma macroestrutura da imunização global. E Sloterdijk finaliza:

Uma estrutura dessa chama-se civilização. Suas regras de ordem têm que ser constituídas agora ou nunca. Eles vão codificar as antropotécnicas que são adequadas à existência no contexto de todos os contextos. Querer viver sob vigência delas significaria decidir: assumir em exercícios diários os bons costumes da sobrevivência comum (*Idem*, p. 714).

BIBLIOGRAFIA

- CIORAN, Emile M. (2008). *Werke*. Frankfurt, Suhrkamp.
- ELIAS, Norbert. ([1939]1994), *O processo civilizador*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- FOUCAULT, Michel. (1966). *Les mots e les choses*. Paris:Gallimard.
- _____. (1996), *Der Mensch ist ein Erfahrungsgestier* [Conversa com Ducio Trombadori]. Frankfurt, Suhrkamp.
- GALIMBERTI, Umberto. (2006), *Psiche e techne: o homem na idade da técnica*. São Paulo, Paulus.
- HEIDEGGER, Martin. ([1927] 1993), *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- JASPERS, Karl. (1949), *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München, Tausend.
- JONAS, Hans. (2006), *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt, Suhrkamp.
- LUHMANN, Niklas. (1984), *Soziale Systeme*. Frankfurt, Suhrkamp.
- MACHO, Thomas. (2000), *Mit sich allein. Einsamkeit als Kulturtechnik, in Aleida e Jan Assmann (orgs.), Einsamkeit. Archäologie der literarischen Kommunikation*. München, Wilhelm Fink .
- NIETZSCHE, Friedrich. (1887). *Zur Genealogie der Moral*. Frankfurt, Insel.
- SLOTERDIJK, Peter. (1983), *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt, Suhrkamp, 2 vols.
- _____. (2001) *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*. Frankfurt, Suhrkamp.
- _____. (2006) *Sphären*. Frankfurt, Suhrkamp, 3 vols.
- _____. (2006) *Zorn und Zeit*. Frankfurt, Suhrkamp.
- _____. (2007) *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*. Frankfurt/Leipzig, Verlag der Weltreligionen/Insel (ed. port.: *A loucura de Deus*. Relógio d'água).
- _____. (2009) *Du musst Dein Leben ändern. Über Antropotechnik*. Frankfurt, Suhrkamp.
- SPERBER, Manès. (1980), *Wie eine Träne im Ocean*. München, Deutscher Taschenbuch.
- UNTHAN, Carl Hermann. (1925), *Das Pediscript. Aufzeichnungen aus dem Leben eines Armlosen, mit 30 Bildern*. Stuttgart, Lutz Memoirenbibliothek.
- WEBER, Max. (1985), *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Livraria Pioneira.

F. J. BRÜSEKE

fez mestrado e doutorado em sociologia, WWU, Alemanha. Foi professor da UFPA, UFSC e, atualmente é professor, da UFS. E-mail: <bruseke@gmail.com>.