

# Sloterdijk e a noção de subjetividade por tensões verticais

## *Sloterdijk and the notion of subjectivity by vertical tension*

**Palavras-chave:** Humanismo; Liberdade; Ontologia; Peter Sloterdijk; Técnica

**Keywords:** Humanism; Freedom; Ontology; Peter Sloterdijk; Technology

**Maurício Fernando Pitta<sup>1</sup>**

Professor substituto de  
Filosofia (UFU) e Doutorando  
em Filosofia (UFPR).  
mauriciopitta@hotmail.com

**Resumo:** Esse artigo busca explicitar a compreensão do filósofo alemão Peter Sloterdijk sobre o conceito de subjetividade. Operando uma crítica ao humanismo e abdicando da pressuposição de uma natureza humana, Sloterdijk nega, ao mesmo tempo, acepções que guiam a subjetividade pelas noções de indivíduo e autonomia. Para ele, a subjetividade encontra-se na relação entre dois indivíduos, operada por um vetor vertical de tensão, isto é, um modelo de conduta imanente à relação que serve, por instrução hierárquica de um indivíduo para o outro, como autoridade para a desinibição da atuação no interior de um espaço híbrido de intimidade. Portanto, ela não pode se resumir à atuação independente de um indivíduo, nem à autonomia de um sujeito participante de uma universalidade transcendental. Para articular isso nesse artigo, primeiramente exibimos, a partir de uma obra do filósofo francês Alain Renaut, o que se compreende por subjetividade como individualidade e autonomia, obra em que o conceito de sujeito é separado do de indivíduo; posteriormente, mostramos brevemente a crítica de Sloterdijk ao humanismo (e, portanto, à noção de subjetividade como autonomia); e, por fim, discorreremos sobre algumas das considerações de Sloterdijk acerca da subjetividade, expostas em *Im Weltinnenraum des Kapitals* e *Du mußt dein Leben ändern*.

**Abstract:** *This article aims to explicit the German philosopher Peter Sloterdijk's understand of the concept of subjectivity. By operating a critique on humanism and abdicating the assumption of a human nature, Sloterdijk denies at the same time both the notions of individual being and autonomy as guidelines to explain subjectivity. To him, one finds subjectivity in the relationship between two individuals, operated by a vertical tension vector, that is, by a model of conduct immanent to the relationship, which serves by hierarchical instruction from one individual to another as an authority to the disinhibition of action in a hybrid room of intimacy. Therefore, one cannot summarize subjectivity as the independent action of an individual, nor as the autonomy of a subject that participates in a transcendental universality. To articulate this in this article, one firstly exhibits what one understands by subjectivity as*

*Ipseitas*, São Carlos, vol. 5,  
n. 1, p. 23-35, jan-jun, 2019

---

<sup>1</sup> O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES).

*individuality and autonomy from the French philosopher Alain Renaut's work, in which the concept of subject is separated from the concept of the individual. After such, one shows briefly Sloterdijk's critique on Humanism (and, thus, on the notion of subjectivity as autonomy). At last, one discusses some of Sloterdijk's consideration on subjectivity, stated in Im Weltinnenraum des Kapitals and Du mußt dein Leben ändern.*

Peter Sloterdijk é um filósofo *sui generis*. Partindo das especulações ontológicas de Martin Heidegger sobre o lugar do homem, Sloterdijk questiona a precedência da ontologia frente a ciências ônticas, como a antropologia, para lidar com a questão do humano, ao passo que opera uma reversão do pensamento heideggeriano pelas mais diversas frentes – Friedrich Nietzsche, Gilles Deleuze, Bruno Latour etc. Ao mesmo tempo, interlocutor da Teoria Crítica desde sua obra de juventude, *Kritik der zynischen Vernunft* (SLOTERDIJK, 2012), o autor é também um dos seus mais pungentes críticos (cf. *id.* 1999a) – com o perdão da repetição da expressão. Provocativo, sempre envolvido em polêmicas, dissertando nas margens do academicismo filosófico alemão e pendendo entre posições políticas *a droite et à gauche*, é por vezes citado pelo também idiossincrático filósofo esloveno Slavoj Žižek (2012), que se refere a ele como um conservador que não se deve subestimar. Detrator do humanismo, como demonstrou em sua tão mal compreendida conferência de 1999, *Regeln für den Menschenpark* (2014), na qual Sloterdijk entrou em confronto direto com filósofos herdeiros da Teoria Crítica, como Jürgen Habermas, o pensador parece dar outro sentido, relevante para a filosofia, à antropologia e à ecologia, ao que concebemos por humano e por sujeito. Por tais razões, o presente artigo visa articular o que Sloterdijk compreende por "subjetividade" e em que sentido tal concepção se objeta ao modo como a subjetividade é compreendida dentro do quadro do pensamento humanista.

O que, afinal, o filósofo contemporâneo pensa por "subjetividade"? Para compreender a forma como Sloterdijk aborda a questão, nos é necessário, antes de tudo, remeter-nos a pressuposições frequentes na abordagem do conceito de sujeito. Um bom ponto de apoio sobre o assunto encontramos no filósofo político Alain Renaut (2004), que, a despeito de seus vários pontos de discórdia com Sloterdijk e de sua proximidade crítica com a perspectiva habermasiana, explicita a diferenciação velada entre as duas principais abordagens modernas da questão. Renaut a sumariza em duas teses, que são: da subjetividade como *individualidade* ("ser sujeito é ser indivíduo") e da subjetividade como *autonomia* ("ser sujeito é ser autônomo"). Vale dizer que, por um lado, não intentamos esgotar o conceito de subjetividade moderno, mas apenas expor tendências frequentes nas abordagens da noção de sujeito, e que, por outro, ao tratarmos do conceito, partimos de uma perspectiva moderna sobre tal.

Sloterdijk, apesar de carregar uma forte influência de Heidegger, não concorda totalmente com ele em relação à questão da subjetividade, e a pendência no discurso sloterdijkiano do uso positivo dos termos "sujeito" e "subjetividade" atesta isso. Se subjetividade, para o pensador do *Dasein*, é a verdade do ser da modernidade, pautada na afirmação reflexiva do indivíduo

(cf. HEIDEGGER, 2000, p. 73), o mesmo não parece ocorrer para Sloterdijk, para quem é necessário desmistificar a tese. Nesse ponto, o filósofo da esferologia se assemelha a Renault, que afirma haver, tanto em Heidegger quanto na própria tradição individualista moderna, uma confusão entre os conceitos de "sujeito autônomo", e de "sujeito individual" (cf. RENAUT, 2004, p. 14). Para o teórico francês, há ao menos duas tradições modernas paralelas referentes à "subjetividade": a do conceito de sujeito em sentido estrito, seja como detentor de pensamento próprio, personalidade moral etc.<sup>2</sup> – agregadas na noção kantiana de "autonomia" – e a do conceito de "sujeito" em sentido vulgar, isto é, enquanto indivíduo. Uma não implica necessariamente a outra, apesar de muitas vezes elas confluírem. Segundo Renault, a grande ilusão à qual normalmente se cai ao se falar em subjetividade é a de que sujeito, em sentido estrito, seja equivalente a indivíduo ou a "sujeito" individual. Em síntese, a subjetividade propriamente dita, por se remeter mais a uma questão de *autonomia moral, epistêmica ou ontológica*, não implica necessariamente individualidade.

O ponto que torna a equivalência tão imperceptível enquanto problema remete à própria polissemia da noção de *liberdade* moderna: enquanto, do ponto de vista do *individualismo*, a liberdade é assumida como *independência*, de outra perspectiva da subjetividade, ilustrada pela deontologia kantiana, a liberdade é tomada como *autonomia* do sujeito (cf. RENAUT, 2004, p. 80). A divergência entre as duas é sutil, mas determinante. Na monadologia clássica, isto é, no individualismo leibniziano, se for aceita a ideia de Renault de que, com Leibniz, iniciou-se o individualismo filosófico que culminaria na cultura individualista moderna (cf. *ibid.*, p. 77), o mundo é concebido como um complexo calculado por Deus de mônadas independentes, intocáveis, fechadas em si mesmo, autorrealizadas por suas determinações internas, dadas verticalmente (cf. LEIBNIZ, 2009). A liberdade refere-se, nesse sentido, à independência de uma mônada com relação a outra, isto é, de um indivíduo com relação a outro. Para Sloterdijk, essa é a ilusão do indivíduo moderno que, enclausurado em seu casulo midiático em meio à espuma neomonadológica (p.ex. no seu apartamento metropolitano), tem-se como indivíduo independente sem se dar conta de que, na verdade, seu encasulamento é, ele mesmo, relação. Essa relação sofre, indiretamente, interferência externa, como nas mônadas atravessadas de fluxo de Gabriel Tarde (cf. TARDE, 2007).

Por outro lado, a tradição da autonomia moderna, amparada na filosofia moral de Kant, pensa a liberdade não a partir do sentido negativo de não interferência do outro, mas de autofundação de suas máximas de ação (cf. RENAUT, 2004, p. 80-82). Para ser sujeito, o indivíduo não pode simplesmente subsistir enquanto ente individual, mas precisa se ter como princípio de ação. Assim, o indivíduo pode não ser totalmente independente, porque limitado pelas instâncias da razão que remetem sua ação a máximas universalmente aceitas, mas justamente porque segue uma razão que é de sua própria estrutura *a priori*, isto é, de sua natureza

---

2 E que sujeito? Renault aponta que, mesmo dentro da tradição da subjetividade em sentido estrito, há várias noções diferentes de sujeito, nem todas confluentes com a "subjetividade" como individualidade: cartesiana, kantiana, fichteana, hegeliana etc.

de ente racional finito, está obedecendo a ninguém além de si mesmo, instaurando-se como princípio e norma diretiva de sua própria prática. Como norma procedente da natureza transcendental do humano, ela mesma contrapõe-se à lógica individualista de independência e não interferência, pois uma ação individual leva em conta, já de início, a coexistência formal dos sujeitos autônomos na máxima moral levantada à universalidade transcendental: o imperativo categórico (cf. KANT, 2007). Sendo assim, subjetividade, sobretudo a partir de Kant, já implica intersubjetividade, de acordo com Renault (cf. 2004, p. 90, 100).

O indivíduo *tornado fundamento de si* e superando a mera individualidade: eis, de acordo com Renault, o sujeito moderno, que inicia a tradição da modernidade humanista, paralela à individualista (cf. RENAUT 2004, p. 99). Apesar das várias aproximações, esse é justamente o principal ponto de discordância entre Sloterdijk e Renault. Se ambos concordam, mesmo que problematicamente, em que deve-se depurar o conceito de sujeito da noção individualista, e se também chegam a um acordo, ainda que frágil, sobre a associação entre subjetividade e "intersubjetividade" — como quando Sloterdijk afirma que "os indivíduos, os assim chamados indivisíveis [*Unteilbaren*], são sujeitos apenas na medida em que participam de uma subjetividade partilhada e distribuída" (1998, p. 85, tradução nossa) —, é sobre o estatuto mesmo das noções de humanismo e de autonomia que os dois discordam.<sup>3</sup>

Quanto ao humanismo, a divergência se torna clara ao nos remetermos a *Regeln für den Menschenpark* (SLOTERDIJK, 2014), de 1999, em muito baseado em Nietzsche e Heidegger. Sloterdijk põe o humanismo no centro de uma disputa viva e sempre constante entre tendências desinibidoras e inibidoras (cf. *ibid.*, p. 17). O humanismo é, ele mesmo, a própria luta da erudição e da humanização contra o bestialismo desinibidor do não humano, e a cada vez ele ganha sentido ao se conformar e se limitar através dessa disputa, dependente, pois, de sua contraposição animalesca. O cerne do humanismo, para Sloterdijk, não está, por conseguinte, na pressuposição metafísica sempre vigente do humano a partir de sua animalidade — *Homo* como *animal rationale* —, mas na decisão oculta do humanismo sobre o humano, inibido habitante da casa, do *domus*, a partir da exclusão da vida e do vivente em geral, desinibido bárbaro da errância (cf. SLOTERDIJK, 2014c, p. 37, 43).

Há, nesse sentido, uma ambiguidade constituinte do humanismo. Para Sloterdijk, na "de-cisão" (AGAMBEN, 2002, p. 34, tradução nossa)<sup>4</sup> a cada

3 Sloterdijk, contudo, não faz uso da noção estrita de "intersubjetividade". "Vem prefigurado, nos discursos teológicos que, em uma decantação milenar, tratam da cossujeividade imbricada da díade Deus-alma, bem como da cointeligência, cooperação e codileção [*Kondilektion*] da tríade interna divina, muito mais do que aquilo que põe a pensar psicólogos e sociólogos modernos quanto aos conceitos de intersubjetividade e interinteligência" (SLOTERDIJK, 1998, p. 555, tradução e grifos nossos). O que normalmente se pensa por "intersubjetividade", como ficará mais explícito à frente, é resultado da ilusão de subjetividades individuais apartadas que têm de constituir uma intersubjetividade para escapar ao solipsismo; a noção sloterdijkiana de "intersubjetividade" (muito mais uma *co*-subjetividade), ao contrário, faz parte constitutiva da noção de sujeito. Agradeço a um dos pareceristas anônimos por esse lembrete.

4 A menção à obra *L'aperto* de Giorgio Agamben não é à toa. Tanto Sloterdijk (cf. SLOTERDIJK, 2004, p. 822) quanto Agamben (cf. 2002, cap. 16) fazem menção, um ao outro, e ambos se preocupam

vez reafirmada acerca do humano frente a sua animalidade, encontra-se o fundo constituinte da noção de humanismo literário e educacional e, portanto, da formação do humano pela leitura (*Lesen*): a seleção (*Auslesen*) (cf. SLOTERDIJK, 2014c, p. 43). Sendo assim, "humanismo" não é mais do que a denominação de uma forma específica pela qual o humano, a partir de certas técnicas de criação do humano (antropotécnicas) – como a escrita, a educação, a manipulação genética indireta, por seleção étnica – domestica a si mesmo. A conferência de Sloterdijk segue, a todo momento, esse pressuposto, versando sobre qual método de seleção e domesticação vigora, hoje, em tempos nos quais o humanismo e seus *media* não dão mais conta de domesticar o humano (cf. *ibid.*, p. 32).

O humanismo, portanto, enquanto escola de domesticação do humano pautada na instrução escrita e na formação iluminista, é, para Sloterdijk, um projeto já fracassado, ao passo que Renaut defende que o humanismo ainda tem força e que deve ser mantido e cultivado em nome de uma subjetividade que deva se assumir humanista, ou seja, orientada para o cultivo da estrutura apriorística dos sujeitos racionais finitos, a fim de escapar ao individualismo (cf. RENAUT, 2004, p. 109). No teórico francês, é em torno da concepção kantiana de natureza humana transcendental, como também para Habermas (cf. HABERMAS, 2010), que se baseia a própria defesa do humanismo. Por outro lado, para Sloterdijk, o humano não é nada além de um animal que criou ambientes técnicos, embora com isso tenha se constituído em isolamento paulatino frente ao mundo ambiente natural e, dessa forma, tenha se configurado progressivamente como um ente ontológico, "contra-natural", avesso ao animal – e, por isso, um ente de "precedência ôntico-ontológica", como afirma Heidegger, mais próximo dos deuses que dos meramente viventes. Em uma nota de *Domestikation des Seins*, Sloterdijk reafirma sua posição não-kantiana e "pós-humanista" ou "anti-humanista":

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

Diante da gritante evidência textual, fica clara a distância que Sloterdijk toma de Kant, Habermas e Renaut. Um conceito de subjetividade capaz de assumir a perspectiva híbrida de um pós-humanismo que busca não recair na ontologia clássica, dualista, tem de se ver com o problema do *a priori* que sujeita o *a posteriori*, de um sujeito que sujeita o meio. Para isso, é necessário que a questão da subjetividade não mais se restrinja aos grilhões de um "instrumentalismo do meio" desse tipo. É reforçando essa postura que Tomaz Tadeu (cf. 2009), após dizer que "a subjetividade humana é,

hoje, mais do que nunca, uma construção em ruínas [...]” (*ibid.*, p. 9), mas que, também, “o sujeito vaza por todos os lados” (*ibid.*, p. 10), afirma:

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

Mas, se a respeito do humanismo, as divergências entre Sloterdijk e teorias de matriz cartesiana ou kantiana são patentes, é a noção de autonomia, cerne do conceito moderno de subjetividade, que Sloterdijk irá rearticular para obter um conceito de sujeito pós-humanista. Sobre isso, a citação de Sloterdijk abaixo, encontrada na abertura do capítulo 11 de *Im Weltinnenraum des Kapitals*, “Die Erfindung der Subjektivität”, pode começar a jogar luz sobre o que seria essa “subjetividade pós-humana” a partir de uma investigação da operação que estaria subjacente à “autonomia” moderna:

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

O autor, preocupado em buscar uma definição da subjetividade moderna em face da expansão de horizontes iniciada com as navegações do início da globalização terrestre, emprega para designar a subjetividade moderna um termo recorrente já em sua discussão sobre o humanismo em *Regeln für den Menschenpark*: ser sujeito é agir a partir de um motivo *desinibidor*. O sujeito moderno surge justamente na época de expansão de horizontes do homem europeu no contexto das Grandes Navegações, quando ele, então, se defronta com o exterior puro, onde começa a vacilar a diferença entre habitar um espaço humanista de familiaridade e explorar o vazio exterior da estranheza e do inóspito, do que está além do humano conhecido (cf. SLOTERDIJK, 2005, p. 89-90).

No texto, Sloterdijk traz a figura do jesuíta como primeira tipologia do sujeito em sentido moderno (cf. SLOTERDIJK, 2005, p. 96): alguém que, pela obediência à instituição católica, exercita-se na submissão total de um motivador para, armado de motivos, agir na exterioridade total do Novo Mundo. Assim, o jesuíta carrega, explicitamente, os elementos basilares daquilo que Sloterdijk considera ser a subjetividade moderna: ao se prostrar obedientemente aos ditos papais, estudar regradamente a religião e exercitar a penitência, apropria-se *ativamente* da passividade inerente à

relação autoritária à qual está inserido e torna seus, interiores, os motivos desinibidores externos, passando da teoria, pela inibição de si a favor de um motivo superior, à própria prática de vida pela desinibição do motivo tornado seu (cf. *ibid.*, p. 97-99). Da heteronomia, passa-se à "autonomia", como apropriação e interiorização da heteronomia, transmutada em "autopersuasão [*Autopersuasion*]" (*ibid.*, p. 94; cf. *ibid.*, p. 89).<sup>5</sup>

Assim, se, para Renaut (2004), a subjetividade do humanismo moderno definia-se pela "auto-reflexão (a transparência diante de si) e a autofundação ou, se preferirmos, a autonomia, o fato de outorgar a si mesmo a lei pela qual pauta seu agir" (*ibid.*, p. 99), é porque a outorga de uma lei para si mesmo é precedida pelo fato de que indivíduos complementam a si mesmos de "teoria", isto é, de conhecimentos, técnicas, motivos e conselhos (de antropotécnicas), tomando-os, por treino e capacitação, como seus e permitindo persuadir a si mesmo, ou seja, assumir ativamente o lado passivo da relação. A fundação de si não é solitária e a transparência de si é posterior ao obscurecimento exercitado da própria desinibição, o que implica no obscurecimento da própria relação. Tornar-se sujeito é, assim, ser domesticado para desinibir-se pelos motivos certos.<sup>6</sup>

Com esses apontamentos "anti-humanistas", Sloterdijk antecipa a tese central de *Du mußt dein Leben ändern* (2009), obra lançada onze anos após o primeiro livro da trilogia *Esferas*, de que a constituição antropotécnica de uma subjetividade é uma questão de exercício (*Übung*). Exercício, a princípio, é uma noção que evoca a figura do atleta, que treina a fim de aperfeiçoar sua performance no seu esporte. As práticas do atleta são repetições metódicas que visam o aperfeiçoamento do próprio corpo e se orientam de acordo com um ideal de perfeição técnica (cf. *ibid.*, p. 382). O treinador é justamente aquele que, além de servir de modelo, também soma à motivação do atleta sua exigência. Ele é a figura, na prática desportiva, que evoca o conceito sloterdijkiano de *tensão vertical*, aplicável a qualquer tipo de antropotécnica (cf. *ibid.*, p. 27): um vetor que, por ser modelo de conduta do exercício, serve de autoridade que soma sua força hierárquica, vertical, aos esforços do atleta. No caso do atleta, seu treinador; no caso do jesuíta, o Papa, as autoridades do clero e, no limite, o próprio Cristo. A tensão vertical é vetor de relações fortes, íntimas, e nesse sentido, entre atleta e treinador, jesuíta e clero, o que se desenvolve é também uma relação forte: é a assimetria constitutiva da

---

5 Aqui — e abaixo, ao citarmos *Du mußt dein Leben ändern* (SLOTERDIJK, 2009) —, pode-se escutar, além da influência da obra tardia de Michel Foucault, ecos de escritos de Nietzsche sobre educação e formação (*Bildung*), e, portanto, sobre liberdade. Em certo sentido, essa orientação para a heteronomia e para o que logo abaixo ficará conceituado como "tensão vertical" se deve ao peso que a obra nietzscheana, sobretudo *Zur Genealogie der Moral* (NIETZSCHE, 2009), tem sobre o pensamento de Sloterdijk, sobretudo no primeiro capítulo do livro citado (cf. SLOTERDIJK, 2009 p. 176-207). Não adentraremos, contudo, nas considerações nietzscheanas sobre o assunto, por escapar aos limites de nosso intento. Sobre a noção de *Bildung* em Nietzsche e suas implicações filosóficas e formativas, cf. WEBER, 2011.

6 Quem ler *Nineteen Eighty-Four*, de George Orwell (1949), notará semelhanças entre a autopersuasão do sujeito sloterdijkiano (cf. SLOTERDIJK, 2005, p. 89) e o conceito orwelliano de *doublethink* (traduzido normalmente por "duplispensar" nas edições brasileiras), no qual um exercício imposto, transformado em exercício autônomo, de persuasão à obediência e de simultâneo esquecimento do próprio exercício são basilares para a manutenção da ditadura distópica de Orwell (cf. 1949, p. 220).

relação que permite o insuflamento de um polo no outro, fundamento de toda relação de proximidade que, na trilogia *Sphären*, ganhou nome de *relação esferológica* – referente ao conceito de *esfera*, que nomeia toda relação de intimidade (cf. *id.* 1998).

Em jogo nessa relação de tensões verticais constitutiva e aperfeiçoadora do humano, desdobra-se o *imperativo metanoético*<sup>7</sup> por excelência do exercício, e que dá título ao livro de Sloterdijk: "tu tens de mudar *tua* vida" (SLOTERDIJK, 2009, p. 47, tradução nossa) – último verso do poema *Archaischer Torso Apollos*, de Rainer Maria Rilke. No acento que o filósofo mesmo põe sobre o "tua" (*dein*) e o "tu" (*du*), do verso rilkeano, transparece uma polissemia: mudar a *tua* vida, sim, mas mudá-la pelo *teu* poder próprio de autodeterminação ou mudá-la pela *mediação de outrem*? O exercício metanoético é, então, um "operar-se" (*Sich-Operieren*) ou um "deixar-se-operar" (*Sich-Operieren-lassen*) (*ibid.*, p. 589-590)?

Na verdade, trata-se de ambas as coisas, tendo em vista que ambos têm, pelo imperativo, a própria decisão do "tu" de operar a si próprio ou de entregar-se à operação de outro, ou, em outras palavras, de assumir o lado ativo ou de ativamente se tornar passivo. Mas, enquanto em um deles, a operação assume a faceta da "autonomia" subjetiva – na verdade, de uma heteronomia interiorizada –, no outro, evidencia-se um estado de coisas no qual a noção de autonomia não mais dá conta de explicar o próprio impulso metanoético do humano. Chame isso de "complexificação", "explicitação", "trivialização do monstruoso": no contexto dessa obra em específico, Sloterdijk vai chamar atenção para a noção de "horizontalização", que pretende dar conta de explicar, frente à hibridização do real, a própria transformação da antropotécnica, que o autor já aludira em *Domestikation des Seins*, na emergência de técnicas incisivas que mudam própria a noção de humano ao explicitarem seu caráter operativo, maquinal.

A relação contemporânea de médico-paciente, como outra face diante das relações já levantadas de atleta e treinador ou de jesuíta e clero, abre campo para a compreensão do segundo lado da polissemia metanoética. De forma diversa à do atleta, o paciente, que também pretende o aperfeiçoamento de sua condição, é aquele que, passivamente, *deixa-se-operar* pelo médico, mais capacitado e portador da técnica, e nem por isso deixa ele de, nesse sentido, experimentar ativamente consigo mesmo (cf. SLOTERDIJK, 2009, p. 597). Para Sloterdijk, essa seria, além

---

7 Relativo a "metanoia", termo que significa "mudança de pensamento", "mudança de caráter", ou seja, "mudança de forma de vida". Foucault (cf. 2010, p. 190), em diálogo com Pierre Hadot, já explorara a metanoia em *L'herméneutique du sujet*, no qual ela refletia, ali, apenas um dos sentidos, notadamente cristão, da conversão a si do sujeito. Para Sloterdijk, por outro lado, a metanoia, figurando "um caráter apostólico-fanático, não ético-'revolucionário'" (SLOTERDIJK, 2009, p. 475-476, tradução nossa), está no centro das tensões verticais – e é interessante como essas inflexões demonstram que, para Sloterdijk, a monástica cristã, que culmina na subjetividade jesuítica, parece representar um ponto mais exemplar na constituição da subjetividade ocidental. A metanoia é a experiência que Sloterdijk descreve, por exemplo, no apóstolo Paulo: "a experiência de Paulo não é nenhuma conversão, com a qual teria mudado fundamentalmente seus hábitos pessoais. Nem foi um instante de realização, mas sim foi o encontro com uma voz divina que não tem receio de se manifestar no mundo. Tomada em todo seu significado, o que se sucedeu a Paulo não foi mais do que a 'reprogramação' de um fanático, no sentido preciso da palavra." (*ibid.*, p. 475, tradução nossa) Pensada no contexto da discussão, a metanoia é a "reprogramação" do agente (Paulo) diante da tensão vertical que se lhe impõe dentro da relação com o "mestre" (Deus).



da do atleta, uma segunda versão para a "serenidade" (*Gelassenheit*) heideggeriana: o "deixar-se medicinal" ou a "serenidade medicinal" (*medizinische Gelassenheit*), no qual o paciente confere o trato da *cura* (*Sorge*), nos dois sentidos do termo<sup>8</sup>, a outro mais capacitado para cuidar (cf. *ibid.*, p. 595). Como conceber um cuidado que se expropria ativamente do humano, se não partindo já da condição híbrida da relação esferológica? Como pensar a ação, mesmo a de escolher ativamente a passividade, se não já implicada com uma heteronomia íntima?

Sloterdijk designa o espaço desse tipo de exercitação no interior do qual, de modo diverso ao do atleta, o autoaperfeiçoamento passa pela tutela de outrem, como "espaço auto-operativo curvado" (SLOTERDIJK, 2009, p. 582, tradução nossa), operação de si que orienta-se inversamente a partir da mediação, ou seja, a partir da técnica. Aqui, se fazem ouvir ecos do antropólogo francês Bruno Latour e dos teóricos da cibernética, onde o agenciamento técnico passa por meios tanto pessoais quanto extrapessoais, tanto humanos quanto não-humanos, tanto sociais quanto naturais (cf. LATOUR, 2013, p. 104). Esse é o processo, tanto na visão de Sloterdijk quanto de Latour, pelo qual passa a modernidade no período de crise do humanismo desesperançado: o processo de *horizontalização*, da ascensão de um "progresso paulatino", de "redes", "sistemas", "espumas" rizomáticas e horizontais de complexificação, de cotidianização e normalização do hibridismo, do "monstruoso", do "descomunal" e do "explícito" (cf. SLOTERDIJK, 2009, p. 584-587).

Explicita-se, na era do descomunal, o "paradoxo da alta cultura" (SLOTERDIJK, 2009, p. 428, tradução nossa): a crescente tensão em tornar provável o improvável ou tornar explícito o implícito. Probabilidade, aqui, é uma noção de cunho cibernético e termodinâmico: implica redundância, desinformação, entropia.<sup>9</sup> Tornar provável o improvável, nesse sentido, é diminuir, por via da repetição de modelos quase impossíveis erigidos na história, pautados em profundas tensões verticais, o nível de entropia negativa<sup>10</sup> e estabilizar a improbabilidade. Diga-se "escola", "humanismo" ou "linguagem"; melhor ainda, "*cultura*" e "*cura*", palavras latinas para designar o cultivo e o adestramento para transmissão geracional de conteúdos cognitivos e morais importantes para a vida regional (cf. SLOTERDIJK, 2009, p. 424-425). Em outras palavras, o que está em jogo no processo

---

8 A palavra latina *cura*, utilizada por Sloterdijk, é também aquela à qual o filósofo de *Ser e tempo* faz referência ao falar de "cuidado [*Sorge*]" (HEIDEGGER, 2012, p. 183). Embora na raiz etimológica das nossas palavras "cura" e "curativo", a *cura* como "cuidado" da analítica existencial é, antes, relativa ao constante projeto existencial do humano, prévio ao próprio âmbito ôntico medicinal. Sloterdijk, contudo, para quem já não importa a assimetria ôntico-ontológico, joga com os dois sentidos, que, na sua argumentação, estão imbricados (cf. SLOTERDIJK, 2009, p. 595).

9 Isto é, desorganização ou desinformação, ou, em outras palavras, "desordem crescente em um sistema em virtude da perda de potencial energético (isto é, degradação)". (MORAN, 2010, p. 414) "A tendência característica da entropia [...]" (WIENER, 1958, p. 14) em um sistema fechado qualquer "[...] é a de aumentar" (*ibid.*) até atingir um valor máximo. Portanto, entropia vem ligada à probabilidade.

10 Que, para a cibernética, pode ser tomado como sinônimo de "vida", "improbabilidade" e "informação" (cf. WIENER, 1958, p. 32). A vida, sendo improbabilidade, está em constante tensão com a desagregação do todo rumo à desinformação probabilística – ao menos, pelo olhar da termodinâmica e da cibernética.

de horizontalização é a diminuição das verticalidades constituidoras do humano em nome da expansão do horizonte cultural e da imunidade do próprio humano.

O paradoxo da alta cultura gera tensão, de acordo com Sloterdijk, porque a transferência na qual se reivindica a horizontalização da improbabilidade vertical impede os modelos de conduta próprios do exercício metanoético, dirime a anti-entropia própria da forma de vida humana pela ocorrência de redundância probabilística e impõe ao indivíduo a pressão de ter de interiorizar as tensões verticais constitutivas do humano, salvaguardando a possibilidade de "liberdade" (como negação da entropia) em estratos profundos como a "alma", espelho que visa o ideal metafísico da perfeição (SLOTERDIJK, 2009, p. 428-429). A interiorização surge como reação à normalização e cotidianização do extraordinário, permitindo um espaço de possibilidade para o impossível, para a "liberdade" enquanto "disponibilidade para o improvável" (cf. *id.* 2016, p. 54, tradução nossa) – por mais paradoxal que soe a afirmação.<sup>11</sup>

É nesse contexto que o sujeito contemporâneo, altamente individualizado, surge: à interiorização ascética do monástico, corresponde a interiorização egoicamente secular do solteiro, que se entende autônomo quando na verdade é fruto de tensões verticais, entende-se independente quando na verdade está ironicamente conectado a seus vizinhos pelas paredes de seu isolamento, e que opera a si mesmo constantemente por seus meios quando pensa ser senhor deles. Nesse sentido, não é apenas a operação médica a que conta: elenca-se, ativamente, a responsabilidade pela alimentação,

11 O outro lado da moeda, Sloterdijk explora na noção de "desassossego [*Ungelassenheit*]" (SLOTERDIJK, 2009, p. 603, tradução nossa), usando como exemplo o caso soviético, fruto de uma reação de exaltação extremada e vertical ao processo de horizontalização, passividade e progresso paulatino do Iluminismo ocidental. O autor cita o contexto da Revolução Russa e o início do comunismo soviético, anterior a 1945, no qual a figura da "revolução" surge como uma faceta politizada e engajada da própria reação (cf. *ibid.*, p. 613). A "revolução", como resposta à mediação, ao paulatino e ao normal que assomam o processo de horizontalização das altas culturas humanistas, é visada como uma transformação imediata, repentina e que permita a distribuição total do impossível, em uma espécie de negação radical da entropia – e, com isso, negação radical daquilo que se costuma definir como "natureza" (cf. *ibid.*, p. 615). A tentativa soviética, que exemplifica o desassossego anímico, busca negar os limites do humano com o natural até mesmo, em última instância, com relação a sua finitude constitutiva: o novo humano não poderá ser dominado nem mesmo pela natureza – este é o imperativo metanoético em sua hipérbole (cf. *ibid.*, p. 425-426). Com isso, se mostra uma secessão extremada, de contornos fortemente biopolíticos, só vistos posteriormente no Terceiro *Reich* nazista: aniquilação massiva do indesejado e profano, horizontal, provável e cotidiano (cf. *ibid.*, p. 618). Os soviéticos, para Sloterdijk, visavam nada menos do que uma comunidade de exercitantes incondicionados, plena de imortais atletas sobre-humanos envolvidos em motivações verticais planificadas (cf. *ibid.*, p. 628). Com isso, contudo, se atinge um novo índice de horizontalização e de normalização por via de um novo paradoxo, onde mais uma vez o improvável se torna provável, a ponto de ser comunitariamente partilhado. Por outro lado, as esquerdas contemporâneas, "esquerdas terrestres" (*id.* 2005, p. 413, tradução nossa), ao reivindicarem "uma metávida cuja relação com o mundo fosse indiferente à imunidade, preferencial para com o estrangeiro, inclusiva, não seletiva, simétrica, desprovida de barreiras alfandegárias, bem como discricionariamente compressível e reversível" (*ibid.*, tradução nossa), ignoram, para Sloterdijk, a própria problemática da horizontalização, ao mesmo tempo em que a aprofundam pelo "amor à simetria" (*ibid.*, tradução nossa) e pela adesão a universalismos irrestritos, que não levam em conta o caráter imunológico e assimétrico da constituição de vida humana. Para onde ir, se ambos engendram horizontalismos – da mediocridade ou da excepcionalidade – de tal forma que são simetricamente problemáticos? Para Sloterdijk, a tarefa para uma nova esquerda, uma "esquerda celeste" (*ibid.*, tradução nossa), seria a de se ver com o equilíbrio instável entre horizontalização e verticalização, entre tendências simétricas e assimétricas, progressistas e conservadoras (cf. *ibid.*, p. 413-415).

pelo conhecimento, pela manutenção, pelo entretenimento etc. a outros mais capacitados, que possuem as técnicas para isso, e desses, a outros, gerando uma rede de fluxos individuais interdependentes.

Resumindo e articulando de forma breve o exposto neste, pode-se dizer que, se considerarmos a operação presente no exercício antropológico como co-constituição, por auto-operação ativa ou passiva, do sujeito humano, a subjetividade constitui-se na desinibição de um ator, de teoria à prática, de motivo a ato, produzida pela tensão vertical que constitui-se do/constitui o próprio lugar de interação com o outro. Se a constituição do humano, enquanto autoprodução, é a configuração coletiva de um espaço de proximidade – de uma *esfera* –, a subjetividade, enquanto constituição assimétrica dentro de uma relação forte, *está no próprio centro do conceito de esfera* (cf. SLOTERDIJK, 2004, p. 302). Em outras palavras, constituir uma esfera é conformar (e co-formar) uma subjetividade. Daí, Sloterdijk se referir à esfera como "cossubjetividade" ou "subjetividade partilhada e distribuída". "Cada sujeito, no espaço cossubjetivo real", segundo o autor,

[...] é um sujeito que contém [*enthaltendes*], na medida em que incorpora e recolhe outro subjetivo [*Subjektives*], e um que é contido [*enthaltenes*], na medida em que é envolvido e consumido pela atenção [*Umsichten*] e pelos dispositivos [*Einrichtungen*] de outros. O campo de proximidade humano, portanto, não é apenas um simples sistema de vasos comunicantes: se seu fluido sobe por meus tubos e, inversamente, se o meu sobe pelos seus, isso dá apenas a primeira indicação do que deixa aos homens agir uns nos outros, por suas disposições e seus transbordamentos, em sua área de proximidade. Enquanto sistema de vasos comunicantes híbridos, o espaço interior humano constitui-se de paradoxais ou autógenos corpos ocos, simultaneamente estanques e permeáveis, que fazem papel ora de contentor [*Behälter*], ora de conteúdo [*Inhalt*], e que possuem, ao mesmo tempo, propriedades de paredes interiores e exteriores. (SLOTERDIJK, 1998, p. 87-88, tradução nossa)

Assim, a ilusão individualista do indivíduo autorrefletido e autossuficiente é obscurecida pelo fato de que, a despeito de sua individualidade, sua constituição passa pelos meios que o trespassam, e só a partir deles é que se pode falar de uma "individualidade", um "espírito", uma "alma" e uma "interioridade" individual. Sua subjetividade é parte de uma subjetividade coletiva, no sentido latouriano do termo, e que depende de invasões, imbricações, interações, interpenetrações, e sofre constante pressão vertical, informativa. O sujeito não é absoluto; alternadamente, faz as vezes de objeto, se por "objeto" pensarmos na parte provisoriamente passiva da relação. A subjetividade, nesse sentido, descarta a dualidade de sujeito e objeto absoluta: o que se têm são vasos de espacialidade "surreal", fluidos, que se cruzam, se invertem e se influenciam mutuamente. A solidão do indivíduo não é senão uma "solidão povoada" (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 467, tradução nossa) que se arma desde o início de técnicas e complementos para suprir o papel de acompanhante e que esquece a condição de seu meio, seus *media*, de cossubjetividades que constituem o mesmo âmbito. Nesse sentido, todo sujeito individual não é nada mais do que "[...] o resto inquieto de um par cuja metade subtraída não cessa de solicitar aquela que permaneceu." (SLOTERDIJK, 1998, p. 85, tradução nossa) – um Orfeu cantando à fugidia Eurídice que seus sonhos habita.

## Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *L'aperto: l'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie* 2. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980. (Collection "Critique")

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1982-1982)*. Tradução de Márcio A. Fonseca e Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HABERMAS, Jürgen. *O Futuro da Natureza Humana: a caminho de uma eugenia liberal?*. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HARAWAY, Donna; TADEU, Tomaz [et. al]. *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Org. e tradução de Tomaz Tadeu. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo; Sein und Zeit*. Ed. bilíngue. Tradução, org., notas etc. de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012. (Col. "Multilíngues de Filosofia Unicamp")

\_\_\_\_\_. *Vorträge und Aufsätze*. v.7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000b. (Col. "Gesamtausgabe")

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

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

LEIBNIZ, Gottfried W. *A Monadologia e outros textos*. Tradução de Fernando L.B.G. Souza. São Paulo: Hedra, 2009.

MORAN, Emilio F. *Adaptabilidade humana: uma introdução à Antropologia Ecológica*. Tradução de Carlos E.A. Coimbra, Marcelo S. Brandão e Fábio Larsson. 2.ed. São Paulo: Edusp; Editora Senac São Paulo, 2010. (Col. "Ponta")

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ORWELL, George. *Nineteen Eighty-Four*. Londres: Martin Secker & Warburg, 1949.

RENAUT, Alain. *O indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito*. Tradução de Elena Gaidano. 2.ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004. (Coleção "Enfoques Filosofia")

SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da Razão Cínica*. Tradução de Marco Casanova, Paulo Soethe [et. al]. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

\_\_\_\_\_. Die Kritische Theorie ist tot: Peter Sloterdijk schreibt an Assheuer und Habermas. *Die Zeit*. Disponível em <[http://www.zeit.de/1999/37/199937.sloterdijk\\_.xml](http://www.zeit.de/1999/37/199937.sloterdijk_.xml)>, acesso em 24 out. 2016, 1999.

\_\_\_\_\_. *Du mußt dein Leben ändern: über Anthropotechnik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

\_\_\_\_\_. *Im Weltinnenraum des Kapitals: für eine philosophische Theorie der Globalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

\_\_\_\_\_. *Nicht gerettet: Versuche nach Heidegger*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

\_\_\_\_\_. *Regeln für den Menschenpark: ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014.

\_\_\_\_\_. *Sphären I (Mikrosphärologie): Blasen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

\_\_\_\_\_. *Sphären III (Plurale Sphärologie): Schäume*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.

\_\_\_\_\_. *Stress and freedom*. Tradução de Wieland Hoban. Cambridge: Polity Press, 2016.

TARDE, Jean-Gabriel de. *Monadologia e sociologia e outros escritos*. Intro. de Eduardo V. Vargas e tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

WEBER, José F. *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche*. Londrina: Eduel, 2011.

WIENER, Norbert. *Cibernética e sociedade: o uso humano de seres humanos*. Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1958.

ŽIŽEK, Slavoj. *Zizek's Very Short Introductions*. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=nqbKOD9nScY>>. Acesso em 26 mai. 2017, 2012.