



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
DOUTORADO ACADÊMICO EM DIREITO

BRÁULIO MARQUES RODRIGUES

SLOTERDIJK E O ANTROPOCENO:
micropolíticas para a agenda civilizatória

BELÉM
2022

BRAÚLIO MARQUES RODRIGUES

SLOTERDIJK E O ANTROPOCENO:
micropolíticas para a agenda civilizatória

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito do Instituto de Ciências Jurídicas, da Universidade Federal do Pará como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Direito.
Linha de pesquisa: Direitos Humanos.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Sérgio Weyl A. Costa.
Co-orientador: Prof. Dr. Saulo Monteiro M. de Matos.

BELÉM
2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

R696s Rodrigues, Bráulio Marques.
SLOTERDIJK E O ANTROPOCENO: micropolíticas para a agenda civilizatória/ Bráulio Marques Rodrigues. — 2022.
xx, 150 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Paulo Sérgio Weyl Albuquerque Costa
Coorientador(a): Prof. Dr. Saulo Monteiro Martinho de Matos
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-Graduação em Direito, Belém, 2022.

1. Sloterdijk; Comunidade; Agência; Imunidade; Estado
I. Título.

CCD 361.614

BRAÚLIO MARQUES RODRIGUES

SLOTERDIJK E O ANTROPOCENO:
micropolíticas para a agenda civilizatória

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito do Instituto de Ciências Jurídicas, da Universidade Federal do Pará como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Direito.
Linha de pesquisa: Direitos Humanos.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Sérgio Weyl A. Costa.
Co-orientador: Prof. Dr. Saulo Monteiro M. de Matos.

Data de aprovação: ____ / ____ / ____

Conceito: _____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Paulo Sérgio Weyl Albuquerque Costa
(Universidade Federal do Pará – Orientador)

Prof. Dr. Saulo Monteiro Martinho de Matos
(Universidade Federal do Pará – Co-orientador)

Prof. Dr. Ricardo Evandro Santos Martins
(Universidade Federal do Pará)

Prof. Dr. Ricardo Araújo Dib Taxi
(Universidade Federal do Pará)

Prof. Dr. Cezar Luís Seibt
(Universidade Federal do Pará)

Prof. Dr. Luiz Rohden
(Universidade do Vale do Rio dos Sinos)

AGRADECIMENTOS

Cada pensamento registrado nesta pesquisa possui gratidão. Em tempo de desastre, esta tese é o resultado de um esforço acompanhado pelas lições dos meus orientadores, Paulo Weyl e Saulo de Matos, os quais me deram a liberdade e o suporte necessário para escrever a primeira tese sobre Peter Sloterdijk na Amazônia.

Não poderia ser mais grato ao Juliano Pessanha, de quem devo tantas ideias e perspectivas postas neste trabalho, além de me receber em seu grupo de estudos e ter me dado a honra de aprender com um pesquisador celebrado com tantos méritos, entre eles, a primeira tese sobre Sloterdijk no Brasil. Agradeço também aos professores Marco Aurélio Werle e Orlando Villas Bôas Filho, pela doce acolhida em São Paulo, além de Marco Antonio Casanova, Peter Pál Pelbart, Mário González Porta e Silvio de Almeida com quem tive nos encontros o entusiasmo na academia renovado.

Agradeço ao Ricardo Evandro, pelo incentivo permanente. Agradeço ao Thiago Braga e a Izandra Varela pela disposição incansável na assistência da formatação e da revisão, sem os quais, este trabalho não seria possível. Agradeço a Carolina Pinho pelo suporte no estudo e na tradução do alemão. Agradeço ao Geraldo Barbosa, com quem compartilhei espaço em publicações e sanei dúvidas até em fins de semana. Agradeço à Viviane Rodrigues, quem elevou o meu humor nos dias de cansaço. Agradeço ao Hiago Mendes, Arnin Braga, Gabriel Debatin e Anderson Plebani por me permitirem imitá-los como pesquisador de rigor e excelência.

Agradeço ao professor Luiz Rohden e ao professor Roberto Wu, com quem qualifiquei o meu projeto e doaram apontamentos valiosos. Agradeço aos meus pais, Ezequiel Rodrigues e Ocineia Belarmina, meu irmão Bruno Rodrigues, e minha tia, Odineia Marques, pelo apoio de tantos anos, desde o mestrado, em seguir na pesquisa.

Esta pesquisa foi financiada pela Capes.

“A glória noturna de ser grande não sendo nada! A majestade sombria de esplendor desconhecido... E sinto, de repente, o sublime do monge no ermo, e do eremita no retiro, inteirado da substância do Cristo nas pedras e nas cavernas do afastamento do mundo.

E na mesa do meu quarto absurdo, reles, empregado e anónimo, escrevo palavras como a salvação da alma e douro-me do poente impossível de montes altos vastos e longínquos, da minha estátua recebida por prazeres, e do anel de renúncia no meu dedo evangélico, joia parada do meu desdém extático”.

Fernando pessoa

“Cheio de méritos, mas poeticamente, o homem habita esta terra”.

Friedrich Hölderlin

“Nada muda na luta. Para mudar, você deve construir outro modelo”.

Buckminster Fuller

RESUMO

Com as “Esferas” (*Sphären I, II e III*), Peter Sloterdijk lança um núcleo para uma multiplicidade de teorias interpenetrantes. Contra Heidegger, para o ‘*enfant terrible*’ da filosofia contemporânea, nenhum Deus pode nos salvar da armação da técnica [*Gestell*]. Ao oferecer uma onto-genealogia do *sapiens*, a esferologia é apresentada como poéticas e cartografias orientadas por meio de micropolíticas. Ao atravessar as tipologias do homem e as topologias da esfericidade, o objetivo geral é analisar como a esferologia oferece uma expressão civilizatória a partir do paradigma imunológico. Por este paradigma, imunizar a biosfera implica uma agenda pós-humanista na iminência de uma catástrofe climática. Para um programa ético-político no tempo do Antropoceno, introduz o conceito de tecno-heterotopia e salienta a urgência de uma gramática dos comportamentos enraizada na homeotécnica. A saber, aposta no cooperativismo de comunidades emancipadas do poder pastoral e aponta para uma agência relacional baseada na generosidade e na criatividade da cidadania planetária. Em síntese, a problemática da tese é formulada nas seguintes perguntas: se o modelo político de soberania derivado do Estado de bem-estar social corre o risco da desterritorialização, qual deverá ser o princípio para a reterritorialização de uma república sustentável? Qual o sentido geral da comunidade e como este sentido pode ser gerador de uma ética para a coexistência com a Terra? Qual a função política da comunidade frente a imunodeficiência das energias coletivas? A hipótese propõe um novo modelo de soberania fundamentado no poder mimético da cidadania: o Estado de imunidade comum. Por meio da revisão crítica do ‘coimunismo’ [*Koimmunismus*] e das interlocuções com Deleuze e Guattari, além de Foucault, lança, como resultado, uma governança em nuvem para a república dos espaços [*Republik der Räume*]. Por fim, funda o regime das espumas em um direito ambiental de resistência para o exercício de tão novas quanto viáveis formas de vida.

Palavras-chave: Sloterdijk; Comunidade; Agência; Imunidade; Estado

ZUSAMMENFASSUNG

Mit den "Sphären" (Sphären I, II und III) legt Peter Sloterdijk einen Kern für eine Vielzahl von sich gegenseitig durchdringenden Theorien. Gegen Heidegger, für das 'enfant terrible' der zeitgenössischen Philosophie, kann uns kein Gott aus dem Gestell der Technik retten. Indem sie eine Onto-Genealogie des Sapiens anbietet, wird die Sphärologie als Poetik und Kartographie präsentiert, die durch Mikropolitik geführt wird. Indem die Typologien des Menschen und die Topologien der Sphärizität durchlaufen werden, soll analysiert werden, wie die Sphärologie einen zivilisatorischen Ausdruck des immunologischen Paradigmas bietet. Nach diesem Paradigma impliziert die Immunisierung der Biosphäre eine post-humanistische Agenda angesichts einer drohenden Klimakatastrophe. Für ein ethisch-politisches Programm in der Zeit des Anthropozäns führt er das Konzept der Techno-Heterotopie ein und betont die Dringlichkeit einer Grammatik der Verhaltensweisen, die in der Homöotechnologie wurzelt. Mit anderen Worten: Sie setzt auf den Kooperativismus von Gemeinschaften, die sich von der pastoralen Macht emanzipiert haben, und verweist auf eine relationale Handlungsfähigkeit, die auf der Großzügigkeit und Kreativität der planetarischen Bürgerschaft beruht. Zusammenfassend lässt sich die Problematik der Arbeit in folgenden Fragen formulieren: Wenn das politische Modell der Souveränität, das sich aus dem Wohlfahrtsstaat ableitet, die Gefahr der Deterritorialisierung birgt, was sollte dann das Prinzip für die Reterritorialisierung einer nachhaltigen Republik sein? Was ist der allgemeine Sinn der Gemeinschaft und wie kann dieser Sinn eine Ethik für das Zusammenleben mit der Erde hervorbringen? Was ist die politische Funktion der Koimmunität angesichts der Immunschwäche kollektiver Energien? Die Hypothese schlägt ein neues Modell der Souveränität vor, das auf der mimetischen Kraft der Staatsbürgerschaft beruht: den Staat der gemeinsamen Immunität. Durch die kritische Revision des "Koimmunismus" und die Gespräche mit Deleuze und Guattari sowie Foucault bringt sie als Ergebnis eine Cloud Governance für die Republik der Räume hervor. Schließlich gründet sie das Regime der Schäume in einem ökologischen Widerstandsrecht für die Ausübung neuer, lebensfähiger Lebensformen.

Stichworte: Sloterdijk; Gemeinschaft; Agentur; Immunität; Staat

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	DA PALEOPOLÍTICA ÀS BOLHAS	15
2.1	Governança e a imunologia geral	18
2.1.1	Ontogenealogia e a antropotécnica	23
2.1.2	Biopolítica e a zoopolítica	29
2.2	Política clássica e o sistema imunitário	34
2.2.1	Rosto e a política da domesticação	39
2.3	Adendo I: Simbiose e o acoplamento metabólico	45
3	DA MEGALOPOLÍTICA AO GLOBO	51
3.1	Globalização metafísica e a globalização terrestre	55
3.1.1	Fantasia filosófica e a poética do espaço do barco	59
3.1.2	Identidade corporativa e a alotécnica	64
3.2	Gigantomaquia e o Estado-nação	70
3.2.1	Anjo e a política da dominação	74
3.3	Adendo II: Ar-condicionado e o Estado Orgânico	79
4	DA HIPERPOLÍTICA ÀS ESPUMAS	85
4.1	<i>Schaumdeutung</i> e o Estado de bem-estar social	88
4.1.1	<i>Nova Scientia</i> e a cidadania doadora	93
4.1.2	Agência relacional e a homeotécnica	98
4.2	Ilha e o Estado de imunidade comum	103
4.2.1	Metamorfose antrópica entre as políticas do mimo e da climatização	107
4.3	Adendo III: Universalismo familista e o trabalhador da natureza	111
5	DA HETEROTOPIA À TECNO-HETEROTOPIA	117
5.1	Interconectividade e as micropolíticas da cidade flutuante	120

5.1.1	Comunidade de ressonância e o condicionamento para uma forma de vida	124
5.1.2	Campo de treinamento e o direito ambiental de resistência	128
5.2	Ética global da moderação e a antiutopia	133
5.2.1	Acrobata e as políticas da cooperação	137
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	142
	REFERÊNCIAS	145

1 INTRODUÇÃO

Sloterdijk lança uma nova abordagem teórica chamada esferologia. O objetivo geral desta tese parte de dois eixos ativos e reflexivos: o primeiro é problematizar os pressupostos tecnopolíticos presentes na esferologia (ou imunologia geral) e o segundo é derivar, do programa ético-político denominado pelo autor alemão de coimunismo, um modelo de soberania aqui chamado de Estado de imunidade comum.

Ao percorrer o catálogo das arquiteturas da intimidade, o trabalho apresenta uma onto-genealogia onde “até o Estado clássico faz viver” (SLOTERDIJK, 2017b, p. 420). Pode-se fazer alusão aqui à cidade (polis) a partir de um aglomerado de bolhas [*Blasen*], que, quando reunidas de modo espontâneo – em contraposição ao globo [*Globen*] (e ao Império) – formam espumas. A espuma corresponde a um campo de isolamentos conectados, sem centro ou hierarquia, onde cada bolha tem livre circulação e segura ocupação no espaço.

Para isso, serão analisadas três imagens de mundo [*Welbild*] conforme apresentadas por Sloterdijk em “No mesmo barco: ensaio sobre a hiperpolítica” (*Im selben Boot: Versuch über die Hyperpolitik*): a paleopolítica, a megalopolítica e a hiperpolítica. Em tais imagens serão observados os processos civilizatórios permeados pela vigília [*Wache*] do espaço. A vigília consiste em uma cidadania responsável em torno de comunidades políticas comprometidas com a saúde e a paz geral de cada um dos seus agentes.

Trata-se de pensar em uma formulação teórica para a cidadania a partir de um sistema político não coercitivo, com base na governança participativa e na solidariedade espontânea. Para a melhor concepção deste novo sistema imunitário, o trabalho dará ênfase à macroesfera e em função da transversalidade, adentrará a diversidade de teorias que coabitam o pensamento de Sloterdijk (TILLERÍA AQUEVEQUE, 2020, p. 67).

Ao articular a esferologia [*Sphärologie*] com a imunologia [*Immunologie*], com a antropotécnica [*Anthropotechnik*] e com a timótica [*Thymotisch*], o trabalho procura contribuir com uma leitura coerente que, a despeito da assistemática do material em sua publicação original, é capaz de sistematizar os conceitos e as proposições de Sloterdijk para a política. Para isso, destacará a importância na recepção da teoria dos sistemas na concepção da natureza como ambiente sistêmico.

O primeiro capítulo visa apresentar a primeira insularização: a formação de comunidades pré-políticas no paleolítico e como a governança pode ser pensada enquanto estrutura derivada não de um vínculo formal, e sim, de órbitas do cuidado. O trabalho se debruçará, a princípio, sobre a formação das primeiras comunidades humanas.

Por meio de um recorte da ontogenealogia, esta abordagem seguirá os impasses na origem do humano e nas primeiras reuniões do *sapiens*. Com a apresentação da leitura de Sloterdijk sobre as relações de poder entre tribos e hordas, tematizará a dialética entre a animalidade e a humanidade, além das consequências na biopolítica.

O objetivo específico do primeiro capítulo é analisar como a domesticação originou o animal docilizado e desnaturado chamado homem, além do parque humano [*Menschenpark*] chamado cidade ou Estado. No percurso da antropogênese, parte do “Regras para o parque humano” (*Regeln für den Menschenpark*) para apresentar os sentidos que Sloterdijk atribui tanto para a biopolítica como para a zoopolítica.

O intuito é apresentar ao leitor a riqueza conceitual e apontar algumas intertextualidades com referências da ontologia fundamental (Heidegger). Feita a demarcação contextual, o argumento se aprofunda na questão central e volta-se para a política clássica como sistema social. Na conclusão do primeiro capítulo, procura sintetizar como a política não pode ser alienada da ressonância entre as formas de vida.

Por meio do conceito da protração, ilustra como o rosto, além da linguagem, é uma fonte de abertura e meio de expressão de humores e afetos, ou seja, uma evidência de relações não-discursivas com o mundo. À luz de Sloterdijk, argumenta como o homem, antes de um animal político [*zoon politikon*], deve ser entendido como um animal familiar. Isto é, o homem é movido por afetos e tendências de proximidade na habitação.

Desde a relação mãe e filho, a proximidade influencia a sua forma de vida e o seu modo de habitar o mundo. No segundo capítulo, volta-se para a chamada megalopolítica e para a leitura comparada com os fenômenos da globalização terrestre e da colonização do Globo pelos navegadores europeus – ambos descritos no “Palácio de cristal” (*Im Weltinnenraum des Kapitals*) e no segundo tomo da esferologia.

O intuito de pensar os fundamentos ocidentais da política a partir da *grand narrative* e da aventura na volta ao mar, trazidas por Sloterdijk, é mostrar como os conceitos de globalização metafísica e globalização terrestre estão interligados na colonização. Sloterdijk parece perceber uma tipologia fundadora do imperialismo cultural. Neste momento, a tese indica a figura do anjo para ilustrar como a globalização é análoga à colonização cultural.

Ao se encaminhar para a conclusão do segundo capítulo, desenvolve a questão da técnica e aponta como o modelo capitalista de produção desenfreada de mercadorias faz surgir um tipo de antropotécnica (termo que Sloterdijk utiliza para denominar tanto a técnica quanto a tecnologia) destruidora da natureza (alotécnica) e cujo arranjo tem como fundo a colonização e a exploração do ameríndio.

O objetivo específico do segundo capítulo é justificar como a alotécnica não deve ser compreendida apenas como um modelo exclusivamente científico ou tecnológico, mas também econômico e político. Aqui a tese se vale dos textos mais recentes de Sloterdijk, em especial, “O que aconteceu no século XX?” (*Was geschah im 20. Jahrhundert?*).

Por meio de uma leitura apoiada no “Palácio de Cristal” defende como a subjetividade hegemônica da modernidade, a identidade corporativa [*corporate identity*] é legatária da associação entre forças produtivas pré-capitalistas e a dominação dos territórios colonizados. A partir daí, é dado ingresso no problema da soberania.

Com a modernidade, percebe-se como o conceito de soberania se mostra como um instituto jurídico derivado da lógica da dominação, e logo, do englobamento. No Estado-nação, a soberania se dá por meio da impressão do poder sobre um território. Por este modelo, o espaço deve ser vigiado por meio da vigilância das fronteiras. O trabalho procura problematizar esse sentido de soberania e apresentar um novo.

No adendo do segundo capítulo, procura defender que, *a contrario sensu* do diagnóstico sobre o antagonismo no terceiro tomo da esferologia, Sloterdijk pode ser lido como um defensor do Estado orgânico. A hipótese é que o Estado de imunidade comum é capaz de introduzir um novo modelo de Estado de bem-estar global. Neste novo modelo, a soberania não se dá pela vigília de um território específico (controle das fronteiras), mas, ao contrário, o cuidado com a saúde geral da Terra.

Com o objetivo geral de deduzir um princípio jurídico para a imunologia geral, a tese lança o princípio da agência relacional. Este princípio é deduzido a partir da ênfase que Sloterdijk impõe a partir de iniciativas cívicas de mobilização espontânea. Por meio da preocupação ecológica de Sloterdijk, é apresentada uma tipologia vital capaz de fomentar a participação na esfera pública com fins de não violação do ambiente habitado: o trabalhador da natureza [*Naturarbeiter*].

Por meio da atualização da tipologia vital de Jünger sobre o trabalhador, é apresentada a proposta ecológica de Sloterdijk para o Antropoceno. Ao contrário da mobilização voltada para o aceleracionismo, defende-se uma demobilização voltada para a preservação da natureza. No tempo da hiperpolítica, o estudo chega na atualidade e compreende a incontornabilidade do livre fluxo entre esferas na espuma humana [*Humanschaum*].

Na hiperpolítica o planeta Terra aparece como um astro ou nave [*Spaceship*]. Para pilotar esta nave torna-se imprescindível pensar as implicações da governança no Antropoceno e por isso traz o Estado de imunidade comum como um modelo coimunitário

capaz de oferecer uma normatização condizente com uma gramática de comportamentos consequentes.

No que é de suma importância aos direitos humanos, é trazida também a concepção universalista de Sloterdijk, o universalismo familista. Por meio do universalismo familista é ressaltada a urgência em uma política da climatização. Por política da climatização entenda-se aqui a soma de esforços compartilhados para enfrentar problemas de ordem estrutural e climática.

O objetivo específico do terceiro capítulo é evidenciar a necessidade de ruptura do turismo descuidado em compasso com a manutenção da porosidade das espumas [*poröse Schäume*]. Em virtude da impossibilidade de exaurir as políticas públicas aplicáveis, o texto volta-se para a noção de natureza como sujeito de direito e propõe o direito ambiental de resistência.

Por fim, a tese procura trazer o pensamento de Sloterdijk para um estudo analítico com impacto na ciência do direito, nas relações internacionais e na cultura dos direitos humanos. A metodologia segue a analítica de Sloterdijk e procura contribuir com uma perspectiva ético-política a partir de um lugar periférico e colonizado.

Considerada a pilhagem colonialista do mundo, o trabalho propõe um modelo de soberania com diferença antropológica e equivalência jurídica assegurada para todas as formas de vida. Inspirado no ascetismo ético de “Tu tens de mudar de vida” (*Du musst dein Leben ändern*), o trabalho desdobra o paradigma da hiperpolítica para pensar o contemporâneo, como regime das espumas ou república dos espaços [*Republik der Räume*].

Por fim, no último capítulo é considerado o monogéismo incontornável na obra de Sloterdijk e são avaliadas as lições que o autor pode trazer sobre como a diversidade de disciplinas e exercícios das formas de vida podem convergir para uma elevação veiculada por relações harmônicas com a natureza.

Destaca-se que as obras de Sloterdijk citadas valorizam as traduções em português, quando disponíveis. No caso da magna obra da esferologia, foram utilizadas as edições em espanhol da Siruela e consultadas as edições da Suhrkamp. Outras obras como “O que aconteceu no século XX” (*Was geschah im 20. Jahrhundert?*) e “Ensaio sobre a intoxicação voluntária” (*Selbstversuch*) tiveram traduções livres direto do original.

2 DA PALEOPOLÍTICA ÀS BOLHAS

É com uma paródia da máxima “*Ecce Pharao, ecce homo*” que Sloterdijk inicia a sua figuração da paleopolítica. Aqui Sloterdijk volta-se contra a recepção aristotélica do animal político e a larga recepção dessa ideia do humanismo onde estaria a “humanidade começando no seu apogeu” (SLOTERDIJK, 1999, p. 18).

Segundo a leitura de Sloterdijk (1999, 2018), a “casa” [*Haus*] e a “clareira” [*Lichtung*] têm origem em um processo de tipo autógeno, autopoético. Os homens produzem o próprio homem no curso da evolução. Para esse processo se pode chamar antropogênese ou hominização. O *sapiens* é a espécie que fracassou em seu ser-animal [*Tiersein*] e em seu permanecer-animal [*Tierbleiben*] ao ser perturbado pela cultura.

Em “No mesmo barco” [*Im selben Boot*], é possível dizer que o autor alemão tem o seu *Grundrisse*, um ensaio de ideias políticas e antropológicas as quais serviriam de base para obras posteriores. Aqui, Sloterdijk (1999, pp. 20-21) defende a ideia de que a pessoa foi produzida, por meio do domínio do espaço, no período Paleolítico. Segundo a tese de Heidegger (2012), a clareira [*Lichtung*] é equivalente ao ponto zero do humano.

Isto é, o humano pressupõe uma clareira que é dada de pronto. Sloterdijk, por sua vez, propõe pensar o humano como resultado de uma história da formação da clareira como parque autógeno. A clareira e a hominização como narrativa da humanização, do processo em que o hominídeo torna-se homem, aqui tornam-se sinônimos. A clareira é um produto do processo onde o homem chega a ser humano “e, nesse sentido, não é apenas ontológica, mas também ôntica, técnica – ou antes, *antropotécnica* [...]” (PITTA, 2017, p. 127).

Nesse sentido, Sloterdijk parte da história natural do *sapiens* para refletir sobre as ocorrências ontológicas da neotenia ou pedomorfose¹. A neotenia diz respeito à produção do homem a partir da criança e da arte de “repetir-se nas crianças”. A retenção na idade adulta de qualidades da forma jovem aqui não diz respeito apenas a uma propriedade fisiológica dos mamíferos, mas à própria constituição autóctone do homem. Isto significa dizer que o homem não é, a princípio, produto da cidade ou do estado, outrossim, de pequenas comunidades, como os bandos nômades e os primeiros vilarejos.

¹ Neotenia e pedomorfose são termos da biologia que indicam a manutenção de traços infantis e juvenis no estado adulto dos mamíferos (cf. SLOTERDIJK, 2017). Esses termos implicam uma compreensão da teoria sintética da evolução, onde a adaptação ao ambiente se dá a partir de mutações estéticas e cognitivas. Segundo Pitta (2017a, p. 35), “enquanto o corpo pré-humano sofre os refinamentos que passaram a constituir padrões de beleza humanos, o cérebro desse animal passa também por um processo paulatino de cerebralização”.

[...] assim protegido, o *homo sapiens* pôde tornar-se um ser que evita conflitos externos e vive com exuberância interna. Aqui já se deve tentar, no plano linguístico, evitar uma aparência individualista reprojeta da modernidade para a Antiguidade: “o homem” não é esse ser solitário que por acaso tende sempre a estar entre seus semelhantes, embora no fundo seja um Robinson, que bem poderia precisar de toda uma ilha para si; como seres pertencentes a uma horda, as pessoas, a princípio e na maioria das vezes, são partícipes de uma horda essencial que, como na visão platônica, é um grau “mais real” do que os seus próprios membros. “O homem” não pode entrar na sua horda como num clube simpático – antes, a horda é um clube totalitário que produz ele mesmos seus novos membros, para “socializá-los” de acordo com as regras do clube, que significam o mundo. A lei da horda é a repetição da horda em seu próprio regaço (SLOTERDIJK, 1999, p. 21).

Nesse trecho, Sloterdijk objetiva na formação da horda um pressuposto da sua ginecologia negativa². Conforme diz em seguida, a horda é uma estufa [*Treibhaus*] voltada para a agregação de pertencimento a uma espécie (SLOTERDIJK, 1999, p. 22). Para recuperar a metáfora ginecológica original, segundo Sloterdijk (2016a, p. 292) o homem é um animal cuja diferença para com os outros mamíferos se deu no prolongamento do mimo [*Verwöhnungen*] e da intimidade [*Intimität*] da mãe para com o filho. Esse prolongamento se estende desde a criação de relações de parentesco e estratificação social até o uso de alegorias simbólicas e do lúdico para a demarcação na horda de um abrigo.

A horda é uma estufa móvel, ou uma incubadeira dentro de um regaço. Na mobilização comum pela sobrevivência, surge “aquela empatia que torna os membros da horda como que emocionalmente transparentes entre si” (SLOTERDIJK, 1999, p. 24), a ponto de a comunidade possuir um laço entre os vivos e os mortos. Nesse sentido, Sloterdijk enfatiza o papel da linguagem natural e usa o exemplo da palavra alemã *Muttersprache* [língua-mãe] - a língua é a mãe universal, ou como dito pelos latinos, a *noverca* [*madrastra*].

As relações da espécie *sapiens* adquirem interpessoalidade por meio da arquitetura de um espaço acústico com dimensões psicoesféricas e cuja finalidade é “produzir o efeito do espaço interior comunitário” (SLOTERDIJK, 1999, p. 26). Esse espaço em parte interior

² Ao usar da placenta alegoria para a clareira [*Lichtung*], Sloterdijk (2007, p. 129) procura “estabelecer uma relação entre um órgão biologicamente existente e discursos e práticas que, culturalmente, têm uma relação especial com ele”. A alusão ao órgão deve figurar como recurso poético e deve ser entendida de modo análogo ao símbolo da árvore da vida [*Lebensbaums*]. O homem não nasce como indivíduo e sim, como dividido, pois é ontologicamente diádico e dependente. Sobre a qualidade negativa, Sloterdijk (2016a, p. 351) menciona que a criança *in utero* não está ligada diretamente à mãe, mas viva junto com um duplo. O gêmeo é representado pelo arranjo da placenta, onde o bebê habita em uma esfera frágil e intermediária entre a mãe e o mundo. Neste sentido, Papastergiadis (2017, p. 16) entende que a esfera representa a tendência por espacialização da cultura, de modo que, apesar de a esfera ser definida inicialmente em termos territoriais, também está impregnada com a força negativa da identidade. Por ginecologia negativa deve ser entendida tanto a ausência de um fundamento biológico para a identidade, assim como a ausência de um fundamento cosmológico (ou metafísico) de pertencimento. Em suma, a negatividade da placenta concerne a ambiguidade existencial no fato da placenta oferecer tanto alimento quanto energia para o mecanismo pneumático (respiração), além do eventual se mover para fora da barriga da mãe que terá como resultado a natalidade da criança.

(imaginário) e em parte exterior (linguístico) possibilita tanto a empatia quanto permite a distração dos perigos no mundo. O pertencimento à horda se dá com “a própria fala, tagarelice, canto, rufa de tambores e aplauso” (SLOTERDIJK, 1999, p. 27). Desse modo, a paleopolítica inaugura na linguagem uma gramática da pertença.

Se a história do humanismo se confunde com a história epistolar das instituições e da política, Sloterdijk parece pensar a política a partir da história da civilização. A paleopolítica é a primeira ilha social. Nela o homem descobre a necessidade de traçar limites e fronteiras na coabitação. É por meio dessas regras que se dão os laços para a alteridade, os ritos para a transcendência e um guia para a sobrevivência da espécie, cuja ancestralidade, ressoa no presente os valores e os aprendizados das gerações passadas³.

O passado “foi” não deve sugerir que então, em época histórica ou pós-histórica, as antigas incubadeiras humanas teriam sido extintas e tomadas, com sucesso, outros caminhos para a procriação humana; “foi” pode somente lembrar aqui que as grandes civilizações desviam a sua atenção da repetição do homem pelo próprio homem, a fim de preferencialmente perguntar pela utilização do homem pelo homem – o que inevitavelmente deve levar a rompimentos traumáticos no campo outrora mais bem protegido. Poder-se-ia dizer justamente que toda “história”, estritamente falando, seria a história de manipulações no campo mãe-filho (SLOTERDIJK, 1999, pp. 28-29).

É possível compreender então como o aspecto afetivo e o normativo se confundem. Antes da clareira, há o fogão e antes do originário, há o nativo. O campo mãe-filho é o primeiro poder normativo, e a instauração do poder político, com a consequente soberania sobre um território, só é possível quando seu poder lhe é derivado⁴. O espaço habitado é um lugar saneado, antes de tudo, por meio do cuidado com as formas viventes em microesferas, as bolhas. Nas bolhas a domesticação é capaz de docilizar as formas de vida em torno de um lugar-comum para a alteridade.

³ Para Sloterdijk, quando Heidegger (GA 73.1: 2013, p. 893) enunciou “pensar é agradecer” [*sich ereignende Dank*], não expressou claramente, pois devia estar se referindo a um agradecimento aos mortos e a uma tradição intergeracional onde habita a memória (cf. SLOTERDIJK, 1999, p. 28). Lugar esse que, na terminologia de Sloterdijk, confere ao thanatotopo, uma das nove dimensões da existência.

⁴ Aqui é preciso notar como a ambiguidade entre cuidado e controle é abordada por Sloterdijk (2007, p. 141) por meio de um afastamento da psicanálise com matriz em Freud e conseguinte crítica à redução da subjetividade ao núcleo duro das estruturas do desejo (id, eu e ego). Ao mesmo tempo, é possível evidenciar uma aproximação para com a fenomenologia do espaço vivido de Bachelard. A subjetividade passa a ser pensada como espaço de ressonância para com um Outro e o útero surge como o lugar [*topos*] originário da vida. Com este gesto, Sloterdijk quer apresentar a relação do homem com o som antes do aprendizado da linguagem verbal. Deste modo, o ruído e a música aparecem como abrigos para a constituição psicoacústica do sujeito antes da formação da subjetividade e o cuidado assume uma relação anímica e fundamental para a espacialização da intimidade. Na linha de Sloterdijk, não há como pensar o mimo, sem pensar, ao mesmo tempo, em um espaço de vigília.

A importância e o primado da paleopolítica para Sloterdijk está no seu aspecto tribal. Aqui consta a virada ontológica de Sloterdijk em direção a uma primeira arqueologia da intimidade. Em contraposição à negação essencialista de Heidegger, Sloterdijk defende o recredenciamento de um argumento antropológico para a origem [*Ursprung*]⁵. Nesses termos, diferente de Heidegger, Sloterdijk não está fazendo apenas teoria da história [*Geschichtstheorie*], mas sim, contando a facticidade por meio de uma composição autoral.

A partir do seu “reconstrucionismo fantástico” a horda é composição da vila [*dorf*] por essência. O homem possui sim uma essência ou natureza, e ela se encontra em espaços de proximidade com o cuidado, seja o mimo da mãe ou a proteção de um bando (SLOTERDIJK, 2017a). Por sua vez, a governança de um agrupamento humano parece perpassar por uma gestação comum da distância sobre o ambiente e a ameaça de perigo.

O mundo próprio ou ambiente [*Umwelt*] do homem se constitui em um isolamento reflexivo, cuja medida se dá de acordo com a oferta de conforto que o estado da arte da tecnologia daquele agrupamento possui. A sedentarização e as primeiras vilas são, segundo Sloterdijk, o resultado da técnica agrária, e como esta, estimulou uma divisão de trabalho sobre a ‘mesma terra’. A empatia de uma comunidade e o seu sentimento de pertencimento não são resultados de um processo evolucionário isolado da empatia, e sim, convergência de espécies para um mesmo modo de habitar e usar a terra.

2.1 Governança e a imunologia geral

Na paleopolítica, pode-se falar de um modo de governança pré-político, trata-se do cuidado, ou nos termos de Sloterdijk, do mimo das mães. Por isso, neste período, pode-se falar da predominância de sociedades matriarcais. A mãe desempenha a função da incubadeira.

Em momento posterior, com o desenvolvimento técnico da sociedade e autotécnico do humano; a divisão de trabalhos e a delegação de funções na manutenção de um espaço comum, essa competência no cuidado é compartilhada com o exterior. O exterior é o espaço da história e das instituições, da civilização. O exterior encobre, portanto, o campo de manipulações interiores no campo mãe-filho.

⁵ Na antropogênese há a tese convencional da história natural e da evolução do *sapiens* no “percurso biológico singular que desemboca num ser vivo cultural”. A originalidade da leitura consta na reflexão sobre a abertura como humanização e intimidade doméstica na clareira. A humanização foi um acontecimento espontâneo de autocriação biológica da espécie e condicionada por uma situação histórico-cultural específica: a proximidade com a casa e a evolução por intermédio da antropotécnica aplicada ao pastoreio (cf. SLOTERDIJK, 2007, p. 51).

Pode-se compreender a paleopolítica como primeira objetificação antrópica no curso do domínio humano sobre a natureza e gestão do estresse consequente da coabitação com diferentes formas de vida. O cuidado e mimo da mãe para com o filho é a primeira esfera de intimidade. Em pequenos bandos é possível observar como essa configuração familiar pode permanecer sendo a única forma de socialização ao longo de uma vida inteira.

Em grupos maiores, no entanto, “os dois associados se relacionam a um terceiro, um quarto, um quinto; com a saída da vida individualizante para fora de seu invólucro original” (SLOTERDIJK, 2016a, p. 58). Na trilogia das “Esferas” [*Sphären I, II, III*], desenvolve a tese na qual a hominização seria fruto de uma teoria do espaço [*Raumtheorie*] ou topologia da habitação [*Wohnen*], razão pela qual pode-se falar em uma “antologia dos espaços humanos”, uma “novela dos espaços”, uma “ontologia relacional” (LEAL, 2010), ou mesmo, uma “ontologia nativista” (SUTHERLAND, 2019).

Sloterdijk elabora a esfera como “[...] a forma abstrata de todas as imunologias, sob o signo das esferas coloca-se, por fim, também a questão geral acerca da forma das criações políticas de espaço no mundo” (SLOTERDIJK, 2016a, p. 58). A esfera é um “regaço” na medida que a sua função é enviar a vida em processo de formação coletiva – seja a criança ao tornar-se pessoa ou a tribo ao tornar-se cidade – para um cosmos compositor de uma “civilização regional”.

O ponto inicial da esfera é o corpo vivido [*Lieb*] ou a incorporação do mundo constitutiva da natalidade. O termo esfera diz respeito a uma espacialização [*Einräumen*] do corpo físico [*Körper*] integrado ao pensamento e, portanto, uma criação conjunta de relações e ressonâncias diádicas. Estas relações, no entanto, não tem fronteiras definitivas.

Com a ampliação da esfera e a exposição para um conjunto maior de “polos suplementares e configurações espaciais mais extensas” (SLOTERDIJK, 2016a, p. 58) os cuidados transcendem a dimensão material e alcançam, por meio das ordens pragmática e simbólica, a formação coletiva. Deste modo, a psicologia das esferas precede a política das esferas e a morfologia política depende de um espaço de intimidade.

Na perspectiva esferológica, os povos aparecem sobretudo como comunidades de culto, excitação, esforço e inspiração. Enquanto vasos autógenos, vivem e sobrevivem apenas sobre sua própria redoma atmosférica e semiosférica. Por meio de seus deuses, suas histórias e suas artes proveem eles o próprio sopro – e com isso o estímulo – que os torna possíveis. Eles são, nesse sentido, bem-sucedidas estruturas pneumotécnicas e autoestressantes. Sempre que perduram, os povos dão prova, *ipso facto*, de seu gênio etnotécnico. Ainda que, no interior dos povos, os indivíduos permaneçam cuidando de suas preocupações pessoais, frequentemente, em um relativo embotamento, os mitos, os rituais e as autoexcitações globais conseguem criar, mesmo a partir do material mais recalcitrante, estruturas sociais de

suficiente coesão étnica. Esses corpos endogenamente estressados são alianças esféricas que flutuam sobre a correnteza do tempo. É por isso que as mais bem-sucedidas comunidades formadoras de esferas, as culturas ou povos de base religiosa, resistiram aos milênios com uma impressionante constância étnico-espiritual (SLOTTERDIJK, 2016a, p. 57).

Da consciência pessoal à sociedade, podem-se estruturar estufas de conforto e contenção do estresse. Deste modo, não existe uma exterioridade ou um fora de si original. O exterior é constituído por meio do interior. Em primeira instância há a coexistência na esfera e somente em segunda instância é possível observar a existência de indivíduos diferenciados do outro exterior (van Tuinen, 2006, p. 48).

A investigação da origem da civilização é análoga a investigação da origem das condições de possibilidade para o asseguramento da existência dos povos. Este asseguramento se deu por meio de contêineres dos entes humanos em suas migrações pela Terra. Pensar por meio das esferas, é pensar em espaços de proteção e resistência assim como nos riscos de transposição desses espaços no interior dos movimentos de migração.

A unidade para a comunidade está na cultura, seja ela de base religiosa ou não. Para o filósofo alemão, a cultura surge não de um assassinato, mas de um delírio fundador. Com base na esferologia, a filosofia da intimidade responde pela “questão geral acerca da *forma* das criações políticas de espaço no mundo” (SLOTTERDIJK, 2016a, p. 58). Quem habita, habita um lugar cuidado e guardado de uma exterioridade hostil. De modo que a transitividade do verbo habitar reflete a diversidade de formas de habitação em paralelo à necessidade de segurança.

O desenvolvimento autotécnico do humano diz respeito à sua plasticidade por meio da cultura e não há uma distinção radical entre natureza e cultura uma vez que estão conectados na superação da vida por meio da antropotécnica. Para Sloterdijk (2015a, pp. 10-11), o “conceito de antropotécnica é apoiado na hipótese de que a constituição psicofísica e social do *Homo sapiens* é substancialmente baseada em efeitos autogênicos”⁶. Explica, em seguida, que por autogênico se refere às “repercussões das ações do ator” (2015a, p. 11).

O homem, diferente dos outros animais, domestica a si mesmo e torna-se animal doméstico [*Haustiere*], tal como um “animal de estimação” e nesse processo, dociliza a natureza. Sloterdijk propõe aqui que o uso e a aplicação da técnica constituem uma grande

⁶ No original: “The concept of ‘anthropotechnics’ rests on the hypothesis that the current psychophysical and social constitution of the species *Homo sapiens* – note the evolutionist emphasis of this classification – is based substantially on autogenic effects. In this context, the term ‘autogenic’ means ‘brought about by the repercussions of actions on the actor’”.

ação de experimentação genética desde o paleolítico. A antropotécnica atravessa o hominídeo como uma força produtora de tecnologias de domesticação.

Ao se referir ao verbo do antigo alemão *innan*, “habitar”, Heidegger já revela, num estágio inicial do seu estudo, o ápice da análise existencial da espacialidade; aquilo que denomina “ser-no-mundo” não significa outra coisa que “habitar” (*innen*) o mundo, num sentido transitivo verbal: habitá-lo no gozo de sua abertura por meio de ajustes e avanços preparatórios. Como o *Dasein* já é sempre um ato consumado de moradia – resultado de um salto originário na habitação –, a espacialidade pertence de modo essencial à existência. Quando se fala de um habitar no mundo não se quer dizer, simplesmente, prover seres já existentes de uma domesticidade na vastidão: pois o que está em jogo é exatamente esse poder estar em casa no mundo e torná-lo como dado seria já cair na física dos recipientes, que deve ser aqui ultrapassada – o erro fundamental do pensamento que, de resto, é cometido em todas as representações holísticas do mundo e teorias da imanência uterina, e que se apresenta consolidado em pias reflexos inconclusas. Mas a casa do Ser não é tampouco uma construção na qual e da qual os seres existentes entram e saem. Sua estrutura equivale, antes, a uma esfera de cuidado na qual o *Dasein* se estendeu a um ser-fora-de-si original (SLOTERDIJK, 2016a, pp. 302-303).

A horda é a *toto genere* do primeiro homem e a sua configuração pré-política está intimamente ligada a uma relação com o espaço e uma arquitetura do isolamento (ou insulamento). Nesses termos, Sloterdijk problematiza o fato de a noção heideggeriana de habitação ser derivada de uma identificação ontológica entre ser e linguagem⁷.

Sloterdijk propõe pensar como, mesmo em um momento anterior ao surgimento da linguagem, já é possível perceber a existência de relações de guarda da morada do homem. No que toca a arqueologia da intimidade de Sloterdijk, antes da linguagem já é possível conceber formas de habitação. Isto se dá pois, em termos conceituais, para Sloterdijk (2017a, p. 58), habitar não tem uma relação estreita com a linguagem⁸, mas sim, corresponde a uma órbita de cuidado com a vida em si mesma.

Diferente da solidão reflexiva do ser-aí [*Dasein*], Sloterdijk pensa o núcleo da existência em espaço compartilhado desde o útero. Ao contrário do ser-aí solitário imerso na

⁷ “A linguagem é a casa do Ser [*Haus*]. Nesta habitação do ser mora o homem” (HEIDEGGER, 2005, p. 8).

⁸ Diante da leitura de Sloterdijk sobre a solidão do ser-aí pode-se questionar as implicações sobre o conceito de habitação em Heidegger. Sobre o tema, o filósofo alemão contemporâneo problematiza como a abordagem heideggeriana da habitação pode recair, a contragosto do seu autor, em uma metafísica do espaço (SLOTERDIJK, 2017, p. 173). Para não fazer um espantalho de Heidegger, Sloterdijk relembra a ênfase que Heidegger atribuía a crítica da metafísica e a entendia como modulação maquínica da subjetividade. Isto é, a metafísica deve ser entendida estrutura fundamental para hiperbolizar a realidade e não ser confundida com o próprio realidade. Neste sentido, uma filosofia da habitação deve ser concebida a partir de uma linguagem reflexiva sobre ciências do real, entre elas, destaca-se a política.

negatividade⁹, as esferas são mantidas em virtude do mimo da mãe e de sua ressonância cuidadora.

O projeto das esferas também pode ser entendido como uma tentativa para salvar – pelo menos em um aspecto essencial – o projeto Ser e Espaço, inserido no trabalho inicial de Heidegger como um subtema, do seu sepultamento. Somos da opinião que tanto do interesse de Heidegger no enraizamento pode se concretizar por meio de uma teoria dos pares, dos gênios e da existência suplementada. Trata-se de agarrar-se em um território dual da existência: neste tanto a autoctonia ou a ancoragem no real também devem ser mantidas, mesmo que para isso a filosofia continue a perseguir diligentemente uma fuga indispensável da comuna empírica. Para o pensamento, agora é uma questão de trabalhar por meio da tensão entre a autoctonia (*ab ovo* e em relação à comunidade) e a liberação (em relação à morte ou ao infinito) mais uma vez (SLOTERDIJK, 2017a, pp. 261-262)¹⁰.

Para encontrar um equilíbrio entre a autoctonia e a liberação, Sloterdijk volta-se para um lugar-comum ao humano com todas as formas de vida, a animalidade ou o ser-animal. É por essa razão que essa tese tem início com uma investigação sobre a política desde as primeiras formações tribais do *sapiens*. O tribalismo, para Sloterdijk, é um elemento constituinte da zoopolítica.

Trata-se de perceber também a ambiguidade inerente à tribo em sua política da domesticação. A saber, a concomitância da governança, neste caso, a proteção do bando, com a vigilância do inimigo, no processo de docilização do humano. Para estar com o outro e ser-junto, o *sapiens* é carente de uma pedagogia da sensibilização e uma moral da responsabilidade. Para sobreviver na inospitalidade da natureza virgem, o *sapiens* se depara com a necessidade do trabalho [*Werk*].

⁹ Para Sloterdijk, a analítica do ser-aí [*Dasein*] possui um problema político já diagnosticado pela escola de Frankfurt. Segundo Sloterdijk (2012a, p. 84), o ser-aí, além da angústia da própria morte, “também pode se orientar igualmente pelo fato de percorrer como um todo o trajeto que vai da ofensa à vingança”. Sloterdijk aponta aqui como toda forma de vida, na busca pela sobrevivência, usa do bando para se proteger. Porém, quando projeta a angústia de sua existência individual na coletividade pode gerar aquela consciência infeliz chamada de culpa e ressentimento. E é diante da observação histórica da associação heideggeriana entre o ser-aí e uma identidade coletiva [*Volk*], onde Sloterdijk procura inspiração para a sua modalidade da imunologia, a esferologia. Pode-se dizer que a esferologia é uma tentativa de salvar a filosofia do espaço em Heidegger, e portanto, o conceito de habitação, assim como os sentidos coletivos que lhe são derivados, coabitação e coexistência, de uma reapropriação e usurpação fascista.

¹⁰ No original: “The project of Spheres can also be understood as an attempt to salvage—at least in one essential aspect—the project Being and Space, which was tucked into Heidegger’s early work as a subtheme, from its entombment. We are of the opinion that as much of Heidegger’s interest in rootedness as can be saved comes into its own through a theory of pairs, of geniuses, and of supplemented existence. To have grasped hold of a ground in the existing duality: this much autochthony or anchoring in the real must also be retained, even if philosophy continues to vigilantly pursue its indispensable escape from the empirical commune. For thought, it is now a matter of working through the tension between autochthony (*ab ovo* and in regard to the community) and liberation (in regard to death or the infinite) anew”.

Sloterdijk extrai a manualidade da ontologia fundamental e aplica na antropologia filosófica. A intuição é se aproximar de uma genealogia dos existenciais, ou como proposto por Ramírez (2013), uma ontogenealogia, onde propõe uma reflexão sobre a origem da caverna e a antiga comuna no paleolítico.

Porém, antes de investigar com mais detalhes esse período histórico – reflexão que será vista no próximo subtópico –, cumpre explicitar melhor o ponto de vista metodológico da investigação a seguir. A problemática na interpretação de Sloterdijk pretende apresentar neste capítulo a origem da relação entre a habitação coletiva e a governança em modos de liderança anteriores à cidade, isto é, a origem da política em formas sociais pré-políticas.

Neste capítulo será abordado como a governança pode ser enquadrada como uma antropotécnica no processo de domesticação e hominização, ou seja, o colaboracionismo e a cooperação no seio das primeiras e pequenas comunidades humanas no paleolítico. Para tanto, será apresentado uma ontogenealogia da codependência entre os processos de formação da vida (individuais e coletivos) e a políticas imunitária da domesticação.

A conexão [*Zusammenhang*] para essa codependência está assentado no sentido social da antropotécnica (SLOTERDIJK, 2018, p. 49). Isto é, a antropotécnica como tecnologia para a administração dos parques humanos. Em suma, isto implica extrair da antropotécnica uma ética com vista para a gestão do poder na comunidade orgânica (SLOTERDIJK, 2017b).

Cumpre explicar que o conceito de antropotécnica, originalmente lançado por Sloterdijk, enfatiza dois sentidos: a melhoria do mundo e a otimização de si mesmo. Essa dicotomia da antropotécnica atua, respectivamente, como uma transformação dos conceitos foucaultianos de biopolítica e biopoder, cuidado e governo de si, que permaneceram incompletos, para Sloterdijk, na obra de Foucault.

Tal influência, com suas aproximações e distanciamentos, será retomada em momento posterior do trabalho. Por ora, serão analisadas as implicações da antropotécnica na produção do humano, desde a crítica de Sloterdijk à pedagogia no humanismo clássico, enquanto diferenciação da animalidade, e também, os prejuízos ontológicos implicados o esquecimento da animalidade como forma constituinte do humano.

2.1.1 Ontogenealogia e a antropotécnica

Em Regras para o parque humano (*Regeln über den Menschenpark*) Sloterdijk propõe uma investigação de ordem biopolítica sobre “o perigoso fim do humanismo literário

enquanto utopia da formação humana” (SLOTERDIJK, 2018, p. 60). A princípio, um texto apresentado anteriormente, na Basileia com uma crítica à leitura de Heidegger sobre as repercussões filosóficas do humanismo e é uma resposta de Sloterdijk à Carta sobre o humanismo (*Der Begriff des Humanismus* ou *Über den Humanismus*).

O texto depois foi revisado, na circunstância de um colóquio dedicado à Heidegger e Lévinas em Elmau (1999). Neste evento, assistido por filósofos, teólogos e jornalistas de várias partes do mundo, dá-se uma querela, em torno do sentido de eugenia, a querela: Habermas – Sloterdijk. A querela Habermas – Sloterdijk situa o seu tom polêmico em função da recusa de Sloterdijk a uma compreensão normativa da natureza humana.

Para tratar da eugenia, o então reitor e professor de estética na Escola Superior de Artes Aplicadas de Karlsruhe (*Staatliche Hochschule für Gestaltung Karlsruhe*) provoca ao usar o termo seleção [*Selektion*], no contexto da Alemanha liberal, com um sentido arraigado à seleção natural e às práticas nazistas de controle populacional. Em obra posterior, ao problematizar o sentido do termo eugenia e afirmar que as políticas sociais e raciais de extermínio usadas pelo *Reich* deveriam ser entendidas como eutanásia, e não eugenia –, Sloterdijk (2019b, p. 203) recorre à etimologia de eugenia como “ciência do bom nascimento”.

O homem e os animais domésticos – a história dessa formidável coabitação ainda não recebeu um tratamento apropriado e, por isso mesmo os filósofos até hoje não souberam convir quanto a seu papel em meio a essa história. Só em poucos lugares rasgou-se o véu do silêncio filosófico sobre a casa, os homens e o animal como complexo biopolítico, e o que então se ouviu foram vertiginosas referências a problemas que são, por enquanto, demasiado complexos para os seres humanos [...] Contudo, quando fazemos a segura vida doméstica dar origem à clareira, estamos tocando apenas no aspecto mais inofensivo da humanização das casas. A clareira é ao mesmo tempo um campo de batalha e um lugar de decisão e seleção (SLOTERDIJK, 2018, p. 36-37).

Portanto, quando se fala de seleção [*Selektion*], Sloterdijk não está atribuindo à antropotécnica apenas o sentido de manipulação ou intervenção genética, mas, antes, uma socio-técnica de cooperação para sobrevivência comum das espécies. Uma vez que a antropotécnica é o instrumento para um “senhor da arte régia do pastoreio”, ou mesmo, para um *Über-humanisten* (super ou último humanista), responsável pelo “planejamento das características de uma elite que deve ser especificamente criada em benefício do todo” (SLOTERDIJK, 2018, p. 55).

Em um texto, originalmente publicado em francês, *La Domestication de l'etre* (A domesticação do ser), Sloterdijk define a governança na gestão de todas formas de vida e

ecossistemas, isto implica a valorização da inteligência na liderança [*direction*]. É com base na leitura sloterdijkiana de *O político* que é dito que a antropotécnica tem um preâmbulo político. Sendo assim, a governança, para Sloterdijk, parece estar fundamentada, não apenas na gestão da subjetividade (Foucault, 2010).

Regrar o parque humano é antes compreender “biotécnicas e nootécnicas”¹¹ de melhoramento humano (SLOTERDIJK, 2018, pp. 95-96). Isto é, ao tratar de eugenia, Sloterdijk tinha a intenção de chamar atenção para como a manipulação genética define os limites e as possibilidades do humano (MARQUES, 2002).

É a marca da era técnica ou antropotécnica que os homens mais e mais se encontrem no lado ativo ou subjetivo da seleção, ainda que não precisem ter se dirigido voluntariamente para o papel do selecionador. Pode-se ademais constatar: há um desconforto no poder de escolha, e em breve será uma opção pela inocência recusar-se explicitamente a exercer o poder de seleção que de fato se obteve. Mas tão logo poderes de conhecimento se desenvolvam positivamente em um campo, as pessoas farão uma má figura se – como na época de uma anterior incapacidade – quiserem deixar agir em seu lugar um poder mais elevado, seja ele Deus, o acaso, ou os outros. Já que as meras recusas ou abdições costumam falhar devido a sua esterilidade, será provavelmente importante, no futuro, assumir de forma ativa o jogo e formular um código das antropotécnicas. Um tal código também alteraria retroativamente o significado do humanismo clássico – pois com ele ficaria explícito e assentado que a *humanitas* não inclui só a amizade do ser humano pelo ser humano; ela implica também – e de maneira crescentemente explícita – que o homem representa o mais alto poder para o homem (SLOTERDIJK, 2018, p. 45)

Pode-se dizer, então, que o objetivo reflexivo das “Regras” era propor uma revisão histórica e antropológica da “Carta sobre o humanismo” (*Brief über den Humanismus*) por meio de uma inversão parcial da relação entre o ôntico e o ontológico. Essa inversão é necessária porque Sloterdijk, segundo Petronio (2021, p. 21) “inverteu os vetores e deixou de pensar a técnica como esquecimento do ser. Passou a conceber a manifestação do ser como uma instância mediada pela técnica.”

A antropotécnica, passa a ser compreendida por Sloterdijk (2018) como o próprio meio para a habitação da casa do ser. Sloterdijk define a domesticação, ou o ato de construir casas, como incubadoras abertas. Apenas por meios tecnológicos de distanciamento do exterior o homem pode produzir e se perpetuar. Mas, por incubação, não se refere apenas à construção física de moradias, mas, também, de espaços de linguagem natural. Lugares de

¹¹ Ainda quando da publicação da conferência na Alemanha, Sloterdijk (2018) explicou no posfácio que a sua proposta era conceitual e usava da eugenia apenas para problematizar como a biologia sintética repercutia uma prática de clivagem que acompanha a autogênese do humano durante toda a história da manualidade. Sobre este tema, as “biotécnicas e nootécnicas nutrem, por sua própria natureza (*katá phúsein*, que dizia a metafísica clássica), a um sujeito refinado, cooperativo, que julga por si mesmo, um sujeito que é moldado no trato com os textos complexos e contextos hipercomplexos” (cf. CASARES, 2015, p. 26).

habitação, cultivo, estufa e produção. No que interessa ao trabalho, destaca-se que o sentido de domesticação apresentado desde aqui, possui em Sloterdijk, também, um quadro político. Este quadro pode ser observado na crítica platônica à Heidegger.

Desde *O Político*, e desde *A república*, correm pelo mundo discursos que falam da comunidade humana como um parque zoológico que é ao mesmo tempo um parque temático; a partir de então, a manutenção de seres humanos em parques ou cidades surge como uma tarefa zoopolítica. O que pode parecer um pensamento sobre a política é, na verdade, uma reflexão sobre regras para administração de parques humanos (SLOTERDIJK, 2018, p. 49).

Ao se voltar para a história do armamento da subjetividade, Heidegger teria atacado a psicologia de Platão no que toca a sua sustentação pelas formas (ou ideias) sobre a *psyché* (alma). No contexto do humanismo literário, esse armamento serviu tanto ao cristianismo quanto para a formação da cultura europeia. Apesar de não ser simpático nem ao cristianismo e nem ao eurocentrismo, isto demonstra, para Sloterdijk, que o armamento da subjetividade tem uma função gregária globalizante.

Aqui há uma distinção para o sentido de espacialidade em Heidegger (2012). Para Sloterdijk, estar em um lugar, não se resume ao termo genérico do ser-aí [*Dasein*]. Segundo Jean-Pierre Couture (2016, p. 56), Sloterdijk radicaliza a facticidade ao fazer das intuições ontológicas heideggerianas mais concretas e complementa a abordagem heideggeriana com uma onto-antropologia derivada.

A antropotécnica dá condição de possibilidade ao homem para a habitação. A antropotécnica também oferece os meios de segurança e conforto para que os homens possam viver juntos em uma mesma espacialidade. É possível entender aqui que a antropotécnica é compreendida em toda ciência e saber-prático que oferece ao homem “a arte régia da criação” (SLOTERDIJK, 2018, p. 53).

Apesar de almejar um novo tipo de pedagogia, essa baseada nem termos fáticos recairia em uma pretensão de autoridade e guarda política da comunidade, o problema da abordagem heideggeriana sobre este problema político – e que não é devidamente explicitado por Sloterdijk – parece residir na modalidade anárquica eleita para a criação.

A errância na floresta ignora o fato de que, em uma dimensão maior, a floresta está localizada em um parque político. Desse modo, toda singular experimentação de mundo, ainda que permeada pela serenidade, habita um lugar cuja condição de possibilidade é a segurança garantida pela sua constituição autóctone.

Conforme a leitura de Sloterdijk do diálogo *Político*, o pastoreio do homem, sobre todas as espécies, desdobra um caráter político, quando trata “não apenas da condução domesticadora de rebanhos já por si dóceis, mas de uma neocriação sistemática de exemplares humanos mais próximos dos protótipos ideais” (SLOTERDIJK, 2018, p. 50).

O pastoreio do homem, portanto, não se resume à biopolítica da condução, mas, também, a uma zoopolítica da domesticação e do adestramento de todas as espécies (humanas e não-humanas) que compõem esse lugar comum [*Lage*] da coabitação, que, a princípio, Sloterdijk chama, de modo abrangente, o ‘parque humano’ [*Menschenpark*].

Em função do nativismo na habitação (SUTHERLAND, 2019, p. 198), Sloterdijk concebe a sua ontologia a partir da acessibilidade dos entes para toda pessoa cuja reflexão, por meio da mais simples técnica, é capaz de manipular a antropotécnica a título de gestão de uma forma de vida. Segundo os comentários da professora chilena Carla Cordua, apesar de não retirar a devida importância do questionamento ontológico, ao perguntar sobre o ser, Sloterdijk está perguntando sobre o homem em sua abertura para o mundo¹².

A própria existência do despontar do mundo entre os homens têm como pressuposto o precário tornar-se aberto ao mundo que se consoma na evolução de luxo do animal de atenção *homo sapiens*. A partir do comunismo primitivo da atenção, pode-se, graças a mais arriscada de todas as evoluções, formar o individualismo da consciência do mundo e de si próprio. Neste contexto, a cultura, tanto a “avançada” como a primitiva, é sempre descendente do mecenato, i.e., um efeito do fomento do homem pelo homem. O mecenato primitivo consiste na mútua dádiva de vigilância mediante a qual se pode estabilizar o clima favorável a evoluções improváveis. Em tempos posteriores, que hoje chamamos antigos, a dádiva primitiva da atenção tornou-se sob o título da amizade, um tema da humanidade, o que aponta para um tornar-se problemático da intimidade nos antigos mundos de relação macro-urbanos e imperiais. A saber, não é a interioridade protegida pelo poder que cria a óptima (sic) de cultura avançada – como sugeriu Walter Benjamin numa arriscada observação sobre a cultura burguesa tardia, mas a intimidade protegida pela atenção (SLOTERDIJK, 2008a, pp. 195-196).

Por “atenção”¹³, Sloterdijk parece se referir aqui à revolução cognitiva (HARARI, 2020) operada a partir do *sapiens*, cuja potência de suspensão sobre os instintos e a identidade regional diante de um horizonte de ascese evolucionária e transfiguração discursiva –

¹² A partir da esferologia de Sloterdijk erro da ontologia heideggeriana foi ter livrado-se do sujeito para escutar o silêncio do ser puro. Ao contrário da ontologia fundamental em Heidegger, Sloterdijk não faz oposição entre ser e ente, ou distinção, entre a qualidade reflexiva e a pré-reflexiva do pensamento. Tais distinções entre o autêntico e o inautêntico, para Sloterdijk, ainda são resquícios da metafísica na obra de Heidegger (cf. CORDUA, 2008, pp. 66-67).

¹³ A atenção (*prosoché*) é consoante com a antropologia dos exercícios espirituais em Hadot. Por atenção, não refere apenas a acumulação de saberes, e sim importa de Hadot a noção de regra ou mesura da vida (*kanon*). Em síntese, a atenção é um exercício do pensamento e se relaciona com a imaginação e a afetividade (cf. HADOT, 2014, p. 27)

entenda-se como ganho em complexidade nas linguagens naturais, além de, *pari passu*, como desenvolvimento tecnológico de mídias e meios de comunicação. Logo, não há moral ou virtude transcontinental, e se há uma igualdade ela não é dada, mas, resultado de uma docilização do humano por meio de políticas de domesticação operadas por meio da antropotécnica.

A domesticação, por seu turno, é a condição de possibilidade para a abertura, na qual, quando em uma macroesfera, também pode ser chamada de amizade ou aculturação. Quando o homem se volta para o aberto e para a clareira, diz Sloterdijk, além da coisa [*das Ding*], volta-se para a abertura. A primeira reminiscência de reunião encontra-se no cuidado “da casa e do fogão” (SLOTERDIJK, 2016a, p. 42).

Em outras palavras, para tematizar a abertura é preciso compreender os espaços de reunião por meio de uma ontogenealogia da formação do mundo [*Weltbildung*] e da totalidade abrangente (CORDUA, 2008, p. 69). Sloterdijk traz consigo a influência de Heidegger (GA 24, 322), quando pensa o homem como dignatário do Ser e guarda dos entes, tarefa que, por meio da diferença ontológica, torna-o formador do mundo [*Weltbildend*].

Até agora a essência do homem reside em sua diferença com o animal: somos homens na medida em que superamos nossos instintos animais; a diferença específica como negação da animalidade, a razão como ato diferenciador-negador que permite ao homem garantir-se como não animal. A origem do que somos passa pela consolidação da diferença específica (razão) como quadro que ganhou valor por meio de um exercício histórico que raramente refletiu sobre a questão do início. Todo o desenvolvimento conceitual da antropologia fica na janela do homem como um animal racional. Mas o que acontece quando os solos começam a cambalear, quando as fundações se tornam escorregadias e as estruturas transcendententes perdem o sentido? É aqui que o início deve ser entendido como um ato de criação singular, como um exercício histórico que tenta reconstruir poeticamente o que foi e o que já começou (ALEJANDRO, E; RAMÍREZ, C. 2013, p. 22)¹⁴.

Segundo os comentadores colombianos, para Sloterdijk, a diferença ontológica do homem pode ser sumariamente compreendida na sua diferença para com o animal. O privilégio ontológico do *sapiens*, em caráter afetivo e somático, capacita o homem para poder ver aquilo que outras espécies não veem, construir e desenhar fronteiras sobre o invisível. Por

¹⁴ No original: “Hasta aquí la esencia del hombre reside en su diferencia con el animal: somos hombres en tanto que superamos nuestros instintos animales; diferencia específica como negación de la animalidad, la razón como el acto diferenciador – negador que permite que el hombre se garantice a sí mismo como un no – animal. El origen de lo que somos pasa por la consolidación de la diferencia específica (razón) como armazón que ha ganado su valor a través de un ejercicio histórico que pocas veces ha reflexionado sobre la cuestión del comienzo. Todo desarrollo conceptual de la antropología se sienta en el escaparate del hombre en tanto que animal racional. Pero, ¿qué pasa cuando empiezan a tambalearse los suelos, cuando los fundamentos se labran resbalosos y las estructuras transcendententes pierden sentido? Es ahí donde el comenzar debe entenderse como un acto de creación singular, como un ejercicio histórico que intenta reconstruir poéticamente lo sido y lo ya comenzado”.

meio de uma atenção (ou cognição) refinada, o homem pôde aprender que além do escopo restrito da atenção sobre o ambiente, ou seja, da imagem de mundo [*Welbild*] que é capaz de absorver, pode-se esperar mais do mundo do que aquilo que o ambiente mostra de si mesmo.

Na abertura ao mundo [*Offenheit für die Welt*], o homem constrói, por meio do cuidado, uma esfera vital e torna-se “habitante, gestor e designer do espaço” (ALEJANDRO, E; RAMÍREZ, C. 2013, p. 73). A partir daqui será abordado como a biopolítica e a zoopolítica, para Sloterdijk, aparecem como modalidades de participação em um espaço de intimidade. A biopolítica é aqui, tal como em Foucault (2010), o poder pastoral sobre o homem, enquanto a zoopolítica é a gestão da natureza e do ambiente [*Umwelt*] de modo a tornar o homem soberano no espaço em que habita.

2.1.2 Biopolítica e a zoopolítica

A partir da ontogenealogia de Sloterdijk, a história humana é definida por meio de dinâmicas envolvendo não somente a seleção, como foi apresentado, mas também, como será visto agora, domesticação e exposição do homem. Nestes termos, a antropotécnica não se resume à engenharia genética.

Ainda que Sloterdijk esteja atento para como as implicações biológicas da seleção refletem-se na imunologia, a sua proposta é oferecer um esquema conceitual para a produção do homem. A seleção, e a consequente produção do ser humano, não é algo simples e pacífico, mas sim o resultado de uma “antropodiceia” ou “antropogênese”, nas quais o homem, por meio da operação da técnica e da tecnologia, fabrica ferramentas e armas, de modo que “em face de sua abertura biológica e de sua ambivalência moral” (SLOTERDIJK, 2018, p. 19), possa sobreviver aos perigos naturais e as hostilidades nativas do ambiente.

O resultado dessa “antropodiceia” deve se consolidar com o auxílio do papel da mídia, ou dos “meios comunitários e comunicativos pelos quais os homens se formam a si mesmos para o que podem, e o que vão, se tornar” (SLOTERDIJK, 2018, pp. 19-20), pois o domínio da antropotécnica confere um “poder de mando” (SLOTERDIJK, 2018, p. 44). Nestes termos, é importante ressaltar a variedade e a diversidade das antropotécnicas. Conforme desdobra em “Tu tens de mudar de vida” (*Du musst dein Leben ändern*), por “antropotécnicas entendo os procedimentos de exercitação mentais e psíquicos com que os homens das mais diversas culturas tentaram otimizar o seu estatuto imunitário” (SLOTERDIJK, 2017b, p. 23), e por sua vez, práticas socioimunológicas com qualidades jurídicas, solidarísticas e militares.

Mas tão logo poderes de conhecimento se desenvolvam positivamente em um campo, as pessoas farão uma má figura se — como na época de uma anterior incapacidade — quiserem deixar agir em seu lugar um poder mais elevado, seja ele Deus, o acaso, ou os outros. Já que as meras recusas ou abdições costumam falhar devido a sua esterilidade, será provavelmente importante, no futuro, assumir de forma ativa o jogo e formular um código das antropológicas (SLOTERDIJK, 2018, p. 45-46).

Na leitura atualizada de Sloterdijk sobre a zoopolítica¹⁵, pode-se compreendê-la como o governo deste processo de domesticação, envolvendo domesticadores e domesticados, e uma série de práticas simbólicas ou psico-imunológicas, cujo exercício se expressa antes mesmo da linguagem escrita, trata-se ainda das primeiras representações cosmológicas registradas de modo pictórico nas cavernas. Em suma, o conceito de zoopolítica pode ser entendido como uma categoria analítica na qual se orienta uma questão antropológica: os homens deixam de ser considerados meras criaturas e começam a ser vistos como criadores (CASTRO-GÓMEZ, 2012, p. 69).

Já segundo Ramírez (2017, p. 79) entende-se a zoopolítica como uma agência sobre a vida besta dos homens e a natureza animal da qual o homem abdica e se torna bastardo. Tanto a zoopolítica quanto a biopolítica são técnicas imunológicas de melhoramento do mundo, ou também, pode-se dizer, técnicas para a habitação conforme uma tipologia, contexto vital e racionalidade de mundo. Na concepção de suas *Regras*, Sloterdijk parece compreender a *bios*, e logo, a biopolítica como aquela racionalidade responsável por administrar o parque humano.

Tratar a humanidade como espécie biológica e considerar os humanos como meros membros dessa espécie não é o ideal regulador dessas políticas que foram agrupadas sob o nome de “Biopolíticas”? A Política não teria mais de resolver conflitos, administrar territórios, governar homens, ela teria que ver com viventes, dos quais deveria, conforme o caso, gerir a reprodução, preservar ou não a vida, e entre os quais também seria preciso definir os equilíbrios. Pois para gerir racionalmente a coabitação entre as espécies vivas, o governo político dos homens deverá reservar um lugar exclusivo à administração ecológica. Não é esse o sonho ou a quimera de uma política enfim reduzida ao essencial, a ecologia – a gestão dos equilíbrios entre as vidas dos viventes? Todavia, mesmo em sonho essa política se mostraria impotente, obstada por seus próprios princípios: pois de que critérios disporia ela se não pudesse se apoiar na prioridade da preservação da humanidade (ou melhor, da “espécie humana”) – o que seria uma entorse antropocentrismo ao igualitarismo naturalista? (WOLFF, 2012, p. 276).

¹⁵ Segundo Sloterdijk (2018) está em Nietzsche (2009, 2014) a inspiração para descrever os métodos das tentativas cristãs para melhorar a humanidade. Como metáfora, ambos usam o animal treinado no zoológico em que se diz melhorado, mas que na realidade perdeu vitalidade e está apenas enfraquecido e apequenado em uma casa reduzida. A maneira como Sloterdijk (2018, p. 46) diz que o humanismo “trava uma luta titânica entre os impulsos domesticadores e os impulsos bestializadores” ressoa, portanto, a caracterização que Nietzsche fez do cristianismo ao tratar da domesticação das raças teutônicas.

Aqui, o filósofo francês refere-se à problemática da administração em Sloterdijk; em termos explicativos, como gerir ‘racionalmente’, também, normativamente, a coabitação das espécies vivas, por meio do igualitarismo naturalista observado no ‘parque humano’ [*Menschenpark*]? A crítica de Wolff à Sloterdijk (2018) tem fundamento em um possível animalismo¹⁶ advogado pelo último. Em outras palavras, um primado da zoopolítica, em detrimento da biopolítica.

Será somente com um ensaio posterior que Sloterdijk resolverá este problema com o animalismo e conciliará a biopolítica com a zoopolítica. Em um texto publicado em uma obra coletiva chamada no original *Wir haben es satt!: Warum Tiere keine Lebensmittel sind*, Sloterdijk explicitará a sua posição em sintonia ao princípio ético da não-agressão. Conforme a tradução em inglês aponta já no título “Estranhos para a natureza: vidas animais e ética humana” (Strangers to nature: animal lives and human ethics), o pensamento de Sloterdijk não pode ser enquadrado na etologia, uma vez que, a sua preocupação com a ética ainda parte do humano.

Nesse sentido, Sloterdijk (2012b, p. 265) apresenta uma genealogia para a coevalidade ontológica entre as espécies. Segundo Sloterdijk, a narrativa de Noé e a construção da arca representam essa coevalidade, haja vista que, a responsabilidade atribuída à Noé para proteger espécies não-humanas (os animais) possui a mesma medida da proteção ao homem. Diferente do direito à nomeação – e à dominação – dos animais concedido à Adão, no caso de Noé é atribuído o dever do cuidado. Em virtude do dilúvio por vir, Noé é aquele que traz a primeira instituição da biopolítica. Noé protege a natureza da própria natureza. As espécies não-humanas estão agora sobre o abrigo da proteção humana e compartilham com os homens uma dependência de cobertura [*Hülle*] em um nível técnico e jurídico¹⁷.

¹⁶ A abordagem naturalista pode ser problematizada ao equivaler o homem a apenas uma outra espécie animal, o homem tornado animal seria desprovido de responsabilidade sobre todas as espécies e formas de vida. A saber, ao equivaler o animal ao homem em termos ontológicos, a propriedade moral das comunidades humanas perderia o seu fundamento: isto é, as qualidades próprias da consciência moral fundada na igualdade e na reciprocidade. O homem passaria a ser um “paciente moral” de instintos e impulsos biológicos, além do ambiente ou mundo próprio à natureza [*Umwelt*] (cf. Wolff, 2012. p. 281).

¹⁷ A tradição bíblica, portanto, caracteriza, a partir da passagem no Gênesis sobre a arca de Noé, um “contrato natural”: agora o homem é chamado a preservar as espécies, e assim, tornar cada espécie uma arca da vida em si mesma. Cumpre lembrar, segundo Sloterdijk (2012b), que, após, o dilúvio, apenas um pequeno número de animais tornou-se domésticos em sentido estrito: os simbioses, veja-se aí, todas as espécies capazes de associação com a espécie humana para a sobrevivência comum e aqueles explorados pelo homem para fins de comércio ou trabalho. O símbolo do arco-íris sobre a Terra testemunha que a partir daquele momento todas as espécies serão recipientes de uma promessa: agora nenhuma espécie pode ser entendida, de modo exclusivo, como uma ideia e criatura de Deus, ou seja, nenhuma espécie deverá perecer novamente apenas pela ira de Deus. Mesmo após o refugio da arca de madeira, reside a arca cuja metáfora abriga o futuro da habitação na Terra.

Se há uma dignidade do ser humano que merece ser trazida ao discurso de forma conscientemente filosófica, isso se deve sobretudo ao fato de que as pessoas não apenas são mantidas nos parques temáticos políticos, mas porque se mantêm lá por si mesmas. Homens são seres que cuidam de si mesmos, que guardam a si mesmos, que – onde quer que vivam – geram a seu redor um ambiente de parque. Seja em parques municipais, nacionais, estaduais, ecológicos – por toda parte os homens têm de decidir como deve ser regulada sua automanutenção (SLOTERDIJK, 2018, p. 49).

Todavia, no que toca o tema da dignidade de formas de vida humanas e não-humanas, é seguro dizer que, desde as “Regras”, diferente da crítica de Wolff (2012), Sloterdijk não está se rendendo ao animalismo com o intuito de reconhecer no atributo biológico o fundamento da dignidade. O que Sloterdijk parece propor é que a humanidade deixe de ser entendida como uma comunidade moral virtual, baseada em ideias de igualdade e reciprocidade, e se volte para os aspectos material e prático da coabitação como cocomunidade.

Ao voltar-se para a proximidade, parece desdobrar uma perspectiva multifocal da atenção sobre o comportamento humano. Trata-se do fato de que a paz só é possível em uma atmosfera cujo clima seja favorável para a imitação de comportamentos contentores de instintos bestializantes. Considerar o humano como um contêiner da animalidade é sensibilizar-se ao *páthos* individual de todo vivente e como essa dimensão *sui generis* da vida se reflete no espaço habitado. Conforme a citação ilustra, as pessoas não são simplesmente mantidas em parques temáticos políticos cuja topologia da habitação deva-se desprezar ou reduzir a uma posição [*Lage*].

Mas considerar um “homem” como digno de respeito não é reconhecer nele tal atributo biológico (pertencer à “minha espécie”, como tampouco a posse de tal cor de pele) nem sequer intelectual “a inteligência”, é tê-lo como membro de uma comunidade moral virtual, a humanidade. Funda-se o universalismo humanista na ideia de igualdade e reciprocidade: devo tratar todo homem como ele deveria poder tratar-me; todo outro é para mim um outro porque posso ser para ele esse outro, e assim por diante. É nessa ideia de reciprocidade que se fundamenta a maioria dos nossos conceitos morais e, em primeiro lugar, a virtude da justiça. Com todo homem, devo poder formar uma comunidade justa porque recíproca, mesmo que seja só por podermos nos falar. Que reciprocidade esperar do crocodilo ou do mosquito? Que comunidade moral formar com seres que considero “pacientes morais”? Reconhecer a humanidade de um ser é saber que seria possível ter com ele relações *justas* e formar uma sociedade, ou ter relações morais, por fazermos parte de uma mesma comunidade virtual (WOLFF, 2012, p. 281).

Aqui a crítica de Wolff, ao se voltar para o aspecto animalista da topologia de Sloterdijk, desconsidera que, para o autor alemão, é utopia configurar qualquer comunidade a

partir da reciprocidade. Não existe uma comunidade humana holística e universal, mesmo em sua virtualidade. Estar no mundo é habitar uma “órbita do cuidado” pessoal e compartilhar esta relação de cuidado doméstica por meio, não apenas, do acontecimento, mas, também, de rupturas e dissonâncias (SLOTERDIJK, 2017a, p. 259).

Cumprir esclarecer como a crítica de Wolff se arvora no entendimento cartesiano sobre a espacialidade. Para Wolff, a espacialidade é produto da extensão, e por dedução, é possível pensar em uma comunidade humana que habita toda a Terra. Porém, para Sloterdijk, cumprir compreender que não é possível habitar o mundo, mas sim, um lugar no mundo onde a coisa extensa [*res estensa*] e a coisa pensante [*res cogitans*] se confundem na definição do espaço próprio; seja este a casa ou a vila.

Toda habitação deve ser compreendida como concretização civilizatória de uma macroesfera; uma estufa onde as tensões dos grupos rivais e indivíduos desviantes das regras comuns de conduta são isoladas por meio de uma arquitetura própria. A esfera pública é uma estrutura imunitária geral, construída em campos focais. Aqui a discussão supera a bioética animal e adentra a questão da migração terrestre no âmbito da paleopolítica.

Trata-se de trazer à luz o estresse provocado pela diferença e como as fronteiras representam limites de saturação para o estresse cuja origem está no tribalismo das primeiras comunidades de caçadores e coletores no paleolítico. Nesse sentido, é preciso investigar como a topologia das esferas compõe e reflete valores para a esfera pública por meio da arquitetura dos espaços de coabitação ao longo do processo de hominização.

Sob este ponto de vista, toda antropotecnologia descansa sobre uma politização constitutiva da vida animal que se quer domesticar e cultivar no processo de civilização. Chamaremos, por razões que ficarão claras na primeira parte desse estudo, de zoopolítica tal operação originária sobre a vida animal, apesar de – ou em relação conflitiva com – seu êxtase rumo à hominização. Assim, toda antropotecnologia implica um substrato zoopolítico que jaz em seu centro. Em seus *Regeln für Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers 'Brief über den Humanismus'*, Peter Sloterdijk fez um uso similar do termo, colocando no centro de sua análise as antropotecnias que subjazem ao projeto heideggeriano de questionamento do humanismo clássico. Desse modo, aplicando uma lente de aumento sobre a *Lichtung*, a clareira heideggeriana na qual surge o humano, Sloterdijk quis mostrar que nela tem lugar um processo de domesticação educativo e eugênico voltado à criação do *homo sapiens* como sujeito civilizatório (ROMANDINI, 2012, p. 10).

Sloterdijk (2018, p. 56) assinala que o esquecimento do ser operado na modernidade tardia se reflete no descrédito não apenas do humanismo literário enquanto corrente filosófica,

mas sim nas humanidades enquanto campo do conhecimento¹⁸, e neste caso, pode-se ressaltar o campo da antropologia política. A arte da política, já em sua origem, opera sobre o substrato biológico da vida: ao tratar da forma, Sloterdijk não procura dissociar a *zoe* da *bios*, mas sim, de perceber como a *bios* opera por meio da governança da *zoe*, ou seja, a racionalidade busca a operação e a liderança das forças desta vitalidade primeira.

Como ensina Castro-Gómez (2012, pp. 65-66), as técnicas que atuam sobre a vida operam tanto em planos naturais quanto planos artificiais. Por esse motivo, a vida desde o homínido, é repleta de processos de racionalização que intervêm na vida biológica, de modo que a aparição da *bios* não supõe a destruição da *zoe*, mas sim, um processo de governo e intervenção técnica em que a *zoe* adquire um rasgo natural.

A clareira de Heidegger é uma metáfora florestal, que não evoca o reino das discussões cívicas: o mercado. E como ele não avançou para a cidade e seu centro, para a praça, para a ágora ou para o fórum, ele era ainda mais estranho ao que ele alcança além da cidade: o espaço político do Estado [...] (CORDUA, 2008, p. 56).

A saber, pela resposta de Sloterdijk, a cidade só é possível em virtude da segurança que é provida por uma soberania política, e por conseguinte, a vigilância de um guardião cuja tipologia vital assegura uma unidade para a diversidade. Uma política da domesticação, como será visto em seguida, pode ser percebida na paleopolítica. A paleopolítica deve ser compreendida como uma gestão onto-antropológica da habitação do homem e da coabitação com os animais domésticos.

Tal distinção entre o homem e o animal, só é possível dentro de um parque político: um sistema organizador das capacidades humanas em prol da cooperação. A cooperação é o fundamento da segunda natureza a qual se chama pelo nome de humanidade. As próteses técnicas, quando compartilhadas, dão ao *sapiens* a possibilidade de superação da autoctonia, e a migração de formas nômades e pré-políticas em direção à formas sedentárias e políticas.

2.2 Política clássica e o sistema imunitário

¹⁸ Ao estabelecer o primado do ontológico, Heidegger deixa de lado a última advertência platônica deixada por Nietzsche. A saber, que “os homens são animais dos quais alguns dirigem a criação de seus semelhantes enquanto os outros são criados” por meio da educação e da política (cf. SLOTERDIJK, 2018, p. 44).

¹⁹ No original: “El claro de Heidegger es una metáfora florestal, que no evoca el ámbito de las discusiones ciudadanas: el mercado. Y como no avanzó hasta la ciudad y su centro, hasta la plaza, el ágora o el foro, le resultó aún más ajeno aquello a que se allega trascendiendo la ciudad: el espacio político del estado [...]”.

Para entender a política da domesticação e as implicações sobre as primeiras formações coimunitárias é preciso recorrer à compreensão do processo de hominização. Ainda que não se possa falar de governança política em sentido estrito ao tratar do paleolítico (HARARI, 2020), custa lembrar, como conceitua Sloterdijk (2018) em seu primeiro ensaio para a esferologia, que é no interior das “jangadas sociais”, das hordas e dos rebanhos em êxodo que atravessam para o neolítico, onde surgem os “espaços de intimização”.

Pode-se dizer que o próprio direito de propriedade é uma modalidade de experiência social consequente de um processo evolutivo e que se estruturou, possivelmente, a partir de um apossamento originário. Na passagem para o neolítico, “[...] instalaram-se pela primeira vez as relações através das quais o territorialismo se impôs à humanidade; as identidades enraizadas no solo começam agora a produzir seus frutos”. A transição dos grupos nômades para uma vivência comum na mesma terra implica a identificação com um mesmo lugar, uma afetividade maternal direcionada à terra de onde brota uma “agrometafísica” e todas “as plantas úteis” e todos “os animais domésticos, os espíritos domésticos, os deuses dos campos e das veredas” adquirem ânimo (SLOTERDIJK. 2016a, p. 248).

Antes da cidade, ainda no período paleolítico, “[...] houve a pequena povoação, o santuário e a aldeia; antes da aldeia o acampamento, o esconderijo, a caverna, o montão de pedras” (MUMFORD, 2004, p. 13). Com a aglomeração da vila e o desenvolvimento da agricultura, a sociedade paleolítica dá início à estratificação e à diferenciação entre classes, instabilizando o *status quo*, o que leva aos diferentes atores compreenderem a complexidade da vida comum, e assim, tomarem decisões contingenciais.

Aqui é possível perceber como o interior da subjetividade é incorporado à exterioridade da política. Trata-se de uma integração no campo vital onde há a aparição onto-antropológica da clareira: com o fogão e o controle do fogo é possível iluminar as cavernas, proteger-se do frio e das oscilações climáticas, além, é claro, no melhor preparo e cozimento dos alimentos. A ontogenealogia do *sapiens* desdobra-se em um curso evolutivo que remonta aos antigos componentes da aldeia. Pode-se dizer que estes espaços reorganizaram a esfera de imunização comunitária e implicaram o compartilhamento social cujo corolário jurídico foi a gênese da noção de apropriação.

Em razão da sistematicidade e da problematicidade dos interesses que não podem mais ser considerados únicos, mas diversificados, a composição da aldeia compreendia caçadores, camponeses, pastores, além de outros tipos primitivos que foram sendo introduzidos e emprestaram a sua contribuição para a evolução da cidade a partir da inter-

relação e inter-dependência entre sistemas autopoieticos, dentre os quais, destaca-se o direito arcaico (LUHMANN, 1983, pp. 182-183).

Pois durante a maior parte da evolução, quase tudo que os indivíduos pensavam e sentiam era tão transparente para os que estavam ao redor como se eles mesmos o experimentassem; a noção de ideias privadas não tinha nenhum apoio na experiência espiritual no conceito social de espaço; não se tinha ainda construído células para os indivíduos – nem no imaginário, nem nas arquiteturas físicas das sociedades. Em pequenos grupos, sob a lei da reciprocidade, o ato de um é o ato do outro; assim, também os pensamentos do outro. Isso vale até mesmo para as antigas “culturas do pudor”, nas quais os indivíduos tornariam de bom grado seu interior invisível porque sofrem com exposição desmesurada de seus afetos à intuição dos outros. Pensamentos ocultos aparecem, na perspectiva paleopsicológica como um completo absurdo (SLOTERDIJK, 2016a, pp. 240-241).

Conforme Sloterdijk pontua sobre a fonte do termo a “[...] imunidade é originalmente um conceito jurídico-moral que tem sua origem no direito romano. No sentido estrito, significa a não imputabilidade dos servidores do Estado durante o tempo em que estiverem em seu cargo”²⁰ (SLOTERDIJK, 2021b, p. 10). A função da imunidade [*immunitas*] é garantir que a governança não seja abalada pela disputa privada e que a rivalidade política não seja escalada pelo sistema legal.

Sloterdijk estende o sistema imunitário “[...] a todos os dispositivos culturais nos quais se torna visível o modo como as pessoas se protegem contra o risco de sofrer danos e vulnerações”, de modo que “a construção de casas e apartamentos, por exemplo, supõe a construção de sistemas imunitários especializados”²¹ (SLOTERDIJK, 2021b, p. 11). Na abordagem da imunidade, Sloterdijk deixa de lado o antropocentrismo e entende a imunidade como fenômeno relativo a toda e qualquer forma de vida em sua relação com o ambiente [*Umwelt*].

²⁰ No original: “[...] ‘inmunidad’, del que muchos creen que proviene de la biología o la medicina. En realidad, la inmunidad es originalmente un concepto jurídico-moral que tiene su origen en el derecho romano. En sentido estricto significa la no imputabilidad de los funcionarios del Estado durante el tiempo que estén en su cargo”.

²¹ No original: “[...] a todos los dispositivos culturales en los que se hace visible el modo en que las personas se protegen frente al riesgo de sufrir daños y vulneraciones. Así, la construcción de casas y departamentos, por ejemplo, supone la construcción de sistemas inmunitarios especializados”.

É nestas condições que a esferologia mostra seu débito com Luhmann²² e sua contribuição para uma teoria imunológica da coabitação. Dado que tais sistemas operam de modo diverso²³, o acoplamento estrutural estimula o sistema a irritações. Diferente do desprivilegio à dimensão espacial concedida por Luhmann²⁴ (STICHWEH, 1998, p. 343), a analítica espacial de Sloterdijk defende, em oposição ao que Luhmann sustenta, como a espacialidade pode impactar na comunicação²⁵ e na vida em sociedade (BORCH, 2015, p. 151).

Por esse motivo, estar em esfera é estar exposto ao estresse na contenção de agentes internos e a proteção para a eventual invasão de agentes externos. Por sua vez, o sistema imunitário reúne todos os aparelhos da vida em um curso “evolutivo, automatizado e independente da consciência” (SLOTERDIJK, 2017b, p. 22). Ainda que se possa falar de um privilégio ontológico do *sapiens* na habitação da casa da linguagem (CORDUA, 2008), isto não implica para Sloterdijk, em um primado do homem sobre outras formas de vida.

A distinção da esfera, sobre a animalidade, onde habita o homem, consta apenas no fato de este projetar na clareira – a borda da esfera – as impressões do mundo, ao mesmo tempo que, com base nestas impressões, empreende na tomada de decisões. O homem assim se torna o arquiteto da esfera na medida que modifica a topografia com fim de simular uma experiência de proximidade com o exterior.

Ao expor esse *insight*, a psicologia reconhece, em primeiro lugar, seu acordo com a antropologia cultural: só ao se separar da velha natureza os seres humanos se tornaram esse grupo marginal ontológico que inquieta a si próprio. Eles não podem ser completamente explicados pelo que têm de natural, ou melhor, paleonatural – mesmo que não faltem pesquisas para mostrar que as culturas se produzem sem descontinuidade, tendo por origem processos naturais. Envoltos pela natureza exterior e assentados na natureza interior, os homens levam a vida de insulares, que

²² Nestes termos, a linguagem é uma mídia cujo custo para a fabricação e emissão de sentido é ambíguo, pois, “aumenta a irritabilidade da consciência através da comunicação e a irritabilidade da sociedade através da consciência” (LUHMANN, 1997, p. 85). A esfera é um espaço de resistência da vida e ao habitar o homem não pode individualmente fazer parte de uma esfera social (sociedade), senão situar-se no entorno e na curvatura da esfera. A consciência possibilita a comunicação por meio de um acoplamento estrutural entre os sistemas social e psíquico, fenômeno no qual Sloterdijk entende como englobamento do mundo.

²³ Para Luhmann há quatro tipos de sistemas: não-vivos, vivos, psíquicos e sociais. Os sistemas não-vivos são incapazes de produzirem a si mesmos, por isso não podem ser classificados como autopoieticos.

²⁴ Para Sloterdijk, diferente de Luhmann, a ideia de um supersistema, como seria o sistema jurídico para Luhmann, é problemática em sentido estrito. Para Sloterdijk não é possível viver senão na constante antropológica do trânsito entre a esfera pública e a esfera privada, isto é, da colaboração mútua entre os membros de uma comunidade.

²⁵ Depreende-se que a construção de moradas em uma diversidade de formas e escalas, sejam subjetividades, domicílios ou instituições é a evidência de como a linguagem é imanente a uma espacialidade que se particulariza de modo relacional, ou seja, de como a comunicação prescinde uma acústica da ressonância, de modo que é impossível pensar sem som.

sempre tomam suas ações simbólicas, seus hábitos, seus caprichos, sua libertação de padrões instintivos como algo óbvio e, nessa medida, mais uma vez como algo conforme a velha natureza. Mas, quando se observa mais de perto, vê-se que eles habitam apenas construções que brotaram deles mesmos como uma segunda natureza – em suas línguas, seus sistemas de ritos e significados, em seus delírios constitutivos, que, entretanto, estão implantados em algum lugar na superfície da Terra (O nível político é o produto da demência grupal e do território) (SLOTERDIJK, 2016a, p. 78).

O homem, em seu curso de migração terrestre, agora migra no interior de uma transferência entre espaços protegidos onde residirá o que se chama por civilização. À luz da esferologia, a “grande política”, a qual será tratada no capítulo seguinte, é tida como demência na medida que confunde qualquer distinção entre o interior e o exterior e recai em uma vigilância generalizada e paranoica, inclusive, sobre a interioridade humana. Tal confusão implica uma alienação sobre a aplicação regional da responsabilidade intrínseca à arquitetura de interiores: “a esfera política, diferentemente da esfera íntima, não pode ser o espaço das simples interioridades biunitárias” (SLOTERDIJK, 2016a, p. 123).

Na morfologia do paleolítico, Sloterdijk compreende a incorporação do exterior pelo homem, e no que lhe diz respeito, a tomada das coisas para si no interior da clareira vital. Como pontua Petronio (2013, p. 61), “o interior e o exterior se resolvem em esferas. Não de modo harmonioso, pois essa relação fora-dentro e interior-exterior é diádica, não monista”, trata-se de uma constante ressonância entre o interior e o exterior e, pode se falar, também, sistêmico, tendo em vista que, trata-se de uma “frágil estrutura diádica da vida que se desdobra por meio de transferência de esferas a esferas”, lugar onde “surgem os princípios de imunidade²⁶”.

Quando os campos exigem ser cultivados ano após ano ao longo das gerações, quando as reservas tornam possível fazer projetos, e quando os acenstais mortos demarcam os distritos do seu retorno, é então que se forma o novo tipo de espaço, a pátria, e o modo de conceber o direito territorial – o *nomos* (SLOTERDIJK, 2016a, p. 249).

Apesar de o direito não possuir hierarquia sistêmica sobre outros saberes, há na operação da forma jurídica, desde o direito arcaico, uma função política necessária para a imunização dos primeiros povos. A política clássica, para Sloterdijk, portanto, não tem origem em Atenas ou nas cidades-estado da Grécia Antiga, e sim, nos regaços do paleolítico, onde as

²⁶ A imunologia parte de uma ontologia onde o real é estruturado como sistema. As estruturas do sistema determinam o que existe e o que é possível (cf. ESPOSITO, 1996, p. 33).

regras são expressão direta dos costumes da comunidade e das relações entre grupos em prol da sobrevivência.

O direito arcaico lhe parece consequente de uma boa consciência, na medida que, diferente da “grande política” – a qual parece ser o objeto da crítica de Sloterdijk –, não se enquadra no caráter da dominação territorial, pois, trata de uma esfera reduzida do cuidado. Ao aplicarem-se em microesferas, a norma jurídica no direito arcaico tem, por caráter fundamental, o reconhecimento de uma obrigação de cuidado com a “Grande mãe”, ou mesmo, um tipo de responsabilidade estendida onde a “[...] equação neolítica entre a mãe e a terra cultivada fundou essa revolução de dez mil anos que forma o substrato das primeiras culturas sedentárias, dos Estados arcaicos e das altas civilizações regionais” (SLOTERDIJK, 2016a, p. 249).

2.2.1 Rosto e a política da domesticação

Da topologia das esferas é possível extrair uma onto-antropologia animista e colaboracionista. Pode-se atribuir, inclusive, a preocupação de Sloterdijk com a solidariedade e a cooperação, assim como, as implicações comunitaristas na ordem de uma zoopolítica, para escritos anteriores. O “estar-em-esferas” é a “condição fundamental para os seres humanos” (SLOTERDIJK, 2016a, p. 44).

Esferas [*Sphären*] podem ser pensadas a partir do pragmatismo sistêmico da “auto-organização” e “[...] deve fazer notar que o círculo protetor dos seres humanos não é nem meramente fabricado, nem meramente descoberto, mas se arredonda espontaneamente no umbral entre a construção e a realização de si” (cf. SLOTERDIJK, 2016a, p. 75). No que é referente a esta constante antropológica, o projeto das esferas coloca a história do desenvolvimento das arquiteturas e da guarda das moradas para a habitação humana em um lugar central às observações sobre cultura e sociedade.

Anterior à esferologia, na obra “O estranhamento do mundo” (*Weltfremdheit*), Sloterdijk tem um dos seus primeiros registros sobre a condição estruturante da solidariedade na habitação, e defende-se aqui, da coabitação como coimunidade permeada por uma vigília [*Wache*]²⁷. Deste modo, a domesticação do homem é ambígua, na medida que, o “[...] mundo

²⁷ Também deve-se citar as Regras, onde Sloterdijk propõe uma crítica ao obscurantismo de Heidegger sobre a tarefa política do guardião. A saber, a descrição críptica e hermética da tarefa do guardião contida nos alinhavamentos da “Carta sobre o humanismo” (*Brief über den Humanismus*). Se nas Regras, o objeto da crítica de Sloterdijk volta-se para a ausência de qualquer explicitação, por parte de Heidegger, do exercício político dos guardiões, aqui, em um texto anterior, Sloterdijk já articula a sua revisão conceitual da clareira como espaço originário de uma proteção ôntica e responsabilidade compartilhada.

só existe para seres que não têm a todo momento de estar preparados para fugir” (SLOTERDIJK, 2008a, p. 193).

Como os homens são, desde o princípio, os animais que, reciprocamente, se habitam mal e se deixam ao seu arbítrio; como, desde sempre, velam por si e se dão mutuamente mais segurança do que jamais algum ser vivo pode usufruir, mantêm, desde o amanhecer dos tempos, o mundo exterior à distância. A humanidade nasce através de uma secessão da natureza anciã. Poderia falar-se num nascimento do homem a partir do espírito da vigilância. Durante a época da horda primitiva, a espécie vai crescendo numa incubadora de atenção, empatia, cumplicidade e excedentes emocionais. Contra o mundo enquanto conjunto de perigos, pomos a princípio a nossa inteligência comum. Ser solidariamente comum é a matéria de que é feita a espécie. “Deus”, “amor”, “iluminação”, “sabedoria”: nomes tardios para o milagre intenso da vida desperta, desde o princípio, se saber assegurada e animada por outras vidas despertas. Mergulhamos na cumplicidade dos próximos. Através da vigília comum dos grupos humanos inicia-se a aventura de poder converter os homens em promotores de homens mais sensíveis, mais fecundos de ideias, mais ‘elevados’. Todo o luxo provém do velar dos outros (SLOTERDIJK, 2008a, pp. 194-195).

A vigília comum garante ao homem uma distância em relação ao ambiente. Com esta distância, Sloterdijk desenvolve como o *homo sapiens* pode usufruir do mecenato no pensamento reflexivo (teoria) e na cultura. De modo geral, o homem torna-se mais sensível em sua sciência com apelo criador de si mesmo²⁸. Mas, só é assim, porque existe uma comunidade atenta para proteger o homem e velar pelo isolamento de outrem. Logo, o pensamento teórico surge por meio de um “comunismo primitivo da atenção” (SLOTERDIJK, 2008a, p. 195).

No coletivismo primitivo, por meio de um esforço mútuo na construção e na manutenção de uma arquitetura do conforto e da segurança, foi constituída a diferença antropológica do *sapiens* em comparação a outras formas de vida. Nestes termos, a história da evolução do homem não pode ser compreendida por meio do darwinismo social, visto que, para Sloterdijk, há também uma evolução artificialmente orientada pelo luxo de uma psicagogia.

O caminho para compreender melhor o processo de evolução do *sapiens* a partir de Sloterdijk parece partir da antropotécnica como chave evolutiva do vir ao mundo. Segundo Triviño Cuéllar (2018, p. 183) o processo evolutivo aqui corresponde ao caminho entorno da clareira, isto é, um caminho que condiciona o homem ao ambiente [*Umwelt*] envolvente do mundo.

²⁸ Em referência à segunda dissertação Nietzsche na Genealogia da Moral, foi por meio do aprendizado da arte paródica que o *sapiens* deu início ao processo criador da autonomização e da transvalorização de valores. Somente por meio destas tarefas o homem pôde criar a sua própria cultura e habitar uma comunidade e ser fiel a uma mesma terra (cf. Sloterdijk, 2018, p. 91).

Neste caminho, por meio da técnica o homem é capaz de dar passos pequenos, e ao mesmo tempo, gigantes, ou também, monstruosos. Por meio de ações criativas, os homens são capazes de imunizar e proteger a sua esfera vivida do ‘monstruoso’ que reside fora do seu espaço de habitação nativa. Educação e política trazem consigo técnicas de domesticação do humano, “[...] como as pessoas em culturas avançadas não podem ser por natureza o que, no entanto, são por natureza, elas devem ser educadas como indivíduos, e como cidadãos, estar sujeitas a uma governança razoável”²⁹ (SLOTERDIJK, 2016b, p. 44).

Tal governança razoável só é possível, no entanto, nos termos que foram postos, graças às intervenções entre mãe e filho. Segundo Sloterdijk (2016a, p. 198), a mãe é a primeira pastora e instauradora da lei. Como será visto no próximo capítulo, é da antítese freudiana entre cuidado e controle que a antítese da governança e da vigilância deriva a vigília, a qual, por sua vez, resulta na domesticação humana em larga escala.

A cidade é o resultado de uma “arte do pastoreio” que começa com a mãe, tal vigília consiste, conforme podemos acrescentar a partir da terminologia esferológica, em técnicas climáticas [*Klimatechnik*] para a habitação dentro de uma esfera confortável e suficientemente protegida. Neste espaço urbanizado por técnicas de respiração [*Atmotechnik*] são constituídas regras próprias e sem a pressão exclusiva das leis naturais do ambiente, vede a metáfora do “parque humano”.

Após o colapso de uma programação de orientação puramente biológica, devido à sua extrema neotenia, o arcabouço instintivo do *Homo sapiens* não o guia mais por dentro e perde a ligação firme entre cérebro e meio ambiente, perdas que exigem compensação. Essa compensação é fornecida por sistemas de orientação simbólica, que substituem os instintos por autoridades – um tema desenvolvido em meados do século XX por Arnold Gehlen. Os sistemas de ordenação simbólicos descarregam todos os jovens humanos do problema insolúvel (pelo menos no nível individual) de ter que criar as experiências e descobertas de seus ancestrais novamente por conta própria³⁰ (SLOTERDIJK, 2016b, p. 49).

²⁹ No original: “Weil Menschen in Hochkulturen nicht von Natur aus sein können, was sie gleichwohl wie von Natur aus sind, müssen sie als einzelne erzogen und als Staatsbürger einer vernünftigen Lenkung unterstellt werden”.

³⁰ No original: “Nach dem Abbau der rein biologischen Orientierungsprogramme infolge seiner extremen Neotenie müssen die Verluste kompensiert werden, die homo sapiens infolge der jetzt fehlenden Innenlenkung durch Instinktsysteme und die verlorene feste Umweltkopplung der Gehirne erlitten hat. Die Kompensation geschieht mit Hilfe von Systemen der symbolischen Führung, die Instinkte durch Autoritäten ersetzen – ein Motiv, das um die Mitte des 20. Jahrhunderts in den Schriften Arnold Gehlens entfaltet wurde. Die symbolischen Ordnungssysteme entlasten jedes einzelne Menschenjunge von der von ihm allein unmöglich zu lösenden Aufgabe, die Erfahrungen und Erfindungen seiner Vorfahren allein aus sich selber noch einmal zu erzeugen”.

A domesticação, neste contexto, “não significa nem a entrada em uma casa da razão, nem na casa da civilização, em vez disso, a gradual transformação das medidas de segurança do ninho em proteções arquitetônicas e privilégios sociotecnológicos”³¹ (SLOTERDIJK, 2017, p. 48). Segundo Triviño Cuevellar (2018, p. 180), domesticar é reduzir, acostumar à vista e à companhia o animal feroz e selvagem chamado homem.

Desta forma, o conceito de domesticação é ambivalente, de um lado tem uma dimensão de corte negativo e refere sobre a relação entre domesticadores e domesticados e por outro lado tem a dimensão positiva da docilização inerente à coexistência e à socialidade. Ainda segundo Triviño Cuevellar (2018, p. 182), o homem pode ser entendido como um produto e resultado da domesticação. Neste sentido, a cultura é a incubadora da *conditio humana* e a arquitetura da cidade, seja na praça ou no mercado, promove o que até então era impossível, a reunião de pessoas sem qualquer filiação ou parentesco.

A partir daqui a crítica de Sloterdijk ao conceito de sistema em Luhmann pode ser melhor compreendido. A vida social só é possível em um espaço com configuração habitável para a coletividade, e também, para o eventual isolamento da pessoa em relação à “sociedade”, neste espaço habitável. Com a fundação da cidade, e depois, com a ideia do direito à propriedade, a intimidade principia a ressonância na arquitetura das moradias.

Cada casa é uma bolha portadora de sua própria atmosfera, clima este cuja autorreferencialidade não pode ser derivada da simples diferença entre sistema e ambiente. Em virtude de a subjetividade estar inserida na cidade, a socialização com a diferença, só é factível, na medida em que o homem possui uma imunidade para com o resto. A diferença entre razão (ou cultura) e natureza ressoa este processo de artificialização das formas de vida humana.

A razão pela qual o senhor platônico é um senhor reside apenas em um conhecimento régio da arte da criação; em uma perícia, portanto, das mais raras e refletidas. Emerge aqui o fantasma de um reinado de peritos, cujo fundamento de direito, baseia-se no conhecimento de como as pessoas devem ser classificadas e combinadas, sem jamais causar dano à sua natureza de agentes voluntários. Pois a antropotécnica régia exige do estadista que ele saiba como entrelaçar da maneira mais efetiva as características mais favoráveis à comunidade de pessoas voluntariamente dóceis, de forma que sob sua direção do parque humano alcance a melhor homeostase possível. Isso ocorre quando os dois *optima* relativos do caráter humano, a coragem bélica de um lado, a reflexão humano-filosófica de outro, são entremeados com a mesma força no tecido da comunidade [...] o estadista deve, por isso, desenredar as naturezas inadequadas antes de começar a tecer o Estado com as adequadas (SLOTERDIJK, 2018, pp. 53-54).

³¹ No original: “[...] in diesem Kontext meint Domestikation weder den Einzug ins Haus der Vernunft noch den ins Haus der Zivilisation, sondern die graduelle Umgestaltung von Nestsicherheiten zu architektonischen Sicherungen und soziotechnischen Privilegien”.

Sloterdijk aborda aqui as implicações políticas da antropotécnica. É nestes termos que a domesticação o homem não pode fazer referência, na história da antropogênese, apenas ao sentido biológico de eugenia, mas antes, àquela “ciência do bom nascimento” (2019b, p. 203) que foi citada anteriormente. Sendo esta, a “arte da criação” de comunidades com culturas pacíficas e harmoniosas.

Para o domínio da arte régia da antropotécnica, é necessário ao governante controlar a tensão entre bolhas com entropias próprias, desde o asseguramento da natalidade, até a proteção de pequenas ou grandes famílias, como é o caso da horda arcaica. A domesticação do homem produz, em última instância, a produção do rosto humano. Pelo nome de protração, um termo retirado de Deleuze e Guattari (1980, 2011), compreende um “processo faciogenético progressivo”, e inspirado em Levinas (2010), imprime a “clareira do Ser” no “rosto”.

Pela abertura do rosto, o empuxo e a tração, sobre os polos da fisionomia, um fenômeno ainda mais importante do que a manualidade, é possível pensar a “história do Ser como um episódio somático” (SLOTERDIJK, 2016a, p. 150). Com a abertura do rosto, a docilização é enfim conquistada. O homem torna-se um animal aberto e servil ao seu próximo. Surge a interfacialidade e a capacidade de ressonância de emoções no rosto. O olhar mútuo sobre o rosto torna-se um termômetro das “temperaturas afetivas” (SLOTERDIJK, 2016a, p. 153).

Não apenas por instinto, mas também por reflexão, é possível agora ter uma ideia do que se passa em uma outra interioridade e cavidade do mundo. As participações entre essas cavidades tornam-se cada vez mais luxuriantes e eróticas. Não basta ao homem construir ferramentas de mesmo uso, carece agora de moradias para a habitação comum e um lugar para a coexistência das moradias sobre um regime ordenado de habitação.

Interfacialidade, cabe precisar, não é apenas a zona de uma história natural-social da afabilidade. Quando a arte moderna ainda mostra rostos, é ao mesmo tempo um registro de uma catástrofe interfacial permanente. Desde muito cedo a história dos encontros com o desconhecido também foi uma escola visual do terror. Bacon, por exemplo, dá conta disso a partir de uma sacralidade secular que representa iconicamente o corpo como carne, como o humano mutilado que retorna à animalidade, que se encerra e se confronta e transbordando os discursos estereotipados da masculinidade e a construção cultural dos gêneros, que, obcecado por sua proximidade com a morte e sua semelhança com um cadáver, vem para dissolver-se, para desaparecer ou se tornar um monstro³² (ROCCA, 2008, p. 194).

³² No original: “Interfacialidad, cabe precisar, no es sólo la zona de una historia natural-social de la afabilidad. Cuando el arte moderno muestra rostros todavía, levanta acta a la vez de una permanente catástrofe interfacial. Desde tiempos muy tempranos la historia de los encuentros con el extraño fue también una escuela

Do ponto de vista comportamental, a interfacialidade só é possível porque o homem pode antecipar expectativas por meio de uma estufa interfacial e estabelecer laços de confiança por meio de um rosto sereno. É por meio de uma espessura emocional projetada no campo dos microclimas e das redomas esféricas que “os membros das hordas e das famílias são em grande medida transparentes uns aos outros no que se refere a seus afetos; seus padrões de participação estão *a priori* sincronizados uns com os outros, de forma bipolar e multipolar” (SLOTERDIJK, 2016a, p. 154). No círculo mais interno das redomas, habita o do cuidado da mãe para com o filho.

É aqui também o núcleo da participação social na qual chama-se por vigília, trata-se do “ritmo e o clima emocional” que dá a “vida do grupo” e onde “[...] encontra-se quase por toda parte um campo particularmente protegido e carregado, com um caráter altamente refinado de ninho e chocadeira: o espaço mãe-criança” (SLOTERDIJK, 2016a, p. 154). O cuidado da mãe para com o filho e excesso de eros transforma a produção do homem (hominização) na produção de uma obra de arte.

Partir da paleopolítica para lançar a tese da coabitação como coimunidade em Sloterdijk justifica o seu argumento em razão da atenção que o filósofo alemão dá à etnologia e à abordagem do comunitarismo social em pequena escala. Não à toa Sloterdijk (2007, p. 150) cita a máxima Tomás de Aquino, “o homem é um animal mais familiar do que político” (*Homo est animal magis famiele quam politicum*). Ou, em outras palavras, a arte da política, isto é, a antropologia política, só é proveitosa e conseqüente quando “[...] dirige sua atenção para formas de vida pré-políticas dos homens e para as pequenas constituições das relações básicas” (SLOTERDIJK, 2007, p. 150).

Em suma, Sloterdijk atenta para como o tribalismo é um fenômeno originário e constante em todo agrupamento humano e processo civilizatório. O tribalismo não está presente apenas em comunidades anteriores a cidade, mas, também, ressoa naqueles movimentos de faccionalismo e instabilidade civil (*stasis*) do regime político descritos desde os comentários de Platão em “A república”. Em seguida, esta analítica tanto poético quanto política do espaço voltará a sua abordagem para constituição desta grande forma da política, assim como, os perigos e alienações que lhe são derivados.

visual del terror. Bacon, da cuenta de ello desde una sacralidad secular que representa icónicamente el cuerpo como carne, como lo humano mutilado que regresa a la animalidad, que se encierra y enfrenta a sí mismo desbordando los estereotipados discursos de la masculinidad y la construcción cultural de los géneros, que, obsesionado por su proximidad a la muerte y su semejanza al cadáver llega a disolverse, a desaparecer o a devenir monstruo”.

2.3 Adendo I: Simbiose e o acoplamento metabólico

Ao conceber a sua própria versão da imunologia, a esferologia parece estar arvorada em um estudo da condição humana e uma analítica do espaço preocupada, ao seu modo, com um “diagnóstico de época”, logo, comprometida com a elaboração de um discurso que possa servir de medicina para a cultura (SLOTERDIJK, 2016a, p. 58).

Sloterdijk critica a ideia de homem como ser carencial em que recaiu a analítica existencial (PESSANHA, 2016, pp. 89-90). Em função da negatividade, para Sloterdijk caracterizada pela passividade miserabilista, o ser-aí [*Dasein*] está fadado em uma tendência à solidão e uma constante antecipação histórica da morte (SLOTERDIJK, 2017a, p. 261). Segundo Sloterdijk, o ser-aí heideggeriano é miserabilista em sua existência, pois existe a partir de um suspense velado sobre as apropriações da solidariedade e da intimidade.

O presente projeto “Esferas” pode também ser entendido como uma tentativa de resgatar – ao menos em um aspecto essencial – o projeto *Ser e espaço* do subterrâneo em que ficou secundariamente confinado na obra inicial de Heidegger. Somos da opinião de que o interesse de Heidegger pelo enraizamento, na medida em que se pode salvar algo dele, só terá suas legítimas pretensões atendidas mediante uma teoria dos pares, dos gênios, da existência completada. Ter tomado pé na dualidade existente: é essa a medida da autoctonia ou de ancoragem no real que deve ser preservada, mesmo se a filosofia continua a levar a cabo aplicadamente sua obra irrenunciável de desacoplamento da comunidade empírica (SLOTERDIJK, 2016a, p. 309).

Para Sloterdijk, a ontologia pede uma potência de pertencimento universal. É nestes termos que Sloterdijk (2009a) volta-se para a desconstrução. Para o autor, não há como conceber a condição humana, senão por meio de sua inclinação para o aberto. Na esteira de Heidegger, diferente dos animais que podem ser tornados cativos [*Benommenheit*]: o animal humano se estende em um espaço ilimitado, onde o mundo pode ter as proporções de um cosmo ou universo.

Ao fazer referência às palavras de Luhmann, Sloterdijk (2009a, p. 20) reproduz:

[...] a desconstrução pressupõe a ‘catástrofe da modernidade’, que deve ser pensada como a mudança da forma tradicional, centralizada e hierarquizada, para a forma de estabilidade da sociedade moderna, diferenciada e multifocal. Ali onde a multifocalidade é reconhecida como ponto de partida, toda teoria se vê alçada ao nível de uma observação de segunda ordem: não se tenta mais fazer uma descrição direta do mundo, mas descrevem-se novamente as descrições já existentes – e com isso elas são desconstruídas.

A concepção metafórica [*Denkbild*] da bolha [*Blase*] é oportuna na medida que é reflexiva e ressonante. É possível ver na bolha a estrutura translúcida cujo movimento é produto da reverberação das ondas no espaço. Não há vida fora do espaço, pois, a vida é forma. E se é forma, está em constante tensão e disputa com pressões externas que desestabilizam a sua entropia.

Para manter o equilíbrio da forma, e logo, a integridade da vida, a bolha carece de um sistema endógeno de suporte à vida. Não há como pensar em uma bolha e não pensar na dependência para com o ambiente em sua tomada de figura. Em uma ilustração análoga, pode-se extrair esta dependência já na teoria dos sistemas sociais abertos. Em Luhmann (2016, p. 280), cada sistema social possui uma função diferente, porém, comporta interpenetração.

No entendimento sloterdijkiano, pode-se dizer que a afirmação das formas de vida convive com a ressonância, logo, depende de um espaço de eco (natureza). A analogia pode ser transplantada desde a biologia e a dependência em relação a um sistema de órgãos para o funcionamento de um corpo, a economia e a dependência de meios de produção e criação de riqueza, ou, também, a política e a dependência em relação a uma série de instituições para o funcionamento do Estado.

Se eu posso oferecer uma expressão abrangente para a lição de Luhmann, sugeriria que sua contribuição para a cultura da teoria no futuro fosse caracterizada como um inocentismo fundamental – uma frase híbrida que contém uma parte jurídica e uma parte filosófica. Inocentismo significa uma atitude básica que pode ser encontrada entre bons defensores e terapeutas, que é marcada pela presunção de inocência em relação a sujeitos e sistemas de qualquer tipo. Esta presunção é suportada pela constatação de que os sistemas e outras entidades suspeitas normalmente não têm nada melhor para fazer do que funcionar da forma como funcionam, incluindo as possíveis variantes funcionais, e que o ônus da prova para a tese de que podem e devem funcionar caso contrário, cabe ao acusador – uma imposição que não goza de aclamação universal – porque todas as formas de teoria crítica procedem da precedência da acusação e esperam que as condições do acusado se justifiquem diante de seus acusadores³³ (SLOTERDIJK, 2017a, p. 72).

³³ No original: “Were I thus to provide a comprehensive expression for Luhmann’s lesson, I would suggest that his contribution to the culture of theory in the future be characterized as a fundamental innocentism—a hybrid phrase that contains a juridical and a philosophical part. Innocentism signifies a basic attitude that can be encountered among good advocates and therapists, which is marked by the presumption of innocence vis-à-vis subjects and systems of whatever kind. This presumption is supported by the realization that systems and other suspicious entities ordinarily have nothing better to do than to function in the way that they function, including the possible functional variants, and that the burden of proof for the thesis that they could and should function otherwise than they do lies with the accuser—an imposition that does not enjoy universal acclaim—because all forms of critical theory proceed from the precedence of accusation and expect the accused conditions to justify themselves before their accusers”.

Sloterdijk atribui a Luhmann o papel de advogado da máquina estatal. Com a teoria dos sistemas, Luhmann revela a motivação egoísta do ser humano, isto é, a tendência a autorreferência e encontra “seu fim provisório, após os passos intermediários do utilitarismo e do vitalismo, na absolvição generalizada de Niklas Luhmann da ‘arbitrariedade’ estrutural egoísta dos subsistemas” (SLOTERDIJK, 2004, p. 638).

Com o conceito orientador da autorreferência, os sistemas são qualificados por meio da diferenciação e da unidade autorreferencial. Ambos, na realidade, demonstram como os sistemas funcionam a partir de um campo interativo e contingente. Deste modo, é possível assinalar uma semelhança entre Luhmann e Sloterdijk no que toca o aspecto fundamental da contingência [*Kontingenz*].

Em Luhmann, não há condições previamente existentes ou operações previamente dadas nos conjuntos sociais. Os sistemas sociais não são teleológicos e as definições funcionais de uma sociedade, isto é, as configurações dos sistemas (p. ex.: política, economia, ciência, arte, etc.) que compõem a sociedade se dão em relação ao ambiente em que esta última está inserida.

No entanto, diferente de Luhmann, a contingência do mundo, para Sloterdijk, vai além do acoplamento de processos comunicativos entre sistemas. Trata-se de um acoplamento ulterior e ao qual pode ser entendido como um acoplamento metabólico. A relação da técnica com o ambiente tem como corolário a antropotécnica, isto é, o manejo, acidental ou intencional, das formas de vida que estão sob o domínio do homem.

Não há como viver e não manejar os recursos naturais de modo a não apenas extrair destes a sobrevivência, mas qualificar, ou na terminologia de Sloterdijk, imunizar o *sapiens* frente a natureza. Com a defesa do conhecimento positivo, Sloterdijk salienta a indispensabilidade da técnica para a vida. Se a técnica domina o homem (alotécnica), também oferece a humanidade um sistema que condiciona, climatiza e prolonga a vida.

Em suma, com a teoria dos sistemas, caduca a distinção metafísica entre natureza e cultura (SLOTERDIJK, 2003, p. 8). A carência sistemática não implica dizer que haja, por excelência, um sistema ideal. Toda forma de vida, individual ou coletiva, é produto de um tempo, e mais importante, um lugar. Ou seja, é produto de uma ontologia regional que se localiza na história por meio de uma cultura e um modo de uso da técnica.

Domesticar o homem implica, na esteira do pensamento de Gehlen (1993, p. 68), acrescentar uma segunda natureza, um aparato técnico produtor de uma virtualidade criadora de mundo [*Welt*]. Em particular à recepção do estudo de Gehlen por Sloterdijk conta a

apreciação de que a especificidade do humano em relação à outras formas de vida está na necessidade de sanear o espaço da ocupação.

O humano é uma forma de vida atravessada por incontínuas: um excesso pulsional [*Antriebsüberschuss*] e um fluxo de estímulos que manifestam a escassez de uma bagagem orgânica e refuta a conseguinte imagem do homem como ser carente de algo [*Mängelwesen*]. A *natura hominis* parece partir de uma tecnicização do real. Deste modo, a condição humana é resultado de condições favoráveis, por meio de uma climatização do ambiente, para a existência em um mundo aberto e imprevisível.

Conforme Luce (2015, p. 145), esta tendência define o homem como *homo immunologicus* e torna a imunidade uma defesa para todos os perigos e contingências perceptíveis no ambiente externo. A saber, é possível notar um duplo movimento contextual na esfera das formas de vida, por um lado, o planejamento e a manipulação moldam o mundo (o que está fora), por outro, essas intervenções na natureza limitam, inibem e regulam os impulsos (o que está dentro).

A história é *a priori* o espetáculo que não leva em conta o palco. Ela nasce da catástrofe antisimbiótica que conduz ao ‘sobressair’ do homem. É só pela revolução anti-simbiótica que desemboca na história, que o homem se torna o animal ontológico: aquele que diz aquilo que é e aquilo que deve passar a ser diferente. Visto que a história, em virtude do seu conteúdo dramático, executa a saída das simbioses por parte da humanidade mobilizadora, ela não é outra coisa, senão metafísica em ação, substituição da Natureza pela técnica, encenação do processo epistemo-messiânico perante o pano de fundo de uma Terra posta ao seu serviço e a descoberto (SLOTERDIJK, 2002a, p. 226).

Um mundo é o espaço habitado e confeccionado a partir da construção de uma totalidade histórica, seja por meio de agentes individuais ou coletivos, o social é mantido através de uma rede de estímulos. Para melhor fundamentação, Sloterdijk (2017a, p. 106) desdobra do conceito de ambiente [*Umwelt*]³⁴ o sentido de jaula ontológica. É neste sentido que Sloterdijk pensa a existência das formas de vida.

Diferente da claustrofobia na angústia [*Angst*], Sloterdijk pensa em como a vida é o resultado morfológico de uma espacialização, isto é, a apropriação construtiva da forma do ambiente [*Umwelt*] para a criação de um mundo [*Welt*]. A jaula ontológica compreende, para o autor, o ambiente limitado das relações ecossistêmicas dos seres vivos.

O manejo da natureza tem implicações biológicas no curso da evolução, veja-se o caso da adaptação na fisiologia do *sapiens* para a capacitação na manualidade de utensílios e a

³⁴ Os dois mundos, o da percepção e o da produção de efeitos, formam uma unidade fechada, o ambiente [*Umwelt*] (cf. Uexküll 2010, p. 42).

operação de ferramentas. Trata-se de explorar como, diante da necessidade, a criatividade é estimulada e a produção de próteses serve para a conservação das funções vitais daquela agência social dominante.

Em termos fundamentais, o saber é a prótese humana por excelência. Por meio do incremento da cerebralização, o mundo deixa de aparecer como objeto e passa a aparecer como recurso para a antropogênese. Da saída do *sapiens* da jaula ontológica, emerge a sapiência do mundo (PEDRO, 2019, pp. 91-92). O saber aqui também pode ser pensado como tecnologia, de modo que este construtivismo implica uma situação “pós metafísica, pós-ontológica, pós-convencional, pós-moderna e pós-catastrófica” (SLOTERDIJK, 2003, p. 8).

Nestes termos, a onto-antropologia das esferas parece justificar a ideia de melhoramento biotecnológico ao conceber as mídias como plataformas de salto sobre a natureza. A leveza e a positividade da bolha resultam deste ponto, seja no soluço de um bebê (uma tecnologia do corpo; fisiologia) ou na cabana de um bando no paleolítico (uma tecnologia social; arquitetura), toda bolha tem uma membrana que possibilita o movimento ex-tático, para fora de si, e logo, para as sendas do mundo.

O que chamamos de ambiente inicialmente nada mais é do que as variáveis desconsideradas em um experimento, que só são notadas após o fato [...] Esta foi a grande visão do engenheiro Buckminster Fuller, que em seu texto visionário Manual de Operação da Nave Espacial Terra (1968) nos convidou a finalmente compor um código geral para navegar na nave de todos os navios. Seu argumento é tão relevante hoje quanto o era quando ele o escreveu pela primeira vez. A grande maioria dos seres humanos povoou a nave espacial Terra tanto em épocas pré-históricas como históricas, sem nunca perceber que estavam a bordo de um veículo cósmico³⁵ (SLOTERDIJK, 2016b, pp. 67-69).

Com a referência de Fuller, Sloterdijk sumariza a positividade da técnica e o mimo. Com a armação da técnica, a natureza torna-se o palco da existência em constante movimento e o mundo se mostra como palco luxuoso. Com efeito, a bolha é uma novela sobre a passagem da pré-natalidade para a natalidade e o despertar do homem edificado sobre a simbiose com a placenta e com o ser albergante (a mãe).

³⁵ No original: “Was wir die *Umwelt* nennen, ist zunächst nichts anderes als die vernachlässigte Größe in einem Experiment, die nachträglich zur Kenntnis genommen wird [...] Dies war die große Erkenntnis des Ingenieurs Buckminster Fuller, der in seiner visionären Schrift Bedienungsanleitung für das Raumschiff Erde, 1968, dazu aufrief, endlich einen allgemeinen Kodex für die Navigation auf dem Schiff aller Schiffe zu verfassen. Das Argument ist heute aktuell wie im Augenblick seiner ersten Niederschrift. Die große Mehrheit der Menschen in prähistorischer wie in historischer Zeit bevölkerten das Raumschiff Erde, ohne überhaupt je zur Kenntnis zu nehmen, daß sie sich an Bord eines kosmischen Vehikels befanden”.

Do útero ao cuidado no colo, “a técnica desempenha um papel muito importante tanto para a segurança do homem (autoimunidade) como para a sua autoprodução. Aliás, a técnica constitui a segunda natureza” (PEDRO, 2019, p. 19). Na ressonância e cosubjetividade entre a mãe e o bebê surge a primeira imunidade, a primeira nave com destino ao mundo (SLOTERDIJK, 2016a, p. 340).

Segundo Raschke (2013, p. 12), mundo para Sloterdijk significa acesso. A pedra não conhece a condição de estar aberta [*Offensein*] ao outro. Isto se dá porque a esfera humana contém uma estrutura transpessoal e transcorpórea simbólica, cujo acoplamento metabólico com a natureza e diferenciação do ambiente se dá por meio da técnica.

Neste sentido, a natureza para Sloterdijk, além de importar o aspecto biológico de ambiente [*Umwelt*] em Uexküll e o aspecto sistêmico em Luhmann, acrescenta o aspecto ôntico da antropologia tal como em Gehlen. Técnica e ambiente [*Umwelt*] compõem a simbiose antropogênica do homem que passa a ser entendido como animal bio-psico-social.

Por sua vez, a criação do humano, ao longo da história do desenvolvimento tecnológico, demanda responsabilidade na tarefa da seleção de quais recursos o homem incorpora do ambiente. A seleção [*Selektion*] determina a simbiose, ou seja, a morfologia do mutualismo e os modos de organização coletiva entendidos como cocomunidades.

Como será visto a seguir, o problema reside em como a migração de grandes contingentes populacionais produz um choque de sistemas imunológicos. No lugar da cooperação primitiva, a megalomania na ideia de civilização cristo-capitalista se apropria da pilhagem e da escravidão institucionalizada para dar forma política ao Império.

3 DA MEGALOPOLÍTICA AO GLOBO

O *'enfant terrible'* conclui o primeiro tomo das esferas com a seguinte pergunta: “Onde estamos quando estamos no monstruoso?” (2016a, p. 567). O monstruoso³⁶ é o habitat onde os sentidos de proximidade do homem com a natureza são intermediados pela “grande política”. Com a transição do paleolítico para o neolítico, nasce a megalopolítica.

Segundo Sloterdijk (1999, p. 31), a “política, no entendimento tradicional, nasceu da urgência de responder uma questão gêmea: como pode um grupo – ou se deveria dizer um sistema social? - tornar-se grande ou muito grande e mesmo assim não fracassar na tarefa de deixar o que é grande para as gerações seguintes?”. Com a reunião de diferentes hordas, em alguns casos, milhares, surge o desafio e o “esforço em prol de uma obra comum” (SLOTERDIJK, 1999, p. 31). Trata-se da instalação e distribuição das moradias pelo espaço, da pacificação das relações entre famílias, a cobrança de impostos. e sobretudo, o domínio da técnica agrária. Ainda assim, o maior desafio, para Sloterdijk, parece estar no convencimento para a participação das pessoas em grandes obras.

Como podem “falar” a tão grande número de pessoas e convencê-las a se sentirem participantes daquilo que é “grande” – até chegar à disposição de ir ao encontro da morte em exércitos de milhões contra outras forças de igual ordem de grandeza, a fim de assegurar aos “próprios” sucessores aquilo que os ideólogos chama de futuro? (SLOTERDIJK, 1999, p. 31).

Conforme Triviño Cuéllar (2018, p. 277), compreender o homem demanda pensar a monstrosidade de sua origem. Além dos conflitos internos, também é preciso preparar-se para a guerra. As cidades são fontes de poder e recursos e dominar uma cidade é ter acesso a tributos e expectativa de alimento. Na cidade, novas mídias surgem, são elas a cartografia e a escrita. A sofisticação da linguagem se dá pela extensão espacial que se reflete na acústica da consciência. Aquela identidade antes ligada a um vínculo de sangue com uma tribo agora toma a proporção de multidões. Diante do grande, a política aparece como “[...] a arte de organizar os laços ou forças de ligação que abrangem grandes grupos de até milhões de membros, e para além disso numa esfera de elementos comuns” (SLOTERDIJK, 1999, p. 32).

A megalopolítica é análoga ao Globo. Se no primeiro volume das *Esferas*, as bolhas correspondem às microsferas e as suas respectivas órbitas de cuidado – desde o feto

³⁶ O monstruoso pode ser entendido como qualidade do monstro, definido por Foucault como aquele que “[...] constitui, em sua existência mesma e em sua forma, não apenas uma violação das leis da sociedade, mas da natureza [...] o monstro é o que combina o impossível com o proibido” (FOUCAULT, 2018b, pp. 112-113)

individual até a horda –, no segundo volume das Esferas, o Globo corresponde a formação do mundo político e da aglomeração. Sloterdijk (2004, p. 14) faz referência a uma cena do *hoi hepta sophoi*. Sete sábios de Atenas (ou de Acrocorinto) reúnem-se em torno de uma esfera. A cena, tanto plácida, com os homens à sombra de uma árvore, quanto enigmática, onde pode-se observar a acrópole e o partenon ao fundo, parece compor um encontro, em regra, representado por Tales de Mileto, Pitacus de Mitilene, Bias de Priene, Solón de Atenas, Chilon de Esparta e Cleobus de Lindos (ou Periandro de Corinto). Nesta cena, a conversa parece ter um assunto excepcional, a contemplação e observação da esfera.

O encontro em torno da *sphaira* marca um dos poucos momentos na história do pensamento em que o culto e o discurso se misturam sem se interferirem. Assim como os oficiantes dos cultos religiosos erguem estátuas em homenagem às suas divindades preferidas, esses sábios colocaram diante deles a figura da bola do ser e do cosmos para venerá-la com as devidas discussões. A esfera é a imagem de Deus dos pensadores, a caixa ou o pódio é seu altar portátil, o bosque diante dos portões da cidade é o fim de seu templo, e os homens em mantos coloridos, evidentemente, são ao mesmo tempo uma comunidade e ofício sagrados³⁷ (SLOTERDIJK, 2004, p. 17).

Para a paz e a coesão interna é preciso afirmar um pertencimento comum e assim surge a metafísica (e a metafísica) como técnica e eixo simbólico. O Globo ao centro do círculo dos sábios aponta a transcendência da intimidade que vem com a geometrização do mundo. O Globo indica a primeira tentativa de descrever o Cosmo como casa maior e os povos, tal como aquela comunidade de sábios serve de amostra, como famílias maiores. O homem deixa de ser um animal desabrigado e “se torna então um animal condenado a mudar-se para abrigos abstratos” (SLOTERDIJK, 1999, p. 32).

O céu torna-se correspondente da terra e toda ordem a ser implementada na cidade parte de um modelo cosmológico e metafísico. O Grande e as grandes coisas, a qual os gregos chamavam de *to megala* (*το μεγαλο*), exige, por meio de seus representantes – eremitas, monges e ascetas - direitos de participação na esfera política. É com homens gregos, como Heráclito e Platão, em que há personificação do pertencimento comum entre o *homo politicus* e o *homo metaphysicus* (SLOTERDIJK, 1999, pp. 32-33).

³⁷ No original: “La reunión en torno a la *sphaira* señala uno de los escasos instantes en la historia del pensar en que culto y discurso se mezclan sin estorbarse mutuamente. Igual que los oficiantes de cultos religiosos erigen estatuas en honor de las divinidades preferidas por ellos, esos sabios han colocado ante sí la figura de la bola del ser y del cosmos para venerarla con discusiones apropiadas. La esfera es la imagen de Dios de los pensadores, la cajita o el podio es su altar portátil, el bosquecillo ante las puertas de la ciudad es el término de su templo, y los hombres con túnicas de colores, evidentemente, son a la vez comunidad y oficio sagrados”.

Em virtude da constante ambição pelo Grande, Sloterdijk (1999, pp. 34-35) propõe pensar a filosofia grega – assim como os equivalentes chinês e hindu – como uma disciplina megalômana. A mania pelo grande, cujo melhor exemplo grego talvez seja a doutrina régia das formas platônicas, constitui um exercício psíquico para adestrar uma aristocracia em torno daquelas preocupações prioritárias para a vida em comunidade.

O mundo político é tudo que chega ao interior do círculo maior. Nascer no Estado significa, portanto, entrar naquele círculo principal que poder-se-ia definir como grande regaço e, para falar tecnicamente, como configuração política do útero social. Nele repousa a resposta à pergunta sobre como se pode deixar participar centenas de milhares ou milhões de indivíduos numa coisa em comum. E fazer política não é outra coisa senão salvaguardar essa figura-regaço (SLOTERDIJK, 1999, p. 40).

O esquecimento do regaço se deve a forma como a excessiva racionalização do mundo põe de lado as causas materiais do vir ao mundo e do vir à linguagem. O aristocrata, em sua mania por racionalizar o mundo a partir da imitação das formas já concebidas pelos sacerdotes, ambiciona dizer como deve ser a ordem do Todo. Assim como Heidegger (2012), Sloterdijk parece atribuir a Platão um esquecimento do ser, é assim quando diz: “Platão altera o funcionamento dos mitos matriarcais do nascimento do homem a partir da terra em prol dos objetivos de mães artificiais, políticas [...]” (SLOTERDIJK, 1999, p. 41).

Tal esquecimento não é apenas do campo ontológico, mas pode-se dizer também antropológico e psíquico. Este esquecimento faz parte de um regime de adestramento e treinamento para a formação de atletas do Estado. Uma vez alienados da condição primeira como filhos de mães naturais, endurecidos e arrancados de sua familiaridade, os indivíduos da aristocracia podem operar postos de comando da coletividade.

A educação, à qual os gregos chamavam por *paideia* (na tradução literal, criação de meninos) neste sentido, pode ser entendida como uma técnica de adestramento da aristocracia que converge para a *metanoia* política. Seja “na educação principesca de tribos e pequenos reinos até estágios em repartições atenienses e romanas”, a inflexão comportamental que culmina na “[...] conversão do pensamento de pequenas para grandes relações está em qualquer programa do Estado” (SLOTERDIJK, 1999, p. 38).

O Estado substitui a esfera mágica e psicoacústica da tribo ao configurar uma nova estufa social por meio de tecnologias de anamnese daqueles espaços uterinos. O estado torna-se uma “mãe metafórica” e cuja “consanguinidade imaginária” parece ser sentida no trabalho e na linguagem que emanam de uma família fictícia. Se a cidade aparece como arquitetura da reunião que dociliza os seus habitantes e previne a guerra civil [*stasis*] por meio da educação,

o mesmo não pode ser dito ao estrangeiro. O surgimento da cidade não faz desaparecer a horda, dentro ou fora do espaço urbano, a insulação das comunidades ainda define estratos e classes.

O paradoxo da inclusividade exclusiva cobra então o seu preço; pessoas começam a caçar pessoas, matam-nas em grandes números, exterminam hordas e tribos inteiras, vendem-nas e compram-nas, utilizam-nas como brinquedos sexuais, adestram-nas para a realização de trabalhos pesados e lhes dificultam em grau maior grau menor, quando não impossibilitam, a transmissão de sua língua, mitos e rituais à nova geração, *prolem*. O resultado dessa importante tendência tem alcance antropológico: enquanto na base sobrecarregada das chamadas grandes civilizações surgem culturas de aflição que tentam adaptar-se a uma sobrevivência na miséria crônica, no grupo mais garantido começa a existir uma segunda formação insular; nesta continua a crescer a corrente básica da evolução humana, a marcha rumo a qualidades mais arriscadas e luxuosas nos recém-incubados exemplares grupais, inchando dramaticamente e a olhos vistos (SLOTERDIJK, 1999, p. 49).

O cidadão é aqui visto como uma criatura do luxo, no sentido original do termo, a saber, uma forma de vida que está livre da necessidade. Isso faz do luxo uma condição íntima da liberdade. Porém, a liberdade cidadina tem como preço a vida do estrangeiro e do escravo, domesticada e explorada a tal ponto que perde toda a potência de revestir-se de uma forma própria, a vida de outrem torna-se passível de propriedade. A instalação das grandes obras e monumentos civilizatórios depende da escravidão, uma vez esta, serve em paradoxo, como recurso biopolítico para a introdução de uma categoria antropológica que permanece até os dias atuais: o indivíduo. O favorecimento de uma elite propicia a individuação do humano.

A antropogênese civilizatória é correlata à “individualizações privilegiadas na sociedade de classes” (SLOTERDIJK, 1999, p. 50). Por exemplo, Sloterdijk (1999, p. 185) faz menção a sensibilidade que irrompe em Marco Aurélio e como “dá-se tempo, em suas anotações noturnas, para pensar sobre a beleza paradoxal do irregular, como as rugas na testa do leão ou as fendas na casca de um pão redondo”. Não se trata aqui, por óbvio, de qualquer indivíduo, mas este privilegiado, tal como os sete sábios aludidos no início deste tópico, de refletir sobre os mistérios da esfera.

Ser imperador é o privilégio por excelência na medida que usufrui de um clima seguro o suficiente para fixar o particular, o momentâneo. No interior dos muros do Império, Marco Aurélio pode sentir o aroma das flores e se deliciar com o sabor de frutas silvestres sem medo ou perigo de ser envenenado – a não ser por seus inimigos –, sem precisar preocupar-se com a tarefa repetitiva no corte da colheita. Longe do espaço do palácio, as vidas cuja forma foram subjugadas pelos árduos trabalhos não gozam da mesma segurança,

ou mesmo, do tempo para sensibilizar-se com as coisas findas. A finitude não requer nenhuma reflexão demorada para o escravo, a impermanência da vida é tão óbvia quanto as hostilidades da natureza. É pela desigualdade gritante que todo império é análogo a uma paranoia coletiva.

No espaço dos “impérios e reinos realiza-se uma notável modificação em relação à antiga vida na esférica jangada grupal. O mundo se ‘globaliza’ de maneira nova” e “[...] deve convergir para o interior de uma esfera sagrada”, nesta esfera o mundo é habitável e protegido, vigiado e governável para o luxo daqueles que ocupam o seu centro³⁸. O mundo torna-se composto de uma “sensação espacial monárquica, portanto, de perspectiva central, panóptica, esférica” (SLOTERDIJK, 1999, p. 51).

A relação centro e periferia aqui é derivada de um modelo da teologia política. Enquanto a cosmologia aparece ao centro das especulações dos sábios, ao fundo é a política que orienta as fronteiras, o círculo do mundo em torno de um centro de dominação onde a torre do império tem edifício e a sandália do imperador pisa sobre o globo. A seguir, será visto como a globalização metafísica deve ser entendida, a partir de uma leitura efetiva da história, como a globalização originária de todas as outras. A saber, como a imagem de mundo europeia e em cujo centro está um “[...] Deus panóptico em sua autorreferencialidade fundadora de mundo³⁹” (SLOTERDIJK, 2004, p. 25), ao ser transportada para as Américas, legitimou a colonização e um imperialismo que chega até a modernidade.

3.1 Globalização metafísica e a globalização terrestre

A globalização metafísica é o primeiro empreendimento humano para dar forma ao mundo. Ordenar o cosmos a partir de uma teoria suprassensível das formas significa tornar a *spaira* grega a figura originária do pensamento. Do mesmo modo, é pensar a totalidade a partir de uma representação metafísica de Deus e com uma inteligência onisciente e excêntrica, uma perspectiva da totalidade do mundo em suspensão sobre as formas finitas do céu e da terra (SLOTERDIJK, 2004, p. 72).

³⁸ A projeção de Mercator e o planisfério *Nova et Aucta Orbis Terrae Descriptio ad Usum Navigatium Emendate* são exemplos de como a ciência pode ser utilizada para fins imperais. No mapa-mundi elaborado pelo cartógrafo e cosmógrafo flamengo Kramer (1569), a distância entre os meridianos adjacentes é a mesma ao longo da longitude, porém a distância entre os paralelos aumenta com a latitude e se torna infinitamente grande nos polos. Por esta geometria, a superfície da Terra é deformada na direção norte-sul. Em termos geopolíticos, esta projeção cartográfica é conhecida pela perspectiva eurocentrista, uma vez que a Europa está no centro do mapa e as dimensões dos objetos nos polos são distorcidas em função da preservação dos ângulos centrais.

³⁹ No original: “Dios panóptico en su autorreferibilidad fundadora de mundo”.

Significa também para o filósofo alemão compor a inibição por meio de um código de regras imanente para a compreensão do mundo. O cosmo torna-se uma casa para o homem, porém não uma casa para acolher a todos e sim, para inibir aquelas paixões consideradas incompatíveis com a coexistência na cidade. A vida na pólis pede a domesticação do homem na medida da privação do seu lado mais selvagem. Uma vez docilizado o homem pode usufruir do ócio tanto quanto sofrer com a escravidão.

Ao tornar-se globo, a esfera adquire um corpo que adentra todas as áreas do humano, e não apenas a filosofia. Nesta primeira globalização, o modo pelo qual a metafísica tornar-se uma técnica de dominação varia em escala mas tem cobertura universal. É por essa razão que, em seu diletantismo, o sábio grego especula sobre a política, a economia, a biologia, a psicologia e o direito. Apesar de não ser uma preocupação específica de Sloterdijk, cumpre lembrar o fato da teoria das formas estar estritamente relacionada com a preocupação platônica com o direito e a justiça - são as virtudes os fundamentos das regras para a produção da *spaira* grega, e deste modo, não há como pensar a metafísica a partir de Platão, ou seja, a totalidade, sem uma teoria dos valores.

Seria essa a única forma de compreender o mundo com pretensões de universalidade? Sloterdijk irá se voltar para Parmênides e opor a teoria platônica das formas em princípio. Em Parmênides, a totalidade não é vista de fora, mas do interior. A equivalência entre ser e pensar [*noeín* e *eínai*] diz respeito a uma perspectiva de horizonte aberto, onde a circunferência da esfera e o teto do mundo não podem ser vistos ou calculados. Com Parmênides fica claro que o homem não apenas contempla a esfera em princípio, mas a habita e pode-se ir além e dizer que o homem é a própria esfera.

O princípio é o que na história essencial vem por último. Naturalmente, para um pensar que conhece somente a forma do cálculo, a frase “o princípio é o último” permanece um contrassenso. Antes de tudo, porém, o princípio aparece, em seu início, oculto num modo peculiar. Por isso surge o fato surpreendente de que o princípio, facilmente, é tido como o incompleto, inacabado, grosseiro. É chamado, também, de “primitivo”. Assim surge, então, a opinião de que os pensadores antes de Platão e Aristóteles seriam ainda “pensadores primitivos”. Certamente nem todo pensador, no início do pensamento ocidental, já é também um pensador originário [*anfingliche Denker*]. [...] O primeiro pensador originário chama-se Anaximandro. Os dois outros, os únicos ao lado de Anaximandro, são Parmênides e Heráclito (HEIDEGGER, 2008, p. 14).

Aqui Sloterdijk parece se inspirar na leitura heideggeriana sobre o originário para proceder com sua inversão parcial do ôntico sobre o ontológico. A despeito de Sloterdijk não estar afinado com o teor enigmático do originário em Heidegger (2012), pode-se depreender

que a abertura antropogênica em Sloterdijk, tal como a abertura originária em Heidegger (2012/2009a), ainda possui singularidade histórica. Deste modo, não há uma imagem de mundo mais verdadeira e sim uma com recepção mais efetiva.

Para Sloterdijk (2004) a efetividade de uma imagem de mundo, e portanto, a sua abertura antropogênica, é correlata à experiência comum⁴⁰. Isto não significa dizer, todavia, que toda ou qualquer experiência seja legítima. Sloterdijk está indicando aqui, na esteira de Heidegger, o equívoco de pensar o globo como princípio. Pensar a esfera tornada globo é seguir a hegemonia do “platonismo” na formatação de uma imagem de mundo a partir de um modelo cósmico preconcebido. O universalismo cosmopoético tem implicações diretas na relação que Sloterdijk entende entre a colonização e a globalização.

Como será visto com mais detalhes nos subtópicos a seguir, a primeira globalização, a globalização metafísica, dá azo para a portabilidade do cosmo e a unificação da história a serviço de um modo de pensamento imperialista. O Império da metafísica, portanto, se concretiza com a leva do dos jesuítas nas embarcações ibéricas. Por sua vez, com a circunavegação e a evangelização dos povos nativos das Américas, inicia-se uma segunda globalização, a globalização terrestre. O que é interessante salientar desde logo é o fato de Sloterdijk pretender que o desenvolvimento da cartografia está associado com uma viragem náutica do pensamento.

A viragem para Ocidente inclui a geometrização do comportamento europeu num espaço de coordenadas globalizado. Por conseguinte, mesmo a representação mais sumária das zonas da Terra ainda amplamente inexploradas responde desde o início a um novo ideal metodológico: o de um recenseamento uniforme de todos os pontos na superfície do globo do ponto de vista da possibilidade de serem atingidos pelos métodos, ações e centro de interesses europeus (e, num primeiro tempo, tal significa ibéricos) – ainda que as empresas reais só séculos mais tarde se tenham realizado, ou nunca. As famosas “manchas brancas” nos mapas, conhecidas pelos nomes de *terrae incognitae*, funcionavam como pontos a desvendar no futuro (SLOTERDIJK, 2008b, p. 42).

Neste trecho extraído do “Palácio de cristal” (*Im Weltinneraum des Kapitals*), Sloterdijk demarca como a passagem da globalização metafísica para a globalização terrestre transmite e amplia um ideal de geometrização do mundo, assim, a cartografia surge de um desafio geográfico para a globalização. Em razão da desproporção entre o marítimo e o

⁴⁰ Sloterdijk (2016a, 2018) parece partir de uma inspiração estruturalista quando enuncia que a clareira deve ser vista no fogão. Sobre o tema, vale a inflexão sobre o mito de origem do povo Bororo e como este ilustra a origem da socialização no cozimento e nos rituais de refeição. Sendo assim, a clareira aqui não se trata de um fogo abstrato, mas da fogueira doméstica (cf. LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 327).

terrestre, não há mais como pensar a unidade do planeta a partir da extensão dos territórios. Esta diferença abala, em especial, o imaginário da Europa como um território continental⁴¹.

Sloterdijk (2008b, p. 99) defende que esta viragem náutica, com o pioneirismo de Magalhães, é até mais importante do que a revolução copernicana. As navegações ultramarinas colocam em cheque o sujeito da província europeia aclimatado à pequenez filoagraria da pátria – assim como as visões de mundo implícitas nas filosofias europeias que perpassam até a modernidade como em um Kant, ou mesmo, Heidegger.

Como será abordado a seguir, tal viragem serve de estímulo para uma nova topologia da habitação, e por sua vez, poética do espaço. Cumpre destacar que esta passagem também assinala a ruptura na topologia das micro-esferas, cuja origem é a paleopolítica. Neste capítulo será abordado como as grandes navegações fazem surgir também uma grande narrativa [*grand narrative*] a partir do testemunho do navegante.

A globalização terrestre é a totalização do mundo a partir da perspectiva do colonizador. Isso significa que aquela codependência entre indivíduos e grupos percebida no seio de pequenas comunidades agora é relegada somente à espaços fora do eixo da globalização, cujo centro e metrópole é a Europa. Não há mundo fora da poética do espaço do barco e do horizonte dos conquistadores. Isto implica dizer, do ponto de vista imunológico, que a toda a saúde e o orgulho do nativo é subjugado aos costumes ditos “civilizatórios” da metrópole.

Trata-se agora, no percurso onto-genealógico de Sloterdijk, de uma investigação sobre a origem da “grande política”. Por essa razão, será abordado como a megalopolítica faz aparecer a primeira gestão globalizada das formas de vida. No contexto colonial, a globalização da governança implica a vigilância dos povos ameríndios. No controle da subjetividade do nativo reside um dos meios mais perversos de opressão das culturas originárias. Isso se dá a partir do que Sloterdijk (2008b, 2004) chama pela difusão, por parte dos exploradores, de um corporativismo identitário [*corporate identity*] associado a um empresariado charlatão. O poder simbólico do humanismo clássico [*humanitas*] combinado com a economia política da metrópole impõe a ascensão da vigilância no império global.

Por fim, será analisado como a guarda do ser adquire o corpo do anjo colérico que vigia e domina a humanidade com a espada em riste. Em síntese, será averiguado como esse domínio se dá por meio da geometria da imensidão (*Geometrie in Ungeheurem*) que tem por

⁴¹ O Teatro do Globo Terrestre [*Theatrum Orbis Terrarum*] é considerado o primeiro atlas da Modernidade e ainda reflete uma concepção de mundo com equivalência entre o terrestre e o marítimo. Com as revisões cartográficas consequentes de suas inúmeras edições, a diferença marítima é alargada até apresentar um planisfério em favor das escalas oceânicas.

corolário o deslocamento da antropoténica para o sentido da alotécnica. Isto é, a megalopolítica (ou política da dominação), usa de uma tipologia da técnica não apenas para a domesticação do homem (e docilização da coexistência), outrossim, uma técnica para a dominação e o englobamento das formas de vida em larga escala no cosmo eurocêntrico.

3.1.1 Fantasia filosófica e a poética do espaço do barco

O barco da nau, ou da caravela, é para as tripulações, pátrias móveis. Carregar a bandeira da metrópole na esfera do barco implica torná-lo uma extensão móvel da nação (SLOTERDIJK, 2004, p. 824). No delírio da fascinação onomástica imperial, cruzar o mar significa, à luz da ontologia, um êxtase náutico e o lançamento do fundamento ao direito marítimo sobre as ‘terras virgens’.

Neste início da Idade Moderna advogada por Sloterdijk, a tarefa de projetar a nova imagem do mundo deve aos geógrafos e aos marinheiros a tarefa do *design*. Aqui Latour (2016, p. 306) ressalta como Sloterdijk identifica uma confusão normativa derivada da globalização terrestre e de valor quintessencial para compreensão da noção de soberania que vem do *quattrocento* e chega, em certa medida, até hoje. A confusão diz respeito a imposição de uma equivalência, por meio da colonização, do espaço global aos ditames urbanísticos das províncias europeias.

Em outros termos, Sloterdijk analisa como a ideia que a terra é o único lugar onde a geopolítica pode se desdobrar tem uma inflexão a partir das grandes navegações e a pretensão de dominação sobre o mar. Com a colocação de armadas sobre os mares e oceanos a organização dos poderes das nações do mundo, antes baseada na soberania do território terrestre, deixa de ser a única organização política possível. A origem desta problemática normativa é elucidada por Stoneman (2020, p. 304), ao perceber o paralelo que Sloterdijk estabelece com os escritos espaciais de Carl Schmitt, entre eles, destaca Terra e Mar (*Über Land und Meer*).

De acordo com Stoneman (2020, pp. 308-309), tanto para Heidegger (1977) quanto para Schmitt (2008) a globalização terrestre provoca uma desespacialização do mundo. Schmitt é quem identifica de forma mais precisa – e parece servir de influência para Sloterdijk – como os modos de navegação transatlântica definiram não apenas um novo meio para habitar o espaço, como a habitação no mar, mas também, um novo meio para orientar e determinar a soberania para além da extensão terrestre.

O impulso irrefreável para o mapa se repete nos meios de representação da própria globalização o processo de conquista do mundo como imagem, que Heidegger destacou [...] Nada caracteriza tão radicalmente a dinâmica político-cognitiva da globalização terrestre como a aliança entre a cartografia e a tomada do território. Carl Schmitt, quem gostava de se apresentar como o último legitimista da majestade universal da Europa na idade moderna, foi capaz de ir tão longe em seu estudo *O nomos da terra* que chegou a afirmar que, em última instância, a expansão dos europeus somente poderia remeter ao título legal concedido a partir do descobrimento. Nele se apoiava a ficção jurídica tanto de um “direito ao descobrimento” como de um “direito da comunicação” que iria mais além de meros direitos de visita (aquele *ius communicationis* que havia sido defendido por Francisco de Vitória em sua famosa *Relectio de Indis*)⁴² (SLOTERDIJK, 2004, p. 788).

Se por um lado, diz Schmitt (2008, pp. 5-6), o “[...] homem é um ser terrestre e um habitante da Terra”, a Terra é o lugar nativo do movimento humano, pois é onde o homem “recebe uma perspectiva, as quais definem as suas impressões e o modo como ele vê o mundo”; por outro, argumenta como as expansões coloniais indicam uma mudança fundamental na diferenciação espacial.

Por meio da internacionalização do *nomos*, Schmitt (2014, p. 42) defende o surgimento de uma “unidade do espaço com o direito, a ordem política e a orientação geográfica”, o *nomos* agora não é apenas sobre a terra e um respectivo território, mas também, sobre as águas e o mar. O mundo de água abre caminho para um movimento fundamental: a circulação de bens e mercadorias. O mundo como extensão dá lugar ao mundo como atravessamento do dinheiro. Aqui é possível retomar a impossibilidade de redução da topologia e analítica do espaço intentada por Sloterdijk a partir de uma crítica à configuração dada pelos corpos (*res extensa*).

Antes os ingleses dedicavam-se à pastorícia e vendiam a lã para a Flandres; mas, agora, afluíam para a ilha inglesa os fabulosos saques dos corsários e piratas ingleses. A rainha [Elisabeth] alegrava-se com estes tesouros e enriqueceu com eles. Nesta perspectiva, com toda a sua virgindade, não fez nada de diferente do que fizeram numerosos ingleses e inglesas nobres e burgueses do seu tempo. Todos tomaram parte no grande saque. Centenas e milhares de ingleses e inglesas tornaram-se então “corsários capitalistas”, *corsairs capitalists*. Também isso faz parte da viragem elementar da terra para o mar de que aqui falamos (SCHMITT, 2008, p. 38)

⁴² No original: “El impulso irrefrenable al mapa repite en los medios de representación de la globalización misma el proceso de conquista del mundo como imagen, que Heidegger puso de relieve [...] Nada caracteriza tan radicalmente la dinámica político-cognoscitiva de la globalización temprana como la alianza de cartografía y toma de territorio. Cari Schmitt, quien gustaba de presentarse como el último legitimista de la majestad universal de Europa en la edad moderna, pudo ir tan lejos en su estudio *El nomos de la Tierra* como para afirmar que, en última instancia, la expansión de los europeos sólo podía remitirse al título legal que consiguió darle el descubrimiento. En él se apoyaba la ficción jurídica tanto del «derecho de descubridor» com o de un «derecho de com unicación» que iba más allá de los meros derechos de visita (aquel *ius communicationis* que había defendido Francisco de Vitoria en su famosa *Relectio de Indis*)”.

Com a mudança do elemento dominante da terra para a água, Sloterdijk desvela como a noção de territorialidade segue a partir de um sistema orientado pelos interesses dos mercadores europeus. É neste ponto do argumento que fica mais clara a adoção do conceito de *grand narrative* como metanarrativa para a legitimação do poder pela via do simbólico, leia-se, da colonização cultural⁴³. Em um ensaio chamado “Se a Europa despertar” (*Falls Europa erwacht*), vai além e diz que tal grande relato serve ao propósito político e jurídico da *translatio imperii*, uma transferência do poder imperial que supera gerações e fronteiras.

Com o instituto da *translatio imperii*, Sloterdijk (2002c, p. 41) diz que a “Europa põe-se em marcha e mantém-se em movimento à medida que tem sucesso em reivindicar, reencenar e transformar o Império que havia antes dela – a saber, o Império romano”. A transferência do Império é a função formadora quintessencial da Europa. Tal argumento encontra, mais uma vez, paralelo com Schmitt (2008, p. 78) quando defende que uma história global só pode ser compreendida enquanto história do direito territorial [*Landrecht*] e da apropriação, da tomada da terra.

A transição para uma existência puramente marítima resulta em si mesma e em sua consequência mais ampla e íntima no desencadeamento da técnica como uma força autônoma. Com tudo que havia sido desenvolvido antes na técnica, dentro de uma existência essencialmente terrestre, não havia sido produzida uma técnica absoluta. [...] A fé no progresso absoluto é um sinal de se haver dado o passo em direção à existência marítima. As reações encadeadas de uma invenção contínua e ilimitada nasceram no espaço histórico, social e moralmente infinito da existência marítima⁴⁴ (SCHMITT, 1955, pp. 24-25)

Tanto em Sloterdijk quanto em Schmitt, a viragem náutica implica parte de uma revolução técnica que implica na transformação do rebanho em tripulação. Porém, não se trata de uma tripulação qualquer, mas sim, aquela dos corsários e da pirataria. Diferente da terra, o mar é um lugar ainda sem regulação ou fronteira, indistinto: um espaço livre. O domínio do mar oferece a vigilância de novos territórios, nos termos de Schmitt (2014, p. 42) a defesa do

⁴³ O conceito de *grand narrative* em Sloterdijk (2004, p. 13) parece importar o sentido atribuído por Lyotard (2021). Além do iluminismo, do idealismo e do marxismo, Sloterdijk também considera o cristianismo uma metanarrativa com ressonâncias na formação de um discurso estruturante da imagem do mundo. A saber, um discurso historicamente legitimado e portador de uma ambiguidade política que oscila entre a fantasia e a utopia.

⁴⁴ No original: “El paso a una existencia puramente marítima tiene como resultado, en sí mismo y en su consecuencia más amplia e íntima, el desencadenamiento de la técnica como fuerza autónoma. Con todo lo que se había desarrollado antes en la técnica, dentro de una existencia esencialmente terrestre, no se había producido una técnica absoluta. [...] La fe en el progreso absoluto es un signo de haber dado el paso hacia una existencia marítima. Las reacciones encadenadas de una invención continua e ilimitada nacieron en el espacio histórica, social y moralmente infinito de la existencia marítima”.

território [*Landfolge*], inclusive com dimensões continentais, os quais agora tem as riquezas e recursos naturais dos habitantes do território [*Landsturn*] ameaçados pelos ladrões dos mares.

Se em um primeiro momento, que vai do século XV ao século XVII, as guerras marítimas reproduzem a tentativa de impor ao novo mundo este desenho provinciano, por meio da demarcação de rotas comerciais e caminhos marítimos protegidos pelos canhões das Coroas europeias – muitos já instalados na orla através de fortes nas colônias –, a partir do século XVIII a forma de apropriação da terra sofre uma reviravolta e assume um acento econômico sobre o fundamento fiscalista subjacente à dominação territorial do espaço. Sloterdijk insere, com uso do aforismo, a “teoria do pirata”.

Manifestamente, a globalização da Terra pelos primeiros marinheiros mercadores e pelos primeiros cosmógrafos estava muito longe de se encontrar sujeita a interesses teóricos; desde o seu lançamento pelos Portugueses, obedecia a um programa de descobrimento resolutamente anticontemplativo. Quem procurava assumir o controlo dos novos mundos descobertos teria de renunciar às idealizações e deduções. O *experimentum maris* fornecia o critério do novo conceito de experiência do mundo. [...] A imagem da Terra, que se vai tornando cada vez mais precisa, assume imediatamente a qualidade de um saber sobre a captação e a captura; os novos conhecimentos oceanográficos fornecem armas para o combate em espaço aberto com os concorrentes (SLOTERDIJK, 2008b, p. 53).

Sloterdijk parece adotar o estilo da sátira em sua fantasia filosófica. Neste jogo de linguagem, “a pirataria, que constitui, com o tráfico negreiro (a que poderíamos também chamar de indústria da deportação), o fenômeno de ponta de uma ingênua criminalidade da globalização, assume um significado marcante do ponto de vista da filosofia da história”. A pirataria aparece como “a primeira forma empresarial do ateísmo”, e continua na descrição de um niilismo infernal, “quando Deus está morto – ou quando não está a olhar no território sem Estado, no navio sem capelão, nos mares sem lei [...] atingia-se, por vezes, o ponto (quase) extremo da atrocidade que se possa praticar entre seres humanos” (SLOTERDIJK, 2008b, p. 123). Em função da violência, Sloterdijk refuta a ideia da circunavegação como empresa racional fruto de uma curiosidade antropológica.

Em contraponto, percebe uma demência envolta de psicose na reivindicação de um direito ao descobrimento e cinismo na pressuposição de uma superioridade na ordenação frente ao autóctone. Ademais da perspectiva crítica elaborada por meio do aforismo, é preciso considerar também o uso da ironia. Quando Sloterdijk (2008b, p. 124) aponta que “é a partir do ateísmo pirata que os modernos pensam a desinibição libertária e anarquista” indica que “é aqui que a fobia conservadora dos *partisans* tem a sua fonte”.

As grandes transformações da imagem geográfica da terra são apenas um aspecto superficial da mudança profunda que é indicada com uma palavra tão cheia de conseqüências como “revolução espacial”. Aquilo que se designou como a supremacia racional do europeu, como o espírito europeu e o “racionalismo ocidental”, avança agora irresistivelmente. Desenrola-se nos povos da Europa ocidental e central, destrói as formas medievais da comunidade humana, forma novos Estados, frotas e exércitos, inventa novas máquinas, subjuga os povos não-europeus e coloca-os perante o dilema de ou aceitarem a civilização europeia, ou reduzirem-se a mero povo colônia (SCHMITT, 2008, p. 69).

Sloterdijk estabelece aqui um paralelo com o esquema amigo-inimigo de Schmitt para refletir como a arma mais perigosa produzida pelos colonizadores e seu sistema de exploração está, antes da opressão física, fundado em uma dominação simbólica. Sloterdijk (2004, p. 792) se opõe aqui à abordagem reducionista da “sensibilidade jurídica” de Schmitt e entende o pensamento do jurista alemão a partir de uma cartografia que tenta recompor a geometria da imensidão (*Geometrie in Ungeheurem*) por meio de um mapa eurocêntrico.

O direito sobre os territórios, não encerra a colonização com um ato formal de nulidade sobre os títulos (*terra incognita*) derivados do descobrimento. O mercantilismo e o caráter especulativo da mercadoria, agenciado pela mania dos descobridores em colonizar não apenas o território, mas também as mentalidades, “não tem as suas raízes causais na ideia cristã de missão; antes se deu que a expansão e a ação de risco colonial e mercantil sistematizada a grande distância libertaram a atividade de missionar, de transmitir e trazer como um tipo de atividade autônoma” (SLOTERDIJK, 2008b, p. 64).

A confusão sobre o senso de centro no pensamento da alta Idade Média chega aos últimos níveis da interpretação de Deus e do mundo. A “metafísica ocidental” não poderia ter mantido sua consistência no ponto decisivo sem um tecido espesso e elástico de piedosa auto-hipnose, amparado por um sistema de ideias fictícias institucionalizadas, que correspondem precisamente ao que hoje se chamam discursos (segundo Foucault: rotinas de dizer coisas)⁴⁵ (SLOTERDIJK, 2004, p. 409).

Sloterdijk lança a tese da telepatia, ou magnetopatia. Em função do clima depressivo do convés e as intempéries do mar, emerge a automotivação propícia para a construção da ideia de subjetividade individual a ser cristalizada na modernidade. Nesta fase da globalização

⁴⁵ No original: La confusión sobre el sentido de centro en el pensamiento alto-medieval alcanza hasta los últimos niveles de la interpretación de Dios y mundo. La «metafísica occidental» no habría podido mantener su consistencia en el punto decisivo sin un tejido espeso y elástico de autohipnosis piadosas, apoyado por un sistema de ideas ficticias institucionalizadas, que corresponde con precisión a lo que hoy se llama discursos (según Foucault: rutinas del decir-cosas).

terrestre, desponta a “energia visionária desatada dos charlatães-empresários. Hoje, como ontem, todos vivem de seus erros produtivos”, na qual, por meio “de seus talentos auto-hipnóticos, as naturezas práticas conseguem voltar sempre a erguer em torno de si mesmos impérios compostos de autoilusões que a médio prazo conhecem êxito” (SLOTERDIJK, 2008b, p. 92).

Para que a hipnose tenha efeito em larga escala, motins (pensamentos depressivos e autocríticos) devem ser reprimidos com violência. Se “o português Magalhães não tivesse, apesar de todas as objeções dos seus subalternos, desembarcado e executado também os insubordinados espanhóis, não teria feito compreender aos seus homens, com a maior determinação, o que significa uma viagem de ida incondicional”, esta orientação implacável e quase psicótica, onde “as tripulações eram os primeiros objetos desses processos de modelização de grupos ingênuos e eficazes que foram descritos no nosso tempo” (SLOTERDIJK, 2008b, pp. 90-91) parece sobreviver nas práticas de negócios modernas ao se desdobrar em um tipo de técnica de controle em massa: a “identidade corporativa”.

3.1.2 Identidade corporativa e a alotécnica

O evento maníaco-depressivo no porão do convés marca o nascimento da subjetividade moderna. Automobilizadora em relação ao orgulho, as tripulações de exploradores mobilizam a consciência, ciente das adversidades da longa viagem e o desconhecido da aventura, para a exterioridade: na perspectiva narcisista dos ‘descobridores’, a história torna-se o próprio destino e o “espaço vivido reclama também os seus direitos” (SLOTERDIJK, 2008b, p. 13).

O provincianismo eurocêntrico e a arquitetura da paleopolítica, ainda baseada em bolhas e cuja forma remete, em última instância, ao tribalismo da horda, sofre uma irritação capaz de um abalo paradigmático. No tempo da megalopolítica, as bolas-universos entram em colisão e dão lugar a guerra entre sistemas imunitários. A habitação da Terra, na modernidade, é corolário deste conflito de *habitats* imunológicos, no qual, o sentido da “humanidade” é derivado do resto metafísico da fagocitose cosmológica.

A imunologia, ao manter uma relação de exploratória com o fora, não engendraria, no limite, uma autoimunidade, tendo em vista que a devoração aglutinadora e exterminadora do Outro exaure a própria “vida” da qual a própria imunologia se serve para constituir seu modo particular de vida? Assim, é necessária e urgente a crítica ao antropocentrismo na obra de um dos principais nomes do atual debate ecológico. No que aqui propomos, o problema não estaria apenas no

antropocentrismo de suas narrativas esferológicas, mas também na pressuposição antropocêntrica de Sloterdijk de que a configuração topológica do humano em geral possa ser explicada pela imunologia — ou seja, na pressuposta universalidade humana da condição imunológica, em preponderância hierárquica com relação ao não-imunológico (PITTA, 2019, p. 178).

Isso não significa dizer, ao contrário da leitura de Pitta, que Sloterdijk esteja legitimando a colonização europeia. Quando Sloterdijk (2004) defende que a Europa “teria um sistema imunológico mais resistente” não está glorificando os exploradores europeus como os vencedores de uma guerra entre autóctones e ibéricos, mas sim, sugerindo como os últimos introduziram – destaca-se o papel psicopolítico da ordem jesuíta na morfologia do novo mundo – uma identidade tanto militarista quanto corporativa na organização do espaço social das Américas.

A despeito do eurocentrismo que também serve de base, para a antropotopologia de Sloterdijk, nos termos de Pitta (2019, pp. 181-182), a definição que julga mais precisa do antropotopocentrismo do filósofo alemão, leia-se, para esta teoria do lugar humano a partir da perspectiva da empresa dos navegadores, e por assim dizer, da transmissão do humanismo clássico, isto não descarta a potência para a fundamentação de uma crítica decolonial.

Na magia nominal de Colombo se revelam alguns dos segredos psicopolíticos da história dos êxitos europeus desde 1492: essa magia remete a unidade operativa de servos e senhores, sem a qual não se pode entender a dinâmica da ânsia de poder e a veemência empreendedora da forma neoeuropeia da subjetividade. Apenas cinquenta anos depois do descobrimento da América toma forma a nova psicopolítica na Ordem dos jesuítas, oficializada em 1540. A companhia de Jesus é uma ordem radicalmente cristofórica composta por empresários religiosos que não esperam que Deus os conduza ao êxito, pois confiam plenamente em sua própria antecipação. Eles são ativistas da globalização ao estilo católico. Com ironia fanática, se submetem às cargas mais pesadas, motivados pela certeza de que apenas a sua aceitação é válida para o poder real⁴⁶ (SLOTERDIJK, 2004, pp. 104-105).

No contexto da exploração das Américas, a precedência da técnica sobre a política advogada por Sloterdijk, pode ser compreendida também a partir de uma leitura não maniqueísta. Cumpre lembrar que como visto no primeiro capítulo, Sloterdijk não parte de

⁴⁶ No original: “En la magia nominal de Colón se revela algo de los secretos psicopolíticos de la historia europea de éxitos tras 1492: esa magia remite a la unidad operativa de siervos y señores, sin la cual no puede entenderse la dinámica de ansia de poder y la vehemencia emprendedora de la forma neoeuropea de subjetividad. Apenas cincuenta años después del descubrimiento de América toma forma la nueva psicopolítica en la Orden de los jesuitas, oficializada en 1540. La Compagnia di Gesù es una Orden radicalmente cristofórica compuesta por empresarios religiosos que no esperan que Dios los conduzca aléxito, sino que confían plenamente en su propia anticipación. Ellos son los activistas de la globalización de estilo católico. Con ironía fanática, se someten a las cargas más pesadas, impulsados por la certeza de que sólo su aceptación depara poder real”.

explicações ontológicas superiores ou teológicas, mas sim de uma visão terrena do homem como *homo sapiens*. Sloterdijk parece propor uma inversão da condição existencial de existência, ou seja, ao se mover para fora de si o homem não se torna formador e configurador do mundo, mas, ao contrário, é formado pelo ambiente [*Umwelt*]. Não se trata do mundo ser anterior ao homem, mas de que o mundo como mundo só existe na medida que é um mundo aclarado pelo homem (TRIVIÑO CUÉLLAR, 2018, p. 185).

A invenção da subjetividade moderna é assim produto tanto da desinibição primária quanto do escambo ontológico. Por desinibição primária, refere-se tanto à evasão da interioridade dos receptáculos morais da metafísica quando da agonia no abandono. Em relação ao ameríndio não há como traçar paralelo entre a história da desinibição e a autodeterminação, uma vez que, o espaço de intimidade é dominado pelo colonizador. Destarte, se ideal da subjetividade moderna se arvora na tomada de uma posição onde o sujeito goza da desinibição para imprimir autonomia, como pode o autóctone efetivar tal liberação quando o seu lugar originário é invadido? Em síntese, na perspectiva do dominado, é preciso considerar com Pitta (2019, pp. 181-182) sobre o fato de Sloterdijk não oferecer um contraponto a partir da perspectiva do inimigo, do dominado.

Por isso, a imunologia é uma forma de devoração, compreendida aqui como a relação do próprio para com a estrangeiridade; um “gerador de redundância ou [...] máquina de hábito, cuja tarefa é dividir em familiares ou não-familiares a massa de sinais que chegam ‘do mundo’, candidatas a ser significativas” (SLOTERDIJK, 2004, p. 520). Imunologia, portanto, é, para Sloterdijk, a configuração topológica do humano em geral. Ela é o modo de relação da unidade topológico-imunológica, a “esfera”, com aquilo do qual ela se insula, no qual o excluído é sempre tomado como patógeno a ser neutralizado ou eliminado (PITTA, 2019, p. 180).

Veja aí aquele a ser neutralizado ou eliminado aquele cujas regras para a habitação lhe foram impostas a partir de critérios antrópicos que lhe são exógenos. Ainda quando considerada a ironia de Sloterdijk, ao qualificar a empreitada náutica como uma história do êxito, é fato que o filósofo alemão incorre em uma concepção “monogeísta” no que toca o design imunológico da Terra. Sloterdijk defende a consumação da globalização terrestre a partir de uma superioridade tecnológica dos colonos em relação aos nativos. É assim quando se refere ao aspecto discursivo da prece católica: “o telefonema, prefigurado pela teleoração pelo papa” mostra como “[...] os jesuítas foram o primeiro *news group* que se comunicava apenas por sua rede específica”⁴⁷. (SLOTERDIJK, 2004, p. 2004). A identidade corporativa

⁴⁷ No original: “El tele-fonazo, prefigurado por la tele-oración por el papa; los jesuitas fueron el primer *news group* que se comunicaba sólo por su red específica”.

[*corporate identity*] é uma forma de organizar o coletivo em uma casa que não mais possui abertura para o céu, a casa adquire a arquitetura da igreja e um modo de vigilância panóptica que precede a fábrica.

Aos mercadores e traficantes, somam-se os missionários jesuítas. Todos estes ludibriam o autóctone com a ilusão de uma vida de fortunas em outro Reino (seja o da monarquia absolutista ou do paraíso divino) em troca de mão de obra para a exploração dos recursos naturais em território nativo. A associação entre capitalismo e telepatia tem prelúdio com um golpe e uma fraude intentada pelo caráter magnetopata dos conquistadores. O objetivo da missão não é justificar a salvação, mas antes, assegurar o retorno financeiro de um investimento de risco.

O monogeiismo era mais do que um postulado da bela física. Os portadores dessa ideia verdadeira mas ainda não demonstrada, marinheiros veteranos, cartógrafos pacientes, monarcas melómanos e mercadores de especiarias magnânimos reuniram prova após prova até que os últimos negadores, ignorantes e indiferentes, fossem forçados a submeter-se às evidências que progrediam. A narrativa da época moderna lê-se como um longo comentário à frase: *In hoc signo vinces* – não se trata já do *signum crucis*, mas do *signum globi*. O signo do globo vence o da cruz – nesta frase está contida a “história”. Enquanto a cruz e o globo se situavam ao mesmo nível, o resultado da “história” podia parecer incerto. Com o fim da manobra de ultrapassagem que relega a cruz para o segundo lugar, fecha-se o campo no qual se pôde desenrolar o fenômeno “história” como um relatório sobre o êxito da fé na esfera (SLOTERDIJK, 2008b, p. 175).

Sobre esta passagem, Kelly (2018, p. 322) oferece uma crítica balanceada a Sloterdijk quando percebe que a formulação do autor alemão tem implícita a noção de que Colombo é um guardião cristóforo do tempo e carrega a temporalidade messiânica pelo Atlântico. Enquanto ‘descobridor’ de uma terra prometida, tem a oportunidade de reescrever a história. As Américas aparecem como terra virgem e cuja ocupação se dá por povos ingênuos.

Apenas com um tom de ironia seria possível compreender a radicalidade desta pressuposição: o bom selvagem aguarda a domesticação e o progresso civilizatório e deve ser grato ao fogo prometeico trasladado pelo navegador europeu. Sloterdijk acaba por legitimar a construção da imagem de mundo, que, segundo ele, antecipa a modernidade, justificando, no palco da diferença cultural, a tradução do genocídio por termos como “missão”, “expedição”, “energia visionária”, e para ser mais preciso, um “empreendedorismo” que vai de Julio Verne a Hegel.

Mas não basta se basear no êxodo da bestialidade. Heidegger se propôs a compreender que, além de conter o mundo, os homens podem encontrar alojando-se

em sua casa de linguagem. Sloterdijk insistirá no caráter móvel e gradual das relações entre a humanidade e a linguagem, assim como para ele as etapas graduais pelas quais passará a revelação do próprio ser-no-mundo e do mundo onde tal ser ocorre (CORDUA, 2008, p. 166)⁴⁸.

O problema da tradução e do acento neocolonial, parece ser resolvido parcialmente quando se retorna para a concepção de técnica, ou para ser mais preciso, antropotécnica em Sloterdijk, assim como a implicação com a linguagem, na qual responde a Heidegger. A partir de uma distinção tipológica, Sloterdijk distingue a antropotécnica em alotécnica e homeotécnica.

Em termos de referencial teórico, Sloterdijk parte mais uma vez de Heidegger. Se a “técnica, disse Heidegger, é uma forma de desvelamento”, não obstante, “[...] a tecnologia poderia ser assim visto como uma forma de acelerar o surgimento de resultados”⁴⁹ (SLOTERDIJK, 2003, p. 18). A relação de Sloterdijk com a técnica é ambivalente. Se a alotécnica se reflete no uso pueril para fins de guerra e consumo, em contraposição, a homeotécnica promete a aceleração da inteligência por excelência (SLOTERDIJK, 2003, pp. 18-19). Inteligência aqui parece confluir com um desenvolvimento tecnológico para fins de não-dominação da natureza.

Por alotécnica é entendido “o complexo habitual de poder e simplificação, para sublinhar que através dela são postas em práticas intenções contranaturais, redutoras e dominadoras” (SLOTERDIJK, 2007, p. 265). A alotécnica⁵⁰ é a que interessa, pois, trata-se de um tipo arcaico de técnica cuja finalidade é a manipulação da técnica apoiada na violência sobre a natureza. Segundo Triviño Cuéllar (2018, p. 198), trata-se de como o modelo dialético metafísico do senhor-escravo fundamenta uma apropriação reificada da natureza.

Com as guerras, que são os verdadeiros atos fundamentais do Estado, ficou claro sobretudo para as pessoas, à época das grandes civilizações, o que significa estar no mesmo barco com inúmeros membros do mesmo povo. O barco é a comunidade imaginária que derrama sangue real (SLOTERDIJK, 1999, p. 57).

⁴⁸ A alotécnica é um conceito para definir uma tipologia obsoleta e violenta da técnica. Na alotécnica, a ferramenta volta-se contra as potencialidades criativas da matéria-prima. O resultado é a instrumentalização do homem, além da violação e destruição da natureza (ex: a bomba atômica) (cf. SLOTERDIJK, 2003, p. 16). Parece aludir aos termos do diagnóstico de Deleuze e Guattari sobre os processos de produção maquínica.

⁴⁹ No original: “La técnica, ha dicho Heidegger, es una forma de develamiento [...] La tecnología podría ser considerada de este modo como una forma de acelerar la aparición de resultados”.

⁵⁰ No original: “Pero no basta con fundarse sobre el éxodo de la bestialidad. Heidegger propuso entender que, junto contener mundo, los hombres pueden encontrar al ser alojado en su casa del lenguaje. Sloterdijk insistirá en el carácter móvil y gradual de las relaciones entre humanidad y lenguaje, tal como lo son también para ellas etapas graduales por las que ha de pasar la revelación del propio estar-en-el-mundo y del mundo donde ocurre tal estar”.

Considerada a navegação ultramarina como uma continuidade no êxodo da bestialidade, não apenas a força, mas também uma inteligência cínica se configura como técnica de dominação no monopólio europeu do duelo. A já citada telepatia prefigura as múltiplas dimensões aplicáveis da alotécnica no contexto colonial: seja por meio da “mitologia naval”, da “religião cristã”, da “lealdade para com os príncipes da sua pátria” da “captação (recenseamento) científica do espaço externo”, ou em suma, da “transposição linguística”, cada uma destas práticas “produziu a sua própria poética do espaço” e “contribuiu para uma missão histórica que consistia em tornar o exterior vivível para os invasores, ou dar-lhes a ilusão de nele estarem integrados e de o dominarem” (SLOTERDIJK, 2008b, p. 132).

Com e contra Heidegger, Sloterdijk parece entender aqui como cada uma destas práticas não produziu o aniquilamento, mas sim o esgarçamento do sujeito na modernidade. Conforme Sylla (2021, p. 151), “Sloterdijk pressupõe que o nosso modo de ser técnico”, *i. e.*, de usar e conceber tecnologias, está quase exclusivamente dominado pelos padrões da alotécnica, conceito que apresenta nítidas semelhanças com o conceito heideggeriano de *Gestell*.”. Isto não significa, no entanto, que a alotécnica seja a única composição tecnológica possível. Como será visto mais a frente neste trabalho, Sloterdijk também atribui positividade à técnica/tecnologia quando fala da homeotécnica.

No que interessa por hora, cumpre destacar que Sloterdijk atribuir uma crítica a armação [*Gestell*] diferente da mera entificação do ser em sentido abrangente. Esquizo e histórico, Sloterdijk está pensando a subjetividade tecnicada no campo ambíguo da morfologia (Junger) ao mesmo tempo que busca precisar como a tecnologia pode tanto dominar quanto criar o homem⁵¹. Como salienta Pitta (2019, p. 190), a preocupação de Sloterdijk (2001, p. 160), é parelha aquela articulada por Bruno (2013) em tom provocativo:

⁵¹ Ao afastar-se da tecnofobia inerente à distinção entre *techné* e tecnologia, a antropotécnica é entendida como técnica e tecnologia para a habitação do espaço. Esta ambiguidade é qualificada por uma tecnofilia e permite a aplicação do conceito tanto na faceta sensível do poético quanto na razão prática da tecnologia, inclusive nas ferramentas para a intervenção tecnológica na natureza humana, as antropotecnologias (cf. SYLLA, 2020, p. 142).

“Houve realmente alguém que esqueceu o ser?”⁵². Para tratar das implicações da ontologia na biopolítica com uma abordagem original, desenvolve o que chama de psicopolítica.

Ao voltar-se para o esvaziamento do humano pelo próprio homem, Sloterdijk investiga como a razão técnica e instrumental subjacente à alotécnica dá lastro ao aspecto híbrido do monstruoso [*Monströs*]. Neste movimento, como será visto a seguir, o autor alemão se afasta da psicologia identitária tão popular na teoria crítica contemporânea e volta-se para uma teoria das formas de vida a fim de compreender uma política imunológica que se contraponha à catástrofe esferológica e a crise humanitária na qual a tanatopolítica da modernidade e o “capitalismo pirata” (SLOTERDIJK, 2008b, p. 124) alicerçam como pilstras do palácio de cristal.

3.2 Gigantomaquia e o Estado-nação

Doravante o exposto, a vigilância panóptica do Globo assume estreita relação com a colonialidade. Neste sentido, Sloterdijk (2004, p. 855) afirma que a “humanidade não se constitui pela libido em formar uma espécie e procurar os meios de reunião necessários”, pois se é possível falar de uma “assembleia antropológica”, veja-se aí, uma compreensão normativa da natureza humana, em função dos “laços coativos do colonialismo”.

Aqui a ‘segunda ecumene’⁵³ (SLOTERDIJK, 2004, 2008b) demonstra sinais de saturação e estresse. A globalização terrestre e a “história do movimento circulatório universal” tem uma guinada. Com o capitalismo e a abertura de sistemas internacionais de crédito, Sloterdijk nota o despontar do tráfico (de pessoas e mercadorias) em sentido contrário. Os europeus retornam à Europa e a decolonização tem início na América. Com a

⁵² Apesar de parecer uma proposição a princípio arbitrária, as reflexões de Sloterdijk e de Latour tem raiz comum em uma crítica direcionada as ontologias da singularidade. Ainda segundo Pitta, no caso de Sloterdijk uma passagem assertiva sobre esta crítica pode ser lida na *Domestik des seins* (2001, pp. 142-234), quando o filósofo alemão questiona a precedência do ontológico na diferença heideggeriana. Por sua vez, a passagem citada acima de Latour (2013) é extraída do livro *Nous n'avons jamais été modernes* (cf. PITTA, 2019, P. 190).

⁵³ Para Teismann (2008, p. 53), a ‘segunda ecumene’ deve ser entendida como a globalização econômica. A saber, o movimento de circulação financeira incorporado por uma economia única e descentralizada que interconecta e torna os Estados-Nação dependentes sistêmicos da rede bancária do capitalismo mundial. O termo ‘ecumene’ faz referência ao conceito de Voegelin, com sentido similar à ‘primeira ecumene’ de Sloterdijk, a globalização metafísica. Oikumene é o nome clássico para ‘mundo habitado’, e tem como primeiro significado o desenvolvimento das cidades, religião e lei nas primeiras eras da história humana. Sloterdijk reivindica que a ‘primeira ecumene’ é caracterizada filosoficamente como um período de tempo em que os humanos se tornaram “ontologicamente unificado como membros de uma espécie que compartilha um único segredo mundial além de seus respectivos simbolismos locais” (cf. SLOTERDIJK, 2004, p. 144, tradução nossa).

independência e a proclamação das novas repúblicas, o Estado-nação alcança a universalidade no modelo de governança.

Algo grande raramente vem sozinho. Se já é difícil convencer as pessoas a pertencer-se numa formação estatal, é ainda mais difícil ou impossível, estabelecer cidades e impérios como realidades solo [...] Com as guerras, que são os verdadeiros atos fundamentais do Estado, ficou claro sobretudo para as pessoas, à época das grandes civilizações, o que significa estar no mesmo barco com inúmeros membros do mesmo povo. O barco é a comunidade imaginária que derrama sangue real (SLOTERDIJK, 1999, p. 57).

Com a declaração da independência política, a dependência econômica interliga os novos e velhos poderes soberanos locais a partir de relações internacionais análogas às redes de financiamento para a manutenção do Estado. Do cosmo excêntrico e fundado sobre uma metafísica globalizante, a imagem do mundo é miniaturizada a ponto de poder transportar o cosmo por meio de cápsulas que possibilitam uma experiência cultural extática e panorâmica. Além da cruz e da espada, o barco transporta capital financeiro.

Porém, engana-se quem pensar que a portabilidade cosmológica que vem da imanência e a miniaturização das estruturas de sentido no mundo capitalista tem como consequência uma mudança significativa de peso para a existência humana e a experiência da habitação terrestre. Conforme Castro-Gomez (2012, p. 220), estar no “mesmo barco” [*selben Boot*] significa compreender a colonialidade como uma situação ampla. Segundo o autor colombiano, a colonialidade⁵⁴ em Sloterdijk parece estar afinada com a legitimação do capitalismo em nível universal.

O espaço pré-moderno foi sempre, à sua maneira, um volume tecido de qualidades animadas. Mas, agora, a globalização, que leva a todo lado o exterior com a sua trama, arrasta as cidades abertas ao comércio e até, no fim de contas, as aldeias introvertidas, para o espaço da circulação que reduz todas as particularidades locais a dois denominadores comuns – o dinheiro e a geometria. Ela faz explodir as endosferas autárquicas e a apanha-as nas malhas da rede. Prisioneiras desta última, as implantações de mortais autóctones perdem o seu antigo privilégio: ser, cada uma por si, o centro do mundo (SLOTERDIJK, 2008b, pp. 36-37).

⁵⁴ Nesta acepção abrangente de colonialidade, Sloterdijk (2004, 2008b) está de acordo com Wallerstein (1999) no entendimento do trânsito mercantil transatlântico como sistema-mundo que, a partir de 1492 e do colonialismo, consolida os eixos narrativos do capitalismo na modernidade a partir da criação de grandes comunidades, ou macroesferas, às quais Wallerstein chama de mundos (primeiro, segundo e terceiro), e cujas dimensões são tanto includentes quanto excludentes.

Como consequência geral do tráfico mercantil derivado da globalização terrestre, dois vetores de forças temporais, e por assim dizer, modos de contar a história da modernidade, parecem entrar em divergência sobre o próprio modo de habitar o planeta. A mitocidade mitológica do *translatio imperii* (SLOTERDIJK, 2002c) coloniza o imaginário e a história mundial das mentalidades por meio do universalismo europeu.

É importante notar que a dominação está aqui relacionada com a associação entre cristianismo e capitalismo com a atualização, para a modernidade, de uma antropologia da culpa e da dívida. Em termos funcionalistas, Sloterdijk parece elogiar o capitalismo quando da apresentação de um sistema alternativo de troca ao mercantilismo, cuja forma valor adquire uma trama mais complexa na determinação do valor agregado (mais valia para Marx) de bens e mercadorias. É assim quando diz, a “verdade é que o dinheiro há muito prestou as suas provas como alternativa a Deus e que essa alternativa é um êxito operacional”, e prossegue, em tom exagerado, decreta: “o dinheiro contribui mais para a coesão das coisas do que o poderia fazer um criador do céu e da terra” (SLOTERDIJK, 2008b, p. 224).

O exagero de Sloterdijk parece querer provocar uma reflexão sobre os ganhos e as perdas da megalopolítica em comparação à imagem de mundo anterior. Na sociedade de paredes finas a se formar, o pertencimento [*Zugehörigkeit*] é transmutado em opção. O homem moderno está em construção infinita, o que, traz a baila o problema do infinitismo político. O cristianismo ainda estimula concepções messiânicas e até apocalípticas da política, projeções estas provenientes do medo para com o novo homem. Neste aspecto, o cristianismo e o capitalismo estão em conflito e o cristo-capitalismo entra em crise. Na medida que o dinheiro insere um novo poder sobre o tempo (ex. usura, o lucro na cobrança dos juros), o homem é empoderado a tornar-se responsável pelos seus investimentos.

O globo é o monitor onde se pode ter uma visão de conjunto sobre o campo do comércio generalizado dos investimentos. É também e já a mesa de jogo em que os investidores-aventureiros põem as suas apostas [...] a partir de então, os príncipes eram menos os primeiros servidores regionais de Deus na Terra do que os primeiros chefes de empresa de um Estado dependente do dinheiro (SLOTERDIJK, 2008b, p. 60).

Com o surgimento do Estado-nação, a dominação subverte a lógica da submissão política e a transforma na lógica da dependência econômica. Não apenas no caso da dependência da governança para com o fundo monetário internacional, mas, também, no caso da dependência do cidadão para com o poder de fisco do próprio Estado, o dinheiro é o meio para a dominação das massas. Com a ascensão do mercado mundial, todos estão endividados.

É diante do panorama da gigantomaquia [*Gigantenkampf*] do pensamento que Sloterdijk parece buscar inspiração para lançar uma concepção original sobre o conceito, o grande como implicação da forma política do Estado.

O Estado moderno precisa ser grande para voltar-se contra todo o peso da tradição teocrática. Com o fim da nobreza de sangue, na transição da Idade Média para a Idade Moderna, o direito divino à governança e o caráter biológico da herança são ab-rogados em prol da bastardia. O homem torna-se o seu próprio Deus e o dinheiro é a sua coroa⁵⁵. Segundo Capra (2021, p. 128), para Sloterdijk os regimes políticos do início da modernidade correspondem a autodivinização do homem. Por autodivinização, Sloterdijk (2015a, p. 372) compreende o *amour-propre* e o asseguramento de um sentimento de si mesmo [*selbst*] face a uma tradição.

A bastardia surge como prática imunológica de proteção da vida por meio de uma tentativa de ruptura com a *grand narrative*, a operação do cosmo agora se dá com observação reduzida aos corpos, sejam estes terrestres ou celestes. Para que esta observação tenha eficácia, a política precisa ser tão vigilante quanto domesticadora das formas de vida. Se no Estado Absolutista era o próprio corpo do súdito o objeto de regulação do poder soberano – cuja finalidade era produzir “corpos dóceis” (FOUCAULT, 2014) – a partir do Iluminismo são as fronteiras do Estado-nação e a coesão dos corpos em uma grande identidade que deve ser controlada: a sociedade⁵⁶.

Com o colapso da globalização metafísica e a crise no respectivo sistema de crenças e orientações reguladas de modo teocrático, o conceito de humanidade vaga na errância e na desorientação da bastardia. No contexto da afirmação do Estado-nação, a morte de Deus implica na necessidade de sacralizar outro guardião para o poder soberano. Com a ascensão de uma elite econômica, a verdade adquire o formato do negócio e circula ao redor das tendências do mercado, das inovações industriais e dos interesses da burguesia.

Por meio de estratégias monotemáticas ou monohisterias, a “opinião pública é muito menos um fator de educação emancipadora do que um fórum organizado para desenvolver negócios temáticos” e os grandes meios de comunicação tornam-se instrumentos do Estado e

⁵⁵ O dinheiro unifica e globaliza a história ao assumir um *topoi* polivalente em termos de política e cultura. O dinheiro pode ser objetificado como mercadoria, como texto, como conta, como número, como imagem e como notoriedade. De modo que, conforme o modo de produção industrial substitui a manufatura e o artesanato, e uma vez que “a empresa é a poesia do dinheiro” (cf. SLOTERDIJK, 2008b, p. 59), o dinheiro assume uma diversidade de estados do capital. Devido a sua onnipresença no mundo da vida moderna, onde o dinheiro se plasma como a grande mídia, Sloterdijk parodiza: “O fato central da época moderna não é que a Terra gira em volta do Sol, mas que o dinheiro gira à volta da Terra” (cf. SLOTERDIJK, 2008b, p. 52).

⁵⁶ Uma análise da etimologia do termo parece elucidar a relação da imunologia com o estresse. Sociedade, cuja raiz é o termo *societas*, significa “associação amistosa com outros”.

da nova classe dominante para “obter a cotização máxima dos seus temas” (SLOTERDIJK, 2007, p. 65). Com o domínio sobre o senso comum, a imprensa torna-se o anjo vazio da burguesia.

3.2.1 Anjo e a política da dominação

Nas palavras de Heinrichs, a esferologia possui uma cosmogonia alternativa (SLOTERDIJK, 2007, p. 122). O anjo é reflexo desta cosmogonia alternativa [*alternative Kosmogonie*] e parece fazer referência a uma personificação historiológica da tecnofilia: o homem como mídia⁵⁷.

Os anjos, a partir da modernidade, não são, necessariamente, aqueles signatários da comunicação e da transmissão da verdade na forma de boa novidade ou notícia⁵⁸, mas aqueles que, paradoxalmente, a partir do realismo terrestre⁵⁹, não guardam mais qualquer mensagem, e dizem sim apenas a própria mídia. Inspirado no diagnóstico de Benjamin (1987, p. 226) sobre os anjos da história, Sloterdijk entende que o tempo das grandes narrativas está chegando ao fim e a guarda da história agora resta sobre os ombros de ‘anjo vazios’ [*leere Engel*] (SLOTERDIJK, 1996, p. 33).

⁵⁷ A investigação que toca a midialogia parece se afastar da perspectiva educativa atribuída a imprensa, tal como vista na leitura de Habermas em “O espaço público” (*Strukturwandel der Öffentlichkeit*) e volta-se para as três premissas da teoria das mídias de McLuhan em “Os meios de comunicação como extensões do homem” (*Understanding Media: The Extensions of Man*). A saber, de que i) as mídias devem ser entendidas como extensões de faculdades humanas (psíquica ou física), ii) “o meio é a mensagem” e que iii) “os media são uma espécie de motor da história”. Em síntese, as mídias são entendidas como transmissores de estímulos que apelam à excitação e ao estresse. De tal sorte, a política burguesa e os meios de comunicação de massa compõem uma sinergia cujo propósito é apelar ao nacionalismo e à militância por meio de disparos autoestressantes da comunidade. A saber, as mídias sincronizam os ritmos da vida a uma militância casual e de acordo com as pautas postas em evidência por meio de “epidemias temáticas” (cf. SLOTERDIJK, 2007, p. 69).

⁵⁸ Pelo estudo angélico (*angelos/angelia*) responde a hermenêutica do diálogo dos mensageiros e suas mensagens evangélicas. O termo grego *euangelion* significa no seu contexto original “pagamento pela transmissão de uma boa notícia”. A saber, o direito do povo vencedor de uma guerra cobrar tributos aos cidadãos vencidos. Disso se desenvolve a expressão “boa notícia” ou “notícia de vitória”. No império romano esse termo assume um tom religioso em função do culto a César. O anúncio de seu nascimento e de sua subida ao trono também é considerado *euangelion*. Esse conceito fica evidenciado pela inscrição no calendário de Priene do ano 9 a.C.: “O nascimento do deus foi para o mundo o início das novas de alegria, que por causa dele aconteceram”.

⁵⁹ O realismo terrestre para Sloterdijk aparece como concretização da segunda ecumene. Aqui Sloterdijk parece buscar inspiração no pensamento de Serres (1994), ao colocar os anjos como celebração das redes e das malhas de transporte que preenchem o mundo com uma diversidade de representações e figuras de Hermes. Nesse sentido, para Hénaff (1997, p. 59) entende que, segundo Serres, o Globo está em paralelo com uma única cidade, uma megalópole planetária que poderia ser chamada de *Oecumenopolis*.

Para Sloterdijk, o mundo torna-se o “[...] *plenum* virtual da humanidade do tráfico e da comunicação, realmente conectada, movida por temas, que é o resultado da globalização moderna através dos impérios coloniais e da superação nas relações do mercado mundial⁶⁰” (SLOTERDIJK, 2004, p. 856). Se a Megalopolítica inclui a inserção da província em um espaço cosmopolita, por outro lado, implica o retraimento imunogênico das células (o espaço multifocal) em detrimento da abertura para um sistema global. As mídias conectam as micro e as macroesferas no Globo e proporcionam a eclusão de habitações virtuais: identidades e tribos urbanas nas quais a subjetividade constrói uma morada particular.

A subjetividade em sua forma moderna só é possível e verdadeira após os indivíduos pilotos da espiral da modernidade terem internalizado o tema do aumento [...] Em outras palavras, o momento da competência tem sempre prioridade, e o sujeito humano emerge progressivamente como uma pessoa cujas ações, conhecimentos, desejo e vontade se baseiam em um capital subjetivo de competências. Tudo isso é apenas mais uma forma de dizer que os sujeitos modernos são meios discretos de poder, obviamente não simples poder, mas poder com um índice de crescimento, poder de empoderamento, se você quiser. As pessoas que podem fazer algo de maneira moderna podem fazê-lo de modo que desde o início envolva a ideia e a capacidade de um crescimento em competência e um desejo de aumentar a habilidade (SLOTERDIJK, 2017, p. 84)⁶¹.

Como consequência da globalização terrestre parece surgir uma ‘fé monogéista’ (SLOTERDIJK, 2008b, p. 20). Neste sentido, Sloterdijk (2016a, p. 22) dispõe que “a verdade compete somente àquilo que pode exigir submissão geral” ao global. A relação da religiosidade com a normalização do mundo tem como corolário o arranjo imperial da globalização. Deus e dinheiro assumem equivalência. Representa, em outras palavras, a conclusão da instrumentalização do mundo iniciada pelos colonizadores espanhóis e portugueses.

A saber, a crença na uniformidade do mundo e, a princípio, no fim da história, expressão na qual Sloterdijk não parece concordar com o sentido de final proposto por

⁶⁰ No original: “[...] *plenum* virtual de la humanidad de tráfico y comunicación, realmente conectada, movida por temas, que ha resultado de la globalización moderna a través de los imperios coloniales y de su superación en relaciones de mercado mundial, no representa la primera figura de la comuna antropológica que se concibió en la historia de las autoorganizaciones y autodescubrimientos humanos.

⁶¹ No original: “Subjectivity in its modern form is only possible and true after the pilot individuals of the spiral of modernity have internalized the theme of increase [...] In other words, the moment of competence takes priority every time, and the human subject progressively emerges as a person whose actions, knowledge, desire and will are based on a subjective capital stock of competencies. All this is just another way of saying that modern subjects are discrete media of power, obviously not simple power but power with a growth index, power of empowerment, if you like. People who can do something in a modern way can do it so that from the start it involves the idea of and capacity for a growth in competence and a desire to increase skill”.

Fukuyama (2015), mas o refigura com sentido de finalidade. Haja vista que, que a globalização se concretiza, Sloterdijk (2008b, p. 172) compreende que “a história” surge como “mito do nascimento do sistema mundial”⁶². Trata-se da difusão da narrativa sobre a aventura na volta do mar e a epopeia de captura esferológica ao modo tecnificado da identidade cultural europeia⁶³.

Para os europeus pré-colombianos, também já havia surgido no horizonte uma ideia de unidade das espécies, classicamente articulada no conceito grego de *oikuméne* ou “mundo habitado” [...] O principal da antiga concepção do ecumeno não é a ideia de que a totalidade dos seres humanos deve estar em algum lugar da casa. Não ocorria aos antigos ensinar que os seres humanos são todos povos animais econômicos (*oikein*, para habitar) ou seres deficientes que dependem de uma casa, que não podem prescindir de um teto sobre suas cabeças e tudo mais que pertence a uma acomodação completa no chão. Para o antigo ecumenismo os seres humanos não aparecem como seres vivos que têm direitos porque fisicamente todos precisam da mesma coisa e se sentem unidos por ela; ao contrário, no pensamento dos primeiros filósofos, os seres humanos estão ontologicamente unidos como seres que, além de seus simbolismos locais, participam juntos de um mesmo segredo do mundo⁶⁴ (SLOTERDIJK, 2004, pp. 856-857).

O mundo passa a ter nas interconexões a observação das interdependências, porém, o modo como a globalização tecnocientífica conecta as localidades, com privilégio para os grandes temas da política internacional, tem como principal consequência a alienação da

⁶² Neste sentido, Sloterdijk parece compreender o “fim da história” como o desencantamento com uma *grand narrative* ou narrativa comum de pertencimento. A referência ao mito e à força da mitocidade parece estar em paralelo com Nancy (2014, p. 88) quando diz que a verdadeira comunidade “não deveria ser separada de uma dimensão divina ou mítica”. Ainda que Sloterdijk não pareça estar de acordo com a necessidade da qualificação sacral para a fundamentação deste pertencimento, ambos apontam na modernidade uma época de suspensão no imaginário coletivo em função da individuação nas formas comunitárias.

⁶³ Na primeira ecumene, Sloterdijk destaca como a ressonância universal da dignidade humana parece ser tributária da máquina de guerra romana e a sua missão na promoção de uma “teofania pneumática”. Isto é, aquela concepção de pessoa na qual o cristianismo parece ter incorporado da razão grega e da cultura helenística, é laicizada e transmitida a partir da secularização do orgulho entre os povos constituintes do Império Romano. Aqui, é curioso notar como a dominação se torna o meio para a paz perpétua, e por isso, a alotécnica aproxima a primeira da segunda ecumene.

⁶⁴ No original: “También para los europeos precolombinos había aparecido ya en el horizonte una idea de unidad de especie, articulada clásicamente en el concepto griego de *oikuméne* o de «mundo habitado». El hecho de que el mundo colonizado por seres humanos se limitara entonces a la cultura mediterránea helenístico-romana, y en la periferia sólo alumbrara la trinidad-continente tolemaico-térrea (resto de)Europa-Asia(occidental)-Africa(del norte), no resta nada de su magnanimidad a esta idea de especie. Lo principal de la antigua concepción de ecumene no es la idea de que la totalidad de los seres humanos hayan de estar en casa en alguna parte. A los antiguos no se les ocurrió enseñar que los seres humanos sean en todos los pueblos animales económicos (*oikein*, habitar) o seres deficientes que dependen de una casa, que no pueden prescindir de un techo sobre la cabeza ni de todo lo demás que pertenece a un acomodo completo en el suelo. Para el ecumenismo antiguo los seres humanos no aparecen como aquellos seres vivos que tienen derechos por que fisicamente todos ellos necesiten lo mismo y se sientan unidos por ello; más bien, en el pensamiento de los filósofos tempranos, los seres humanos están unidos ontológicamente como los seres que, más allá de sus simbolismos locales, participan en conjunto en uno y el mismo secreto del mundo”.

cidadania sobre as mazelas e problemas da municipalidade mais próxima. Além disso, a política internacional deixa de ser caracterizada pelas grandes ações e passa a ser caracterizada pelos grandes temas, são estes que transitam entre as folhas dos meios de comunicação de massa e reforçam a ideia de um cerco supranacional por meio de estímulos tanto autoestressantes quanto autógenos do Globo. O dinheiro e a imagem assumem a posição de sistemas vitais da ilusão em massa (SLOTERDIJK, 2008b, p. 187).

A partir de uma ironia crítica característica da retórica de Sloterdijk, o Globo enquanto concepção metafórica [*Denkbild*] do grande, deve ser pensado como uma outra metáfora para o Palácio de Cristal. Na arquitetura dos *shopping centers*, o homem moderno pode, dependendo da sua capacidade econômica, circular por uma diversidade de salas e praças. O mundo tem os seus jardins privatizados e o trabalho⁶⁵ assume a função do mobilizador para uma cultura de frivolidades, onde o consumismo e o individualismo ditam a condição humana.

A democracia reformista e as sociedades de mídia de massa apareceram ao mesmo tempo apenas porque os meios de comunicação de massa, como moldadores sociais do clima, tornaram possível a divulgação da disputa sobre as regulamentações climáticas. É por isso que as populações esclarecidas das democracias de massa têm razão em interpretar as gesticulações eleitorais de seus partidos como uma guerra de meteorologistas: todos eles querem mudar o clima por meio de promessas, mas seu cacarejar trai o que não sabem o que significa prometer; quase sem exceção eles ignoram a forte razão de estarem juntos. Eles não entendem que a solidariedade só é possível através da transferência das primeiras formas de participação cultural e simpatia entre si para as condições das grandes sociedades: embora percebam as consequências do fato de que os orçamentos para tais transferências se tornaram precários⁶⁶ (SLOTERDIJK, 2004, p. 879).

A grande política, no que lhe diz respeito a oportunidade do capitalismo global e da internacionalização do Estado-nação, inicia uma guerra invisível e tóxica sobre as atmosferas

⁶⁵ Em clara concordância com o diagnóstico webberiano sobre a ética protestante, Sloterdijk compreende que o trabalho assume a posição central na cultura moderna da probabilidade. Sloterdijk (2004, pp. 776-777) observa a conversão do caminho ou imaginário social católico, e sua respectiva idealização da pobreza, no estilo de vida protestante, em especial, de corte calvinista, onde o estilo de vida associa a prosperidade com o risco.

⁶⁶ No original: “La democracia reformista y las sociedades de medios de masas aparecieron a la vez sólo porque los medios de masas, como conformadores sociales de clima, permitieron divulgar la disputa em tomo a las regulaciones de clima. Por eso tienen razón las pobla ciones ilustradas de democracias de masas en interpretar las gesticulaciones electorales de sus partidos como una guerra de meteorólogos: todos ellos pretenden cambiar el clima mediante promesas, pero su cacareo delata que no saben lo que significa prometer; casi sin excepción ignoran la razón fuerte de estar juntos. No comprenden que la solidaridad sólo es posible por transferencia de formas culturales tempranas de participación y simpatía de unos con outros a condiciones de grandes sociedades: aunque sí notan las consecuencias de que los presupuestos para tales transferencias se hayan vuelto precarios”.

das disposições afetivas [*Stimmung*], de modo que o termo ‘guerra cultural’ poderia ser facilmente parafraseado por Sloterdijk como guerra de humores. Em paralelo com o mercado, a política de Estado tutela por interesses de classe por meio de arranjos corporativistas.

A modernidade é uma época de grandes construções e a pretensão colossal de unir o mundo em uma mesma forma afetiva parece ter consequências tão promissoras quanto desastrosas. Com a telemática, a vigilância do Império deixa de ser entendida a partir de uma torre real e assume um contorno imaginário, de modo que, por meio da indústria cultural, as ordens e os comandos do sistema transitam de maneira difusa entre as ondas e as imagens da propaganda capitalista. As mídias tornam-se meios para o engajamento na luta na medida da potência para a hipnose coletiva.

A primazia que Sloterdijk atribui à cultura como um território limitado significa que a adesão também é definida no binário vigilante: ou conosco, ou contra nós. Sloterdijk afirma que o foco principal da humanidade nunca é dirigido à auto-imagem universalista aberta, mas permanece sempre fixado em um sentido particularista de si mesmo, ou seja, em seu próprio grupo étnico, e portanto a atitude autêntica em relação ao resto da humanidade vai desde a indiferença educada até a hostilidade direta⁶⁷ (PAPASTERGIADIS, 2017, p. 16).

O professor australiano ressalta aqui a concepção crítica de Sloterdijk da globalização como um projeto econômico que, em suas últimas consequências, tem por única finalidade a integração dos mercados. A globalização como projeto econômico não parece caminhar em par com a globalização jurídica ou política. Em termos culturais, Sloterdijk parece identificar uma antinomia, onde a globalização do capitalismo consuma uma sociedade ingovernável.

Papastergiadis nota que Sloterdijk, assim como vários outros teóricos culturais, chegou à conclusão de que a lógica cultural da globalização leva a um nivelamento da cidadania ao consumo trivial: “[...] neste mundo desterritorializado, todas as formas de pertencimento são reduzidas à associações temporárias e desprovidas de qualquer vínculo profundo⁶⁸” (PAPASTERGIADIS, 2017, p. 15).

⁶⁷ No original: “The primacy that Sloterdijk attributes to culture as a bounded territory means that membership is also defined in the vigilante binary: either with us, or against us. Sloterdijk avers that the primary focus of humanity is never directed towards open-ended universalist self-image, but always remains fixated on a particularistic sense of self, that is, on its own ethnic group, and therefore the authentic attitude towards the rest of humanity ranges from polite indifference to outright hostility”.

⁶⁸ No original: “[...] in this deterritorialized world, all forms of belonging are stripped down to temporary associations that are devoid of any deep attachments”.

A globalização tem como efeito simbólico nivelar todas as formas de identificação a meras transações no mercado. Na sociedade das paredes finas, da coabitação compartimentada nos espaços urbanos, das formas de vida confinadas na acústica de tonalidades subjetivas, as tribos urbanas são mobilizadas como exércitos para guerras civis e as tropas são definidas conforme o crédito de cada identidade com o Banco Mundial da Ira⁶⁹. Em suma, o capitalismo lucra até com a revolta e com a revolução.

No capítulo a seguir, será abordado e defendido como Sloterdijk principia uma terapêutica do capitalismo global por meio da arquitetura das espumas. A arquitetura das espumas contrapõe a globalidade que chega a modernidade através dos portos da globalização terrestre e assim lançar um novo projeto global com repercussões diretas na ordem da soberania e na governança dos povos.

3.3 Adendo II: Ar-condicionado e o Estado Orgânico

Ao analisar as forças titânicas de legitimação do poder soberano derivado do Estado-nação e da civilização ocidental, o filósofo alemão parece expressar ceticismo ao projeto racionalista e emancipador da Modernidade. No Iluminismo, o gesto constitutivo da Modernidade, constrói um “edifício artificialmente materializado e climatizado” (SLOTERDIJK, 2008b, p. 185).

O “Palácio de Cristal” não é mais do que o produto de uma hipnose global tentada pelos telepatas ou magnetopatas do capitalismo psicodélico onde o mundo aparece por meio de uma estética da imersão. Sobre o gesto constitutivo da Modernidade, Kelly (2018, p. 317) salienta como Sloterdijk recorda e estende afirmação de Heidegger [GA 5] em *Die Zeit des Weltbildes*. Isto é, a redução da terra, e do respectivo domínio planetário, a uma “imagem do mundo” [*Weltbild*], uma figura que se aparta de outras épocas por meio de uma ficção, pois a imagem do mundo não muda de uma anterior medieval para uma moderna. Conforme a tradução de Drucker: “[...] o que caracteriza em geral a essência da época moderna é que o mundo se transforma em imagem” (HEIDEGGER, S.D. p. 8).

Segundo Sloterdijk (2008a, p. 26), a Modernidade alavanca a potência na transmissão de imagens na escala de um colosso, a circunferência terrestre é atravessada por

⁶⁹ Sloterdijk usa a metáfora do banco mundial da ira para tematizar como, entre o século XIX e as revoluções socialistas no início do século XX, os espectros políticos da esquerda gestaram o ressentimento coletivo com fim de transformá-lo em vingança social.

um círculo mágico⁷⁰ e aquela transparência (de pensamentos e emoções) que na paleopolítica, e na arquitetura das esferas de intimidade, mutualidade e familiaridade, era transmitida na proximidade da filiação, na megalopolítica alcança o impessoal da ‘sociedade universal’ [*Weltgesellschaft*]. O princípio da comunidade global da qual a Modernidade tem início, no entanto, não parte da livre associação, mas sim, de uma guerra de imagens-fenômeno que, na atualidade, é descrito como guerra cultural⁷¹.

O princípio gerador do Globo é a coercitividade da colonização, a escravidão e a pilhagem. O filósofo alemão contemporâneo marca aqui uma retórica contrária aos discursos da esquerda e da direita. Sloterdijk expressa ressalvas com os espectros políticos hegemônicos. Conforme Kelly (2018, p. 15), pode-se dizer isto é explicado pelo fato de Sloterdijk pressupor uma política do medo. No imaginário político da Modernidade, o conflito e a disputa pela soberania compõem uma imagem do mundo que prejulga o outro como inimigo e define o lar como território sitiado que deve ser defendido.

Não será de se espantar que com os progressos da reticulação do mundo se desenvolvam os sintomas da misantropia. Se o medo do outro pode constituir uma resposta natural a uma vizinhança malvinda, podemos prever que as vizinhanças à distância da maior parte dos seres humanos, instauradas pela força, provocarão uma epidemia de misantropia sem precedentes. Tal só espantará quem tiver esquecido que, originariamente, os termos alemães para ‘vizinho’ e ‘inimigo’ eram praticamente sinônimos. Neste contexto, conceitos como ‘cultura’ e ‘cidadão do mundo’ assumem um novo significado: passarão a designar o horizonte das medidas destinadas a atenuar a misantropia (SLOTERDIJK, 2008b, p. 153).

Na misantropia, pode-se compreender uma concepção antagonista de fundo, isto é “a inevitável finitude do que o ser humano tem pelo ser humano” (SLOTERDIJK, 2008b, p. 141). No início do século XX, Sloterdijk (2009b, p. 9) não é coincidência que além da imagem esta guerra invisível também desenhe o domínio biopolítico por meio do ar e do gás, das armas químicas e do atmoterrorismo⁷².

⁷⁰ Sloterdijk recebe o aspecto mágico da comunicação de McLuhan, porém, vai além e procura estabelecer no mesmerismo o fundamento para a acústica esferológica. A saber, os movimentos de ressonância e dissonância importam o problema da influência. Deste modo, a comunicação não pode ser dissociada de condicionamentos emitidos por forças do ambiente, tal como já era visto por Mesmer (2005) no estudo sobre o magnetismo animal.

⁷¹ Com a pós-modernidade e a aparente pacificação do Globo, as guerras pelo território agora invadem o submundo das redes telemáticas. A globalização terrestre dá lugar à neuroglobalização e a “guerra invisível” adentra as trincheiras da computação global como maquinário propagandístico de ideologias e espectros políticos.

⁷² Para Sloterdijk, o início do século XX tem o início da sua datação precisamente em 22 de abril de 1915. Nesta data, um “regimento de gás” alemão lançou a primeira operação em larga escala contra tropas franco-canadianas no norte de Ypres Salient, utilizando gás cloro como arma de combate. Sloterdijk também

Ainda que o século XX seja conhecido por conflitos e disputas territoriais, Sloterdijk entende que o fascismo é uma forma política reacionária às políticas atmosféricas do liberalismo. Por gás e atmosfera, deve ser entendido todo clima capaz de compor a saúde e orientar o comportamento das formas de vida.

Por essa razão, a técnica moderna volta-se para o *design* do não-objetivo, no qual inclui, além da qualidade de ar física, dos aditivos artificiais atmosféricos, outros fatores, vejam-se aí as mídias da comunicação, com impacto na criação e intervenção climática (SLOTERDIJK, 2009b, pp. 24-25). Pode-se perceber um *air conditioning* na medida que a ambiência [*Stimmung*] passa a ser controlada de modo generalizado no interior de estufas autôgenas hermeticamente fechadas⁷³.

[...] o século 20 foi introduzido na história da civilização por meio de características singulares e incomparáveis, a resposta surgiria com três critérios. Quem quiser compreender a originalidade da época tem que considerar: a prática do terrorismo, o conceito de design de produtos e o pensamento ambiental. Com o primeiro, a interação inimiga foi estabelecida numa base pós-militarista; com o segundo, o funcionalismo foi permitido reconectar-se ao mundo da percepção; e com o terceiro, os fenômenos da vida e do conhecimento tornaram-se mais profundamente ligados do que nunca. Em conjunto, todos os três marcam uma aceleração em “explicação”. Em outras palavras: a revelatória inclusão dos antecedentes dá operações manifestas subjacentes⁷⁴ (SLOTERDIJK, 2009b, p. 2009b).

Neste sentido, o terrorismo estético⁷⁵ é uma espécie do atmoterrorismo. No *air conditioning* da sociedade industrial e burguesa, o povo dá lugar à massa. Com o movimento modernista, as guerras atmosféricas têm uma inflexão fundamental sobre a estetização da

menciona como a expressão “era dos extremos” atribuída ao século 20, deve estar ciente de um modelo técnico que surgiu no século anterior. Trata-se da introdução da geoengenharia do meio ambiente na batalha entre os adversários. O século XX será lembrado como a era cujo pensamento essencial consistia em não mais visar o corpo, mas o ambiente do inimigo (cf. SLOTERDIJK, 2009b, pp. 9-10).

⁷³ Os exemplos da tecnologia vão desde as máquinas de guerra, destruição em massa e genocídio, como é o caso da câmara de gás, até os aparelhos domésticos de climatização (umidificação e aromatização) e ar-condicionado.

⁷⁴ No original: “[...] the 20th century introduced into the history of civilization by way of singular and incomparable features, the response would emerge with three criteria. Anybody wanting to grasp the originality of the era has to consider: the practice of terrorism, the concept of product design, and environmental thinking. With the first, enemy interaction was established on a post- militaristic basis; with the second, functionalism was enabled to re-connect to the world of perception; and with the third, phenomena of life and knowledge became more profoundly linked than ever before. Taken together, all three mark an acceleration in “explication.” In other words: the revealing-inclusion of the background givens underlying manifest operations.”

⁷⁵ Para um estudo detalhado sobre o papel da militância artística na Paris do entre guerras do séc. XX (cf. FRANCK, 2015).

política como arma para uma nova domesticação. Neste sentido, o fenômeno do controle sobre a percepção não deve ser genericamente entendido como sociedade do espetáculo, ou mesmo, da ascensão de um auditório universal⁷⁶.

Trata-se de uma modelação social tão profunda o individual e o coletivo perdem qualquer limite e tornam-se uma mesma e opaca massa. Nas palavras de Rocca (2008, p. 76), como Sloterdijk adverte “dentro da massa, os indivíduos excitados não compõem o que a mitologia da discussão e da sociologia convencional chama de audiência; pelo contrário, concentram-se num ponto em que se formam homens sem perfis, aqueles que se reúnem num lugar onde tudo por si só se revela como os mais densos [*am scwärzesten*]⁷⁷”. O Estado-nação parece valer da massa como pretexto financeiro para operar a governança política nos moldes de uma gestão pós-militarista para a defesa do Império⁷⁸.

Isto é, portanto, a prova de que, longe de fornecer o antídoto para práticas terroristas, a estatificação dos trabalhos de armamento para sua sistematização. O fato de que os dominantes sistemas de armas desde a Segunda Guerra Mundial, e particularmente em pós-1945, são as intervenções de guerra dos EUA, são as da força aérea, apenas marca a normalização do estadista-terrorista o hábito e a guerra da ecologização⁷⁹ (SLOTERDIJK, 2009b, p. 53).

Em oposição a governança como poder pastoral da massa, Sloterdijk critica o modelo assistencialista do Estado de bem-estar social na medida que ele não oferece liberdade ou criatividade para as formas de vida. Ao contrário, devido a sua raiz militarista, o Estado de bem-estar social parece ser mantenedor de contradições latentes que alimentam o antagonismo, o conflito agora visto nos moldes da competição/concorrência e da “avidez do lucro do sistema capitalista” (SLOTERDIJK, 2007, p. 242).

⁷⁶ A percepção em Sloterdijk pode ser entendida como uma pré-persuasão. A pré-persuasão opera em uma dimensão anterior à comunicação verbal e usa de um jogo de imagens para operar a domesticação, sobretudo, por meio de pré-dissuasões. A saber, da restrição das possibilidades de projeção do ser no mundo. Uma vez que as imagens de mundo são reduzidas e a sua exposição se dá de modo seletivo na propaganda e na indústria cultural dos meios de comunicação em massa, a midialogia revela o potencial das mídias para transmitir não apenas informações, mas, também, estimular humores (cf. MARSILLAC, 2021, p. 19).

⁷⁷ No original: “Como advierte Sloterdijk, en el seno de la masa los individuos excitados no componen lo que la mitología de la discusión la sociología convencional denomina un público; ellos, al contrario, se concentran en un punto donde se forman hombres sin perfiles, losque conuyen a un lugar donde todo por sí mismo se revela como lo más denso [*am scwärzesten*]”.

⁷⁸ Sloterdijk parece estar de acordo com Foucault quando pensa as mídias como tecnologias do poder destinadas atuar como mecanismo globais de normalização/normatização (cf. ROCCA, 2012, p. 167).

⁷⁹ No original: “This is proof, then, that far from providing the antidote for terrorist practices, the statification of weaponry works towards their systematization. The fact that the dominant weapons systems since World War II, and particularly in post-1945 U.S. war interventions, are those of the air force, merely betokens the normalization of the state-terrorist habitus and the ecologization warfare”.

Sloterdijk critica, por exemplo, como movimentos de insurreição são cooptados para lutas intestinais que culminam na indiferença frente a degradação estrutural do valor econômico da cidadania (SLOTERDIJK, 2002b, pp. 115-118). Nesse sentido, Sloterdijk parece conceber a necessidade de uma reforma do ar-condicionado [*air conditioning*] capaz de operar uma transformação imunológica.

Doravante, gostaria de procurar a razão da fundação no *a priori* climático da cultura, no ar partilhado, na clareira social. Afirmo, portanto, que a primeira atividade comum aos homens não é a caça e nem a sexualidade, nem às prestações de cuidados às crianças e nem sequer a agricultura, a criação de animais ou a indústria, mas a criação de um espaço de ressonância entre os que vivem em comum. Saber como podem se reproduzir enquanto comunidades atmosféricas tornou-se uma questão de sobrevivência para as culturas atuais. Mesmo as atmosferas físicas ultrapassaram o estádio em que são objeto da produção técnica. O futuro será uma era climático-técnica por antonomásia. Compreenderemos cada vez mais que as sociedades são artificiais em um sentido radical. O ar que respiramos, individual e coletivamente, já não pode ser algo de pressuposto. Tudo terá de ser objeto de produção técnica, tanto as atmosferas metafóricas como as físicas. A política será uma sessão à parte da técnica climática (SLOTERDIJK, 2007, p. 198).

A esfera não é uma forma mediadora e não pode ser considerada de forma alguma uma mera “construção social” do real. Segundo Raschke (2013, p. 13) a esfera é um *topoi* “atmosférico-simbólico” ou lugar compartilhado que depende da constante renovação e atualização de sentidos. Por essa razão, Sloterdijk compara as esferas aos sistemas de ar-condicionado. Tal como um aparelho de refrigeração ou aquecimento, a esfera corresponde a um sistema de relações corpóreas que interagem entre proximidades e dimensiona uma sociedade habitável em si mesmo.

Tal como o funcionamento mecânico de um ar-condicionado, o controle climático depende da eficiência do seu projeto e *design*. Estar em esferas implica estar abrigado da própria vulnerabilidade e exposição à uma instabilidade inevitável. Pensar em esferas é análogo à pensar em abrigos temporários para a existência. A esfera tem tanto a ver com a circulação da “atmosfera” dentro de seus contornos e conexões espaciais em mudança quanto com sua estrutura simbólica. Em última análise, as esferas servem como o que Sloterdijk descreve como mecanismos imunológicos contra a entrada de agentes nocivos do exterior.

Cada esfera possui uma composição simbólica que lhe dá suporte, em outras palavras, uma resistência cuja função é acomodar as expectativas sociais, bem como orientar sobre o lugar da habitação e de cada forma de vida (RASCHKE, 2013, p. 14). Com a técnica climática, Sloterdijk parece propor uma bioengenharia atmosférica com capacidade de imunização do espaço vital. O ar-condicionado demarca estratégias imunitárias co-sujeitivas,

nele a esfera é insulada do mundo exterior ao criar normas e valores compartilhados sobre como lidar com irritações e intrusões procedentes de fora (ERNSTE, 2018, p. 275).

Sloterdijk subscreve a autopoiese e o pressuposto de que toda causação social tem origem a partir de uma forma de vida. Nos termos da esferologia, uma bolha imunitária individual. O ponto é que, apesar da individualidade na plasticidade bolha, esta possui ressonância com outras bolhas. É preciso de uma técnica capaz de ressoar a competência da morfologia dos seres vivos, técnica na qual Sloterdijk dá o nome de homeotécnica. Por meio da homeotécnica, o homem configura o luxo como multiplicação das suas possibilidades de acolhimento com outras formas de vida, reabilitar uma relação harmônica com a natureza e por meio de uma arquitetura sustentável, tornar qualquer lugar da Terra habitável. Sloterdijk parece se contrapor a mobilização infinita e propõe uma nova teoria da ação social.

Tendo por base o princípio da agência relacional, entende-se que a proposta de comunidade, ou coimunidade, segue a máxima de associações livres e criadoras. Como será visto no próximo capítulo, o exercício das formas de vida deve encontrar na cidadania um modo de coexistência liberado do ressentimento e na doação um comportamento espontâneo. Neste momento é apresentada a hipótese de como esta ética pessoal pode ser aliada de um novo modelo de Estado e cidadania global, aqui chamado de Estado de imunidade comum.

4 DA HIPERPOLÍTICA ÀS ESPUMAS

Com a revolução industrial é mobilizada uma revolução tecnopolítica. A imprensa de Gutenberg favorece a universalização do acesso à literatura e a objetificação da humanidade enquanto ente global. A saber, a “vida em sociedade” tal como o “Estado de Direito” não são consequências da formação [*Bildung*] nos moldes intelectuais da burguesia, e sim, dos meios antropotecnológicos aos quais a nova elite opera para domesticar as massas⁸⁰.

Universalismo e nacionalismo, ainda que, a princípio, comportem forças antagônicas, logo apontam convergência em virtude de como e sobre qual lugar o aparato tecnológico global do capitalismo é construído. O capitalismo global, como a Megalopolítica adianta, não se estabelece, destarte, sobre a Terra, outrora, é o mar que, em seu tráfego de mercadorias, a princípio, liga os diferentes povos e oferece, em paráfrase ao disposto no §247 da *Filosofia do Direito (Grundlinien der Philosophie des Rechts)* de Hegel, “o maior meio de ligação” dos homens (SLOTERDIJK, 2008, p. 100).

Consequentemente, também para as dimensões extraterrestres se fixou o que desde a viagem de Colombo era verdade para a Terra: no espaço circum-navegado da Terra todos os pontos valem por igual. Através desta neutralização, o pensamento do espaço da Idade Moderna experimenta uma mudança de sentido radical. O tradicional “Viver, Mover-se e Existir” dos humanos nos pontos regionais de orientação, de referência e de atracão passa a ser sobrepujado por um sistema de localização constituído por pontos indiferentes num espaço de representação arbitrariamente retalhável. Sempre que o pensamento moderno do espaço de coordenadas homogêneo passa a predominar, os seres humanos deixam de poder sentir-se em casa nos seus espaços-interiores e mundo radicionais e suas extensões e expansões. Deixam de viver exclusivamente sob céus centrados na terra-mãe. Na medida em que participam na grande aurora empreendedora como parceiros de pensamento, de descobertas e de lucros, abandonaram as suas províncias; saíram das suas casas de língua e das suas tendas celestes presas ao chão, partindo para todo o sempre para um lá fora inultrapassável e provisório – mesmo que um lá fora cada vez mais construído, um lá fora onde convergiam a política social e a arquitetura de interiores (SLOTERDIJK, 2008, p. 35).

Com a Hiperpolítica, Sloterdijk corrobora a tese do aceleracionismo e parte do paradigma deleuzo-guattariano da territorialização e da desterritorialização como processos concomitantes na formação de comunidades políticas. Com a territorialização, a máquina a vapor e o termostato oferecem a medição de um sistema local. Por sua vez, com a desterritorialização, a errância e as linhas de fuga para além do território abrem margem para

⁸⁰ No início do séc. XX, o modelo burguês de escola ainda ocupa uma função domesticadora. Inobstante à língua vernácula na qual se funda, a democratização do acesso à informação se dá na medida da educação tecnocrática.

um espaço onde as fronteiras nacionais ocupam a função de barreiras imunológicas. Neste sentido, Sloterdijk percebe como a territorialização e a desterritorialização integram uma mesma armação maquinal voltada para a globalização efetiva da Terra (monogeísmo). Tão logo a máquina a vapor é inserida no motor de polpa do barco, a territorialização e a desterritorialização mostram-se fenômenos, ou se pode dizer também, sistemas acoplados por simbiose.

Com a modernidade tardia, o acoplamento com a máquina potencializa novos meios de transporte, de modo que a terra e, agora também o ar, suprem caminhos de intercâmbio e migração. Rotas comerciais se multiplicam em “acessos a estações ferroviárias, terminais aéreos, possibilidades de conexões” e tornam o mundo “uma hiperesfera conectada” (cf. SLOTERDIJK, 1999, p. 58). Em suma, o filósofo de Karlsruhe parece estar mais uma vez aplicando a tese da precedência da técnica ante a política para elaborar, como o Estado Moderno é arquitetado a partir do *design* industrial e de um maquinário assentado na combustão e na explosão, ou em termos conceituais, na aceleração dos processos produtivos, assim como, no encurtamento das distâncias.

Em compasso com a multiplicação das possibilidades de encontro e a ampliação das cidades, o sujeito moderno é um habitante individual de apartamentos. O custo da aceleração repercute no estresse relacionado à coabitação de grandes comunidades políticas. Por meio de uma leitura crítica, entende a liberdade moderna não como autonomia ou direito à autodeterminação, mas como acesso à um espaço de contenção do estresse (SLOTERDIJK, 2015b, p. 32-35). O movimento, ao ocupar o lugar paradoxal do pertencimento nas comunidades modernas, explica o fato da liberdade se apresentar na forma de esquiva do social.

Já no terceiro tomo da esferologia, Sloterdijk (2006, p. 432) usa o apartamento para demonstrar como este isolamento se reflete na moradia e na coexistência urbana. O apartamento é uma ilha artificial ou um mundo privado onde a habitação reclama o direito ao exílio. Por essa continuação da fenomenologia dos espaços íntimos, a constituição da subjetividade é marcada pelo fenômeno que Sloterdijk descreve como insulação (ou insulamento), o qual será tematizado ao longo de todo este capítulo, porém, no que cabe ressaltar agora, parece ser consequente direto de um adoecimento ou mal-estar fruto da automação.

Segundo Sloterdijk, tal sentimento de indelével mal-estar traduz uma situação de nova e inesperada passividade da subjetividade, que agora se reconhece a si mesma como vítima, porque produtora, do controlo perdido do movimento do mundo – transformado num mero automatismo cinético –, que resulta, também, ser o movimento de si-mesma. Tal passividade da subjetividade, que se verifica no “mundo historicamente movimentado”, poderá ser descrita à luz de uma nova e inusitada situação de perda de autonomia: o movimento do mundo, conquanto produzido no decurso do movimento próprio da subjetividade enquanto tal, afigura-se, todavia, como uma entidade outra, estranha, opressora – numa palavra: uma entidade heterónoma relativamente à subjetividade. Neste âmbito, procurando delinear modos de análise de tal sentimento de mal-estar perante o curso do mundo subjetivamente produzido, marcado por uma opressiva mobilidade, indelevelmente acelerada e incrementada, Sloterdijk introduz o termo mobilização [*Mobilmachung*], evocando, de modo explícito, a noção avançada por Ernst Jünger (SCHMIDT, 2021, p. 18)

A referência à Jünger, citada por Schmidt, em sua tese sobre a mobilização e a aceleração em Sloterdijk, é de imenso valor. Neste capítulo, será feita uma inter-relação entre a esferologia das espumas – ou seja, o modo anárquico de organização social que perpassa da modernidade tardia para a chamada pós-modernidade (e aqui deve ser entendida apenas como contemporaneidade) – com a crítica da cinética política, ou em outras palavras, a crítica que Sloterdijk profere às mobilizações e aos movimentos sociais.

A título de antecipação e esclarecimento é oportuno adiantar que Sloterdijk observa como os novos movimentos políticos e sociais que chegam até os dias de hoje parecem contaminados por essa mobilização opressiva, e pode-se dizer também ostensiva, que, ocasionalmente, porém, sensivelmente, em seu extremismo, deixa de lado pautas e políticas do comum. A tese deste trabalho, a qual será apresentada ao final deste capítulo e do seguinte, tentará apresentar como Sloterdijk, apesar de não usar expressamente o conceito governança, procura pensar e propor como a mobilização dos grupos políticos na atualidade deve ser articulada a partir da cooperação, veja-se aí políticas da/e para a Terra.

No Estado de imunidade comum, a participação política direta, além de estimular a colaboração entre diferentes formas de vida em torno de um eixo axiológico urgente, propõe também uma atualização do sentido da governança. A governança deixa de ser entendida como soberania de um território e adquire contornos planetários com vista à observação contínua da crise imunológica, leia-se a precarização geral das formas de vida, assim como coordenação de agências voltadas para a causa ecológica. Em suma, entende-se aqui uma cooperação voltada para a proteção da natureza.

4.1 *Schaumdeutung* e o Estado de bem-estar social

Na terceira etapa da globalização, as particularidades da coletividade nacional autonomizada se dispersam em singularidades evanescentes. As espumas [*Schäume*] de Sloterdijk correspondem, em termos sociológicos, à era do consumismo global neoliberal. Na era da espuma irrompe uma virada micrológica. As formas de vida são miniaturizadas e a arquitetura é internalizado ao extremismo.

Pode-se dizer que uma força centrípeta atua na virada micrológica. Ao usar um termo que só pode ser verdadeiramente apreciado em alemão, Sloterdijk propõe que a teoria da globalização na era da espuma evanescente se resume a “*Schaumdeutung*” (depois da famosa “*Traumdeutung*” de Freud, ou a “*Interpretação dos Sonhos*”). “*Schaum*” e “*Traum*” pertencem aqui ao mesmo tipo de “esferologia” (RASCHKE, 2013, p. 16). Ler ou interpretar o sonho consiste no mesmo tipo de hermenêutica do mundo privado e fenomenologia da intimidade, um lugar onde o narcisismo reconfigura a convivência [*Zusammenleben*] a partir da navegação entre ilhas da consciência.

As espumas consistem em uma ruptura na realidade totalitária e imperial do Globo. Com o espaço global descentralizado, a consciência passa a ocupar um lugar periférico em relação ao *cosmos*. Toda imagem ou visão de mundo passa a estar em perspectiva da bolha habitada e da relação de ressonância para com outras bolhas. Neste sentido, os “fluxos de consciência” parecem ser definidos como as fissuras da dissolução do globo geometricamente delineado. Por meio de uma cartografia onde o mundo já não possui um centro heurístico, fontes informacionais dos mais variados estilos e meios tecnológicos de comunicação dão sentido às micro-eventualidades do cotidiano.

Segundo Pipó Comorera (2003, p. 2), na linha de Foucault e Deleuze, Sloterdijk considera que é necessário entender o homem a partir da consciência de que ele é um produto, um efeito da programação e do treinamento. Isto não implica dizer que a constituição da subjetividade pós-moderna é inteiramente emancipado. Aqui a dominação ainda aparece por meio da lógica pastoral do modelo welfarista, o capitalismo ainda possui uma cobertura planetária e a função da economia é cada vez menos social e mais pessoal. Na realidade, a imagem do indivíduo livre, autônomos e racional é apenas uma falácia para esconder estilos de vida cada vez mais assolados pela solidão, e por isso, também cada vez mais facilmente

manipulados e moldados pelas estratégias de dependência do Estado Welfarista (LUCE, 2015, p. 147).

O Estado de bem-estar social é derivado do momento de crise e pendor de conforto para a miserabilidade e o desabrigo enfrentados na primeira e na segunda guerra mundial. Para Sloterdijk, o Estado de bem-estar social importa a estrutura de fundo armamentista deste período e parece espelhar na mobilização – a qual acredita ser um “processo fundamental autógeno da Modernidade” – uma aceleração dos processos produtivos da sociedade impelida por “[...] potenciais de movimento sempre crescentes”, e que “precisamente devido às condições prévias e às consequências desses estados de prontidão, se tornam impossíveis como posições e impelem para o insustentável” (SLOTERDIJK, 2002a, p. 52).

Na obra “Mobilização infinita – para uma crítica da cinética política” (*Eurotaoismus – Zur kritik der politischen kinetik*), Sloterdijk atribui uma referência aberta a Jünger desde o título. Sloterdijk está afinado com a obra de Ernst Jünger “A Mobilização Total” (*Die Totale Mobilmachung*), publicada em 1930, para compartilhar o diagnóstico de que o princípio do Estado de bem-estar social reside em uma mobilização das forças sociais sedimentada sobre uma cultura do trabalho⁸¹. Ao adjetivar a mobilização com uma qualidade infinita, Sloterdijk volta-se para uma nova configuração da mobilização, esta pertinente a aceleração tênue ao tempo que já anuncia pretensão de superação da modernidade e passa a ser descrito enquanto pós-modernidade ou hipermodernidade⁸².

“Como é possível que a era da total mobilização do mundo pelo homem — saudada no século XIX como a era da segurança e da afirmação do homem na sua liberdade e individualidade — culmine no envolvimento do homem na própria mobilização, na descoberta do homem como aquele que supremamente está mobilizado? (JÜNGER, 2000, p. 11)

As cidades tecnologizadas, ou se poderia dizer a partir da linguagem esferológica, as estufas autogênicas e autopoieticas que chegam até nós, inclusive nos dias de hoje, partem de

⁸¹ A percepção da cidade como uma estufa que abriga um organismo marcado pela fluidez prática e vital composta por uma arquitetura que serve de receptáculo para uma diversidade de agentes e sistemas interdependentes que atuam tanto em rede quanto em cadeia produtiva, parece estar assentada tanto para Sloterdijk quanto para Jünger em um processo produtivo bélico, ou em outras palavras, um exército de trabalho (cf. SCHMIDT, 2021, p. 53).

⁸² O conceito de hipermodernidade, de Gilles Lipovetsky, é uma influência na concepção da hiperpolítica. Com a globalização das marcas e dos mercados, pode-se preconizar uma cultura-mundo assentada na estetização. As mídias digitais revestem-se de telas e acentuam os apelos emotivistas característicos de um marketing endereçado ao ativismo gerencial do indivíduo. Consumismo e individualismo aparecem como reforçadores mútuos de uma cultura da frivolidade e dessensibilização comunitária (cf. LIPOVETSKY, 2004, pp. 51-58).

uma organização e de uma classe política comprometida com a mobilização incessante do trabalhador em compasso com o turismo pelo Globo, lugar cujas construções e repartições do espaço comum servem como contêineres para o estresse. Destaque para a potência simbólica do carro particular, mais do que um luxo para a mobilidade urbana, Sloterdijk vê o automóvel como uma máquina para a transcendência e a perseguição de linhas de fuga.

A partir do século XX, a coabitação convive com o múltiplo coisolamento das casabolhas [*Vielfach-Ko-Isolation der Blasen-Haushalte*] - seja ela o carro ou o apartamento. De tal modo, para a melhor compreensão da complexidade hiperpolítica do contemporâneo, Sloterdijk recorre à figura da espuma como metáfora da manipulação e engenharia sobre o real (SLOTERDIJK, 2016b, p. 103). A espuma [*Schaum*] plasma em sua estrutura uma operação até então impossível na história da civilização, a superação do peso de ser dominado pela natureza e a leveza de ver no homem o criador de um mundo-próprio [*Umwelt*] até dadas as condições mais hostis e inóspitas.

Na espuma pode-se ver a maior realização do pós-guerra, a construção de um agregado composto por uma diversidade de cosmos e ontologias regionais, com espaços de soberania autonomizados e desacoplados do antigo monopólio cosmológico do Globo. No que toca a macrosfera, em tempos de pós-colonialismo, a espuma representa o grande fragmentado na mutipolaridade geopolítica, na diversidade de vetores cosmopolíticos e na emergência de movimentos de afirmação e identidades simbólicas.

A ideia de uma multiplicidade de auto-recepções psíquicas leva em si mesma à expressão espuma; neste contexto, também retomamos a alusão topológica de Tarde ao achatamento das associações humanas para alcançar a imagem heterodoxa de uma espuma plana. As espumas são rizomas do espaço interno, cujo princípio de vizinhança se encontra, sobretudo, em configurações laterais anexas, em condomínios planos ou associações coisoladas. Os espaços multiplicativos integrados por coisolamento são grupos de ilhas, comparáveis às Cíclades ou às Bahamas, nos quais culturas similares e indígenas florescem ao mesmo tempo. Entretanto, a interpretação da “sociedade” como uma espuma plana ou horizontal não deve levar à conclusão de que uma coleção completa das folhas do cadastro comunitário forneceria a descrição mais adequada da convivência do ser humano com seus semelhantes e outros, por mais estimulante que seja a parcialização do

espaço nos livros de fundação, por analogia com a teoria celular⁸³ (SLOTERDIJK, 2006, pp. 230-231).

Já nas microesferas do mundo sincronizado, pode-se perceber que estes movimentos aparecem também como uma oposição à tirania do real, ou em outras palavras, a inconformação com as realidades políticas sedimentadas até o Antigo Regime onde o luxo era reservado a uma minoria de sangue. A despeito da desigualdade persistir nas sociedades pós-iluministas, Sloterdijk parece reconhecer um progresso nos termos de uma democratização do conforto proporcionada pela cultura moderna do trabalho⁸⁴ e correlata tecnologia do bem-estar (SLOTERDIJK, 2015b, p. 28). Além da imprensa, agora também as viagens comerciais integram as estufas locais e servem de ponte para populações inteiras trafegarem na comodidade de turistas profissionais.

No que toca a conexão [*Zusammenhang*] entre agentes e comunidades, o Estado de bem-estar social parece contribuir com obras colossais de infraestrutura, sejam estradas que possibilitam o trânsito veicular entre trajetos e distâncias geográficas, sejam dispositivos de comunicação telemática e transmissão de dados. Esta intensificação na conexão implica o próprio incremento das possibilidades de formação e autorrealização humana. O aceleracionismo das sociedades modernas repercute no empoderamento de uma mobilização vital que consiste no fomento ao empreendimento das forças criadoras do indivíduo e dos projetos pessoais.

Esferas e redes podem não ter muito em comum, mas ambas foram elaboradas contra o mesmo tipo de inimigo: uma antiga e constantemente mais profunda divisão aparente entre natureza e sociedade [...] Não há a mínima hipótese de a natureza e a sociedade serem capazes de lidar com a aglomeração de organismos que clamam por

⁸³ No original: “La idea de una multiplicidad de auto-receptáculos psíquicos conduce por sí misma a la expresión espuma; en relación con ello, recogemos, además, la alusión topológica de Tarde al aplanamiento de las asociaciones humanas con el fin de conseguir la imagen heterodoxa de una espuma plana. Espumas son rizomas-espacio-interior, cuyo principio de vecindad hay que encontrarlo, ante todo, en configuraciones laterales anexas, en condominios planos o asociaciones co-aisladas. Multiplicidades-espacio integradas por co-aislamiento son grupos de islas, comparables a las Cicladas o a las Bahamas, en las que florecen a la vez culturas semejantes y autóctonas. Con todo, la interpretación de la «sociedad» como espuma plana u horizontal no debería inducir a la conclusión de que una colección completa de las hojas del catastro comunal deparara la descripción más adecuada de la coexistencia de seres humanos con sus semejantes y demás, por muy estimulante que resulte la parcialización del espacio em los libros fundiarios por analogía con la teoría celular”.

⁸⁴ A despeito de não fazer referência explícita ao trabalho na referência das páginas listadas neste trecho, a referência ao trabalho e às forças produtivas aparece no poder do trabalho de modificação da realidade (SLOTERDIJK, 2015b, p. 28) e um meio de expressão da subjetividade (SLOTERDIJK, 2015b, p. 43).

um lugar para se implantarem e sustentarem as suas formas de vida. O modernismo é bom em deslocar, em migrar em várias utopias, em eliminar entidades, em aspirar, em romper com o passado, e em reivindicar ir para o exterior, mas se lhe pedir para colocar, substituir, sustentar, acompanhar, nutrir, cuidar, proteger, conservar, situar em breve, habitar e implantar – nenhum dos reflexos que aprendemos com a sua história é de grande utilidade⁸⁵ (LATOURE, 2009, pp. 139-144).

Com a modernidade surge um curto circuito na distinção entre “natureza” e “social” produzido incontáveis e inclassificáveis híbridos. Em sentido semelhante, Sloterdijk (2011, p. 99) afirma que a natureza se assemelhava, até antes da ‘modernidade’, a um exterior ou Fora ilimitadamente resiliente, que ignorava e absorvia toda intervenção humana. Em função da intrusão da tecnologia nos domínios da vida e na natureza humana, em vez de separar as coisas em domínios avessos uns aos outros – sujeito e objeto, humano/social e natureza –, parece ser necessário reconhecer o hibridismo como condição para a habitação na Terra.

O problema da divisão entre natureza e sociedade, sinalizado aqui por Latour, e compartilhado por Sloterdijk, repercute em como a carência na articulação destes entes se reflete em discursos cínicos (demagógicos), projetos utópicos e políticas infinitistas⁸⁶. Na espuma do Estado de bem-estar social, a multipolaridade que abriga a desintegração de localidades, grupos e pautas (programas políticos) não deve ser reduzida apenas ao saldo positivo da compensação histórica e da afirmação de identidades oprimidas. Sem embargo da legitimidade inquestionável e do progresso em relação à justiça social, Sloterdijk atenta para a responsabilidade na solidariedade social e a condição da generosidade no alcance da equidade.

Sloterdijk acredita que os coletivos devem superar os infantilismos, os marcadores sociais de uma política cuja resistência se dá sempre a partir de um *eu* e para um indivíduo, a arquitetura da mônada, e voltar-se para o lugar, um espaço onde o rosto encontra a

⁸⁵ No original: Spheres and networks might not have much in common, but they have both been elaborated against the same sort of enemy: an ancient and constantly deeper apparent divide between nature and society [...] There is not the slightest chance for nature-and-society to be able to handle the crowding of organisms clamoring for a place to deploy and sustain their life forms. Modernism is good at displacing, at migrating in various utopias, at eliminating entities, at vacuuming, at breaking with the past, and at claiming to go outside, but if you ask it to place, replace, sustain, accompany, nurture, care, protect, conserve, situate—in brief, inhabit and deploy—none of the reflexes we have learned from its history are of much use.

⁸⁶ Desde a “Crítica da razão cínica” (*Kritik der zynischen Vernunft*), a obra que lançou fama mundial ao filósofo alemão, Sloterdijk problematiza como a retórica progressista reverbera o romantismo das singularidades e a fetichização patológica das identidades a contrapelo da captura dos movimentos sociais pelos interesses de mercado. Em obras mais recentes como o “Ensaio sobre a Intoxicação voluntária” (*Selbstversuch*), Sloterdijk é agudo e direto quando diz ver a nova esquerda atualmente representada em “posições que antes se considerariam burguesas e conservadoras” e nos “chefes de empresa à procura de uma sociedade suficientemente moderna para os produtos deles” (cf. SLOTERDIJK, 2001, p. 116).

comunidade. A saber, Sloterdijk aponta para o grande desastre na catástrofe ecológica em curso e a incipiência de agenciamentos comunitários para salvaguardar a condição *sine qua non* do bem comum: a singularidade insubstituível da Terra e da biosfera (SLOTERDIJK, 2016b, p. 37).

A partir do próximo tópico será observado como Sloterdijk insiste em uma demobilização da errância neoliberal e a desintoxicação da atmosfera constitutiva do clima segregacionista no “Palácio de cristal”. O individualismo e o consumismo ensejam uma cultura da frivolidade baseada no movimento incessante, em um modelo de produção alotécnico e sem benefício comum. Tais agenciamentos particularistas só levarão à destruição das formas de vida e à dessensibilização aos apelos comunitários.

Ao pensar a solidariedade e a imunidade como conceitos codependentes, Sloterdijk parece configurar o conceito de coimunismo [*Ko-immunism*], ou coimunidade, como o projeto de uma sociedade interdependente. A despeito do reconhecimento das diferenças individuais e do antagonismo tribal originário da sociedade, a partir daqui será visto como Sloterdijk frisa a consciência de que pertencemos a uma mesma comunidade de destino.

4.1.1 *Nova Scientia* e a cidadania doadora

Segundo Tillería Aqueveque (2022, p. 101), a teoria das esferas (ou esferologia) de Sloterdijk pode ser compreendida como uma *Nova Scientia*. Isto é, trata-se de um novo campo do conhecimento, ao se valer dos saberes da história, da antropologia e da filosofia, procura elucidar sobre as relações do homem com o mundo.

Ao ver desta tese, esta *Nova Scientia* pode ser pensada enquanto cartografia da tecnopolítica profunda uma vez que busca catalogar como as relações do homem com a técnica e com o mundo são imbuídas de afetividade, assim como disposição para o abrigo e o acolhimento. Até aqui a esferologia em que o pensamento de Sloterdijk se situa fora abordado com destaque para a imunologia simbólica.

Na análise da imunologia simbólica fora observado, a partir da articulação com as teorias protética e cinética, o choque e a batalha dos sistemas imunitários⁸⁷. Conforme fora

⁸⁷ Sloterdijk postula que toda “história é a história dos combates entre sistemas imunitários”. Nesse sentido, é possível interpretar que a globalização terrestre não é mais do que o combate do sistema imunitário do autóctone com o sistema imunitário do colonizador (cf. SLOTERDIJK, 2017b, p. 553).

apresentado neste capítulo, na contemporaneidade inicia-se uma transformação esferológica que Sloterdijk denomina de espuma. Pela espuma, Sloterdijk parece conceber esta arquitetura capaz tanto de conexão [*Zusammenhang*] quanto insulamento⁸⁸.

Apesar de reconhecer o lugar da individuação e do tribalismo⁸⁹ como constituintes de uma sociedade livre e diversa. Sloterdijk propõe uma ética da doação [*Ethik der Gabe*] e uma cidadania doadora. A partir deste item, para a melhor compreensão de como esta ética pode contribuir e se aplicar no debate político da universalidade e da alteridade nos direitos humanos, sobretudo em termos de efetivação de garantias, será analisada a crítica de Sloterdijk ao Estado de bem-estar Social.

O discurso das esferas mostra o volume das unidades comunicantes. É apropriado trazer, se não um conceito, então a intuição da relativa legalidade das produções de significado e seu desacoplamento das funções sociais. Niklas Luhmann fez uso desta possibilidade quando ocasionalmente explicou: se a estrutura social e a semântica social colapsam, surge a “espuma”. No discurso da teoria dos sistemas, a expressão cifra o efeito das produções inflacionárias de sentido, que proliferam sem vínculos estreitos com imperativos sociais funcionais [...] Contra esses formalismos impotentes, que, *faute de mieux*, alcançaram popularidade suspeita, tanto acadêmica e jornalística, é preciso estabelecer uma ética das situações, ou dos negócios no sentido amplo da palavra.⁹⁰ (SLOTERDIJK, 2006, pp. 197-200).

Segundo o autor, com o Estado de bem-estar social, as políticas do cuidado são mantidas a partir do poder de fisco do Estado-nação na coleta de impostos. Desde as

⁸⁸ Exemplos ilustrativos e concretos da concepção metafórica [*Denkbild*] da “espuma” aparecem na descrição dos prédios do grupo Morphosis, atuante em meados de 1970 e cujos arquitetos chamaram de “isolamentos conectados” (cf. SLOTERDIJK, 2006, p 197). Outro exemplo consta no complexo de apartamentos do arquiteto suíço-francês Le Corbusier, conhecidos como “Unités d'habitation” (cf. SLOTERDIJK, 2006, p. 504). Separados por paredes finas, os moradores vivem lado a lado, mas em mundos diferentes.

⁸⁹ Sloterdijk pressupõe um homem “intrinsecamente tribal”. Contrapõe o sentido de liberdade na filosofia moderna e se volta para relações sociais em grupos menores. Sobre o tema, questiona a concepção de facção dos teóricos racionalistas, onde o tribalismo é reduzido à configuração pré-orgânica da sociedade, em tensão com as instituições jurídicas. Por sua vez, do lado dos filósofos críticos, o tribalismo é associado às lutas identitárias. Sloterdijk problematiza as duas perspectivas e refuta o conceito de aldeia global de McLuhan. A seu ver, o tribalismo é tanto a origem dos laços comunitários quanto uma causa de alienação presente no fenômeno do populismo (cf. SLOTERDIJK, 2009c, pp. 271-272).

⁹⁰ No original: “El discurso de las esferas muestra el volumen propio de las unidades comunicantes. Es apropiado llevar, si no a concepto, a intuición la relativa legalidad propia de producciones de sentido y su desacoplamiento de funciones sociales. Niklas Luhmann hizo uso de esa posibilidad cuando explicó ocasionalmente: si la estructura social y la semántica social se desmoronan surge ‘espuma’. En el discurso de la teoría de sistemas, la expresión figura el efecto de producciones de sentido inflacionarias, que proliferan sin estrecha ligazón a imperativos sociales funcionales [...] Contra formalismos desvalidos de ese tipo, que, *faute de mieux*, han conseguido una popularidad sospechosa, tanto académica como periodísticamente, hay que establecer una ética de las situaciones, o de los negocios en un amplio sentido de la palabra”.

declarações de Sloterdijk no periódico alemão *Frankfurter Allgemeine Zeitung* e depois desenvolvidas em “Ira e tempo” (*Zorn und zeit*), Sloterdijk foi cunhado como um filósofo liberal, ou até libertário (ROCCA, 2016, pp. 206-207), haja vista que defende a não obrigatoriedade no pagamento dos impostos e ao seu lugar, a solidariedade espontânea.

Já em um artigo publicado no *Die Zeit Online* e chamado “Peter Sloterdijk: um comunista de coração” (*Peter Sloterdijk: Im Herzen ein Kommunist*), Žižek procura uma conversa com Sloterdijk e depreende que o seu ponto de partida consta na distinção entre uma “social-democracia subjetiva” (representada por partidos políticos e sindicatos) e a “social-democracia objetiva” [*objektive Sozialdemokratie*].

A social-democracia objetiva se refere às instituições jurídicas e aos ordenamentos jurídicos do Estado de bem-estar social. Em termos gerais, trata-se dos valores consuetudinários (moral) e da ordem constitucional aceitas em todo o espectro político da organização republicana. Para Sloterdijk, “[...] essa aceitação é uma das maiores conquistas das nossas sociedades, e seu problema é precisamente como preservar essas conquistas em um tempo que se volta contra elas. Abjure o século [*Jahrhunderts abschwören!*]” (ŽIŽEK, 2019, pp. 131)

Dois problemas fundamentais saltam aos olhos de Sloterdijk ao esquadrihar o modelo de segurança social construído com o Estado de bem-estar social. O primeiro problema se refere ao fato da coercitividade na arrecadação (pilhagem) estar fundamentada em uma cultura da dívida da classe média com os mais pobres⁹¹. O outro e mais evidente problema, em sede da regulamentação da burocracia estatal, diz respeito ao fato da segurança social ter a sua gestão por políticos descompromissados com programas intergeracionais e com as mãos atadas aos aparelhos dos poderes soberanos locais.

A partir da iniciativa popular, Sloterdijk propõe uma nova revolução cultural. Em vez de uma revolução de cima para baixo, atenta para uma reforma por meio de uma mudança de mentalidade social. Em uma doação, o sujeito não deve ser tratado tal como no pagamento de uma dívida. Sloterdijk não pretende uma redução radical de impostos, mas uma abertura para a decisão sobre o quanto e o que cada cidadão quer doar. Por mais simples que seja, essa liberação da obrigatoriedade teria o condão de reformular gradualmente a ética sobre a qual

⁹¹ Segundo o autor alemão, hoje nos países desenvolvidos, os ricos não são mais ociosos ou parasitas que vivem dos ganhos de capital retirados dos necessitados, mas os *working rich* (empresários), a maioria dos quais se encontra em uma classe média desmoralizada: um cidadão reduzido ao status de detentor de um número de identificação fiscal (cf. SLOTERDIJK, 2014, pp. 143-144)

repousa a coesão social e agregar a dimensão utópica de uma sociedade onde o atletismo político não possui peso.

Marx disse: “De cada qual, segundo sua capacidade; a cada qual, segundo suas necessidades” – e essa é a única “ética da doação” [*Ethik der Gabe*] que tem uma dimensão utópica autêntica. O “capitalismo pós-moderno” é, naturalmente, adepto de explorar os elementos de sua própria rentabilidade – sem mencionar o fato de que, por trás de toda empresa “pós-moderna” que dá aos seus funcionários espaço para realizações “criativas”, está a anônima e antiquada exploração dos trabalhadores. O epítome do capitalismo criativo contemporâneo é o “gênio” da Apple, Steve Jobs – mas o que seria da Apple sem a Foxconn, a empresa taiwanesa que possui grandes fábricas na China, onde centenas de milhares de pessoas são reunidas sob as condições aterradoras dos iPads e iPods? Nós nunca podemos esquecer o que há por trás do “centro criativo” pós-moderno do Vale do Silício, onde alguns milhares de pesquisadores estão testando novas ideias: os quartéis militarizados na China, onde os trabalhadores estão cometendo suicídio maciçamente como resultado das condições estressantes de trabalho. Depois que o décimo primeiro trabalhador saltou de um dos andares mais altos para a sua morte, a companhia entrou em ação: forçou os trabalhadores a cometerem suicídio por contrato (ŽIŽEK, 2019, pp. 134).

Em uma incursão apressada, se poderia entender que Sloterdijk está incorrendo em apologia neoliberal e celebrando “as doações de capitalistas ricos como demonstrações de ‘orgulho neoaristocrático’” (ŽIŽEK, 2019, pp. 135) e no que se refere às políticas de proteção da Terra e da natureza, recaindo em contradição no que versa a urgência na implantação de economias sustentáveis. Porém, o quadro da crítica de Sloterdijk possui nuances construtivas. Embora Žižek não concorde inteiramente com o projeto de Sloterdijk, defende que para a compreensão do postulado da cidadania doadora é preciso considerar a premissa do filósofo alemão desde o “Palácio de cristal” (*Im Weltinnenraum des Kapitals*).

A globalização capitalista não se trata apenas de abertura e conquista, mas também de segregação. O Palácio de cristal é um globo fechado que separa o interior do exterior. Sloterdijk procura na abertura da área fiscal a decantação da arquitetura social do globalismo capitalista. Na ordem jurídica global vigente o terrorismo e o fluxo de refugiados lembram os guetos e as fronteiras da cúpula racional. No mundo interior ao capital, da estufa estetizada pelas reportagens televisionadas e sensacionalistas, os países distantes sempre são os mais violentos, o monstruoso está sempre fora e nunca dentro.

Com a leveza da doação, Sloterdijk parece retirar as paredes de vidro determinantes do complexo interior/exterior e encerrar a desigualdade estrutural entre centro e periferia por meio da abertura do horizonte da cidadania para o reconhecimento das responsabilidades

pelas atrocidades em todo o espaço habitado da Terra. Em suma, Sloterdijk não é um opositor ao Estado de bem-estar social, e sim da burocratização das comunidades políticas, da corrupção na máquina política e de como as democracias impositivas são patrocinadas por interesses corporativos, onde o Estado tem a organização da sua arrecadação fiscal por meio de um esquema de pirâmide e uma cleptocracia institucionalizada⁹² (ROCCA, 2016, p. 212).

No que concerne a nova questão social, é evidente que um retorno aos erros do passado não trará a solução destes erros. Somente uma repetição do compromisso pós-histórico entre capital e trabalho, isto é, em termos de futuro, somente a domesticação da economia monetária especulativa (numa locução própria ao alemão moderno: a domesticação *Heuschreckencapitalismus*, do capitalismo de gafanhotos) e a implantação fluente de estruturas econômicas pautadas pela propriedade nos países em desenvolvimento produziram nesta frente uma quietação relativa. A referência à necessidade de ampliar o Estado social até dimensões supranacionais descreve o horizonte para uma nova política social séria [...] a integração dos atores humanos, dos seres vivos, dos ecossistemas, das “coisas” em geral, no âmbito da civilização, não tem nada em comum com os questionamentos da história tradicional (SLOTERDIJK, 2012a, p. 60).

A partir da leitura expressa da citação acima, Sloterdijk defende a ampliação do Estado de bem-estar social. Por ampliação, Sloterdijk não se refere à mera instalação de democracias impositivas alijadas no livre mercado. Ampliar aqui significa reterritorializar o campo de atuação da cidadania a um exercício planetário e fomentar o que nesta tese se chama por Estado de Imunidade Comum. A saber, uma instância supranacional de administração da segurança social e governança ecoísta da relação homem-natureza.

O fim da História⁹³ enquanto *grand narrative* do englobamento e da sujeição das ontologias regionais é a oportunidade para a renúncia de utopias messiânicas e a liquidação da contraposição amigo-inimigo (*partisan*) no decisionismo político. Como será visto a partir dos próximos tópicos, tal união depende da rejeição da ira (*menis*) e uma adesão heróica ao orgulho e à generosidade (*thymós*) na construção de uma cultura mundial da paz. Conforme o entendimento desta tese, Sloterdijk parece se posicionar a favor da agência relacional entre os

⁹² Para Sloterdijk, o Estado de bem-estar social na forma do Estado-nação capitalista equivale a uma pirâmide na qual as gerações mais velhas espoliam as mais novas (cf. SLOTERDIJK, 2012a, p. 257). O diagnóstico de Sloterdijk parece estar consoante com os índices recentes e alarmantes de desemprego para geração *millennial* e o aumento da desigualdade material mesmo em países desenvolvidos (cf. CHANCEL; PIKETTY, 2021).

⁹³ Segundo Sloterdijk, “o teorema acerca do fim da História já existe no mínimo em quatro versões”, são elas duas versões de Kojève, o fim da história no stalinismo e o fim da história no *american way of life*, uma versão de Dostoiévski, o fim da história no Palácio de Cristal e uma versão de Heidegger, o fim da história no tédio (cf. SLOTERDIJK, 2012a, p. 59).

povos. Além de uma nova gramática de comportamentos, defende o fim dos imperialismos e da era dos extremos em prol de uma subordinação comum à natureza. Sendo este, um modelo de desenvolvimento sustentável universal derivado da homeotécnica.

4.1.2 Agência relacional e a homeotécnica

A obra “O que aconteceu no século XX?” (*Was geschah im 20. Jahrhundert?*), Sloterdijk traz talvez uma das melhores sínteses sobre a antinomia do Estado de bem-estar social [*Antinomien des Wohlfahrtsstaates*]. Na social-democracia atrelada ao capitalismo global, o projeto do progresso é infinito sobre uma base de recursos finita. A título de alegoria, Sloterdijk (2016b, pp. 20-21) cita a obra “O Imperativo energético” (*Der energetische Imperativ*), onde o químico alemão Wilhelm Ostwald (1853-1932) chama a humanidade para a adoção de um ethos alternativo em seu uso da natureza: “Não desperdice energia, use-a!”.

A citação do imperativo de Ostwald contém uma referência ambígua ao termo energia. Por energia, Sloterdijk significa tanto os tipos de fonte e geração de energia do campo físico (*physis*) da natureza, quanto a “espontaneidade” que “no fundo, é a tensão, dada de antemão a si mesma, para o esforço que germina e fermenta no sujeito como energia cinética” (SLOTERDIJK, 2002a, p. 128).

Uma vez esclarecida a ambiguidade do termo, é possível voltar a análise para a antinomia inerente ao Estado de bem-estar social. No caso do esforço humano, essa energia é abastecida por meio de uma cultura da frivolidade e do consumo. Sloterdijk identifica, em especial, na revolução digital da pós-modernidade, na abundância das telas e do culto narcísico, um individualismo nocivo assentado no erotismo e na revolução à estoque de caixa. Em tensão ao *eros*, o *thymós* é o impulso afetivo orientado para a alteridade. Em um período anterior, ainda no início do século XX, o *thymós* tem um primeiro golpe anticapitalista a partir do internacionalismo e do humanismo socialista.

No que diz respeito à formação do banco de ira nos principais países dotados do modo econômico capitalista durante a segunda metade do século XIX, é fácil compreender de que maneira a ligação crônica de uma miséria econômica e de uma repressão política junto às extensas “massas” dos povos tomados pelo capitalismo promoveu o aparecimento de uma matéria-prima que fluía ricamente, a matéria-prima da ira e da indignação. Esses impulsos dissidentes amorfos e fracamente articulados escavam de início nas mãos de seus proprietários singularizados, onde se

mostraram na maioria das vezes equivalentes à impotência, até serem aproveitados, reunidos e transformados, por organizações interessadas, em capital funcional de uma política de oposição progressiva baseada na ira. Neste nível das reflexões é claramente reconhecível como as coligações e os partidos políticos oriundos da esquerda mais antiga precisaram assumir o papel de depósitos centrais de dissidência. Essa definição fixa o fato de pertencer à função dos partidos de esquerda a organização do *thymós* dos prejudicados. Eles dão uma figura pragmática, midiática e política à ligação entre as fortunas de ira e as exigências por dignidade (SLOTERDIJK, 2012a, p. 188).

Com o fracasso da União Soviética (U.R.S.S.), a social-democracia e a reforma do capitalismo tomam o lugar da insurreição política e da economia planificada. Nos países desenvolvidos e em desenvolvimento, o estatismo assume a função redentora da justiça social. Nesse momento, Sloterdijk identifica uma perversão timótica. Esse sentimento por essência atinado com a dignidade, é inflacionado de tal maneira que o exercício da cidadania torna-se pesado. A utopia socialista substitui a utopia cristã com vista a um Reino de absoluta e infinita riqueza, a diferença consta no lugar da glória. Enquanto a doutrina cristã mais ortodoxa descarta a realização deste Reino na vida terrestre, no neo-marxismo da “teoria crítica” e da “semiologia apocalíptica”, o messianismo assumia o princípio da esquerda por meio de uma “ancoragem terrena” (SLOTERDIJK, 2012a, pp. 242-243).

Sloterdijk compreende na ancoragem terrena dos teóricos críticos partidários da social-democracia a importação do sentimento cristão de culpa como fundamento da solidariedade, além da problemática assunção em “declarar tudo que é privado *per se* como um roubo” (SLOTERDIJK, 2012a, p. 50). Para o autor, os axiomas da esquerda, ao apropriarem-se da culpa corromperam a espontaneidade imanente ao *thymós*. Com a imposição da justiça social e da reparação histórica, a militância política adquire a modalidade psico-política de organização da raiva, “como um banco de raiva que devolveu os juros àqueles que depositaram suas energias ali” (ROCCA, 2016, p. 204).

Ainda há povos e rebanhos, em algum sítio, mas não entre nós, meus irmãos: aqui, há Estados. Estado? Que é isto? Pois seja! Abri bem os ouvidos, porque, agora, vou dizer-vos a minha palavra sobre a morte dos povos. Chama-se Estado o mais frio de todos os monstros frios. E, com toda a frieza, também mente; e esta mentira sai rastejando da sua boca: “Eu, o Estado, sou o povo!” É mentira! Criadores, foram os que formaram os povos e suspenderam por cima deles uma fé e um amor; assim serviram a vida. Destruidores, são os que preparam armadilhas para muitos e as chamam Estado; e suspendem por cima deles uma espada e cem cobiças. Onde ainda existe povo, este não compreende o Estado e o odeia como má sorte e uma ofensa aos costumes e à justiça. Esta indicação eu vos dou: cada povo fala a sua língua do bem e do mal e não entende o vizinho. Cada povo inventou a sua própria língua, segundo os costumes e a justiça. Mas o Estado mente em todas as línguas do bem e

do mal; e, qualquer coisa que diga, mente – e, qualquer coisa que possua, roubou-a [...] “Nada há na terra maior do que eu; eu sou o dedo ordenador de Deus” – assim urra o monstro (NIETZSCHE, 2014, p. 75)

Por meio de uma inspiração nietzscheana, Sloterdijk se opõe ao lugar domesticador do novo ídolo e assumido pelo Estado após a morte de Deus. Por meio de uma reabilitação da aristocracia de espírito, afirma a intenção em recuperar a qualidade política da nobreza, a qual também pode ser traduzida como ousadia, honra e orgulho. Por nobreza, Sloterdijk não qualifica um estrato social em virtude do sangue ou do passado, mas da ação e do futuro, da dádiva⁹⁴. Neste sentido, o “qualificador nobre não pode mais ser defendido por convenção, na medida em que a nobreza deveria ser o título para o nascimento de uma ação ou pensamento baseado em uma força sem ressentimentos” (SLOTERDIJK, 2013, p. 58).

Por meio da inflexão sobre a retomada do orgulho no *thymós*, Sloterdijk insere e retoma o discurso a respeito do cinismo que parasita a democracia liberal. A seu ver, a política deve se emancipar do teor evangélico e substantivar o apelo comunitário por meio da práxis, leia-se, do exercício da cidadania. Na cidadania, as ações individuais têm o poder de contagiar multidões, e sem o gesto coercitivo do Leviatã, unir os povos. A partir desta posição, esta tese deriva do coimunismo [*Ko-Immunismus*] princípios jurídicos para um novo modelo de governança na ordem jurídica globalizada. Da provocação sobre o engajamento voluntário, e a partir do contexto da crise sanitária, é trazido aqui o princípio da agência relacional.

A pandemia de coronavírus é uma situação de emergência e dá a indicação clara sobre a necessidade do coimunismo. Nesta crise, já se pode ver que ninguém possui qualquer privilégio em termos de imunidade. O vírus ignora as fronteiras nacionais, cercas e muros. Agora é o momento em que se deve compartilhar os dispositivos de proteção com os membros mais distantes da família humana. Há algo de sublime na conversa global entre médicos que compartilharam as suas melhores ideias para enfrentar a nova ameaça. Só uma razão imunitária global pode suscitar tal resposta; é um passo mais elevado do que o idealismo filosófico ou o monoteísmo religioso de tempos passados. Neste sentido, o que eu chamo “imunologia geral” é o legítimo

⁹⁴ Sloterdijk carrega aqui uma censura implícita de Habermas por excluir da ação comunicativa a dimensão material que consiste em dar e receber bens. Para pensar a dádiva como vínculo e relação social primária, Sloterdijk parece ser influenciado pelo estudo etnográfico de Marcel Mauss sobre o povo Maori e a concepção de reciprocidade onde os “direitos e os deveres de consumo e retribuição existem lado a lado com os deveres de doação e recebimento” (MAUSS, 2002, pp. 18-19). Em acordo com Sloterdijk, essa polaridade proíbe reduzir o sistema dádiva/contradádiva a uma troca impositiva (intercâmbio) assim como proíbe o dar movido pelo interesse especulativo do receber. O dom da doação se traduz em reconhecimento, prestígio e autoridade política. Nesta economia do presente, para poder dar, é preciso produzir: “a produção está subordinada à doação, o que gera uma economia com princípios inversos àqueles da economia de troca ocidental” (cf. SABOURIN, 2008, pp. 132-33)

sucessor da metafísica e da religião. Todas as distinções anteriores entre o eu e o estrangeiro, entre o homem e a natureza, colapsam⁹⁵ (SLOTERDIJK, 2021a, p. 35).

A pandemia do coronavírus (COVID-19) desperta a comunidade internacional (médica e política) sobre a urgência de um novo pacto global e a agência relacional aparece aqui como um princípio para repensar por completo o modelo de soberania vigente. No que toca o fundamento da agência relacional, cumpre esclarecer que o princípio da agência relacional não está explicitamente presente na obra de Sloterdijk e deve ser entendido como uma interpretação com intuito de oferecer de aproximar o seu pensamento com a ótica dos direitos humanos. Por agência relacional, entende-se aqui uma versão moderada do estatismo. Neste sentido, os direitos humanos devem ser, em última instância, fundamentados em normas relacionais de independência recíproca e com limites positivados por uma autoridade pública (ZYLBERMAN, 2016, p. 2).

Para tanto, a tese enxerga dois momentos, em um primeiro momento, que ainda supõe a existência da soberania do Estado-nação, a autoridade política local deve positivar o significado moral dos direitos humanos, porém, não limitar o campo de atuação da cidadania ao espaço nativo da jurisdição. Já no segundo momento, a abordagem relacional dá fim ao Estado-nação e origem ao que se chama nesta tese por Estado de imunidade comum, ou um Estado de bem-estar social global.

No Estado de imunidade comum a soberania global, leia-se, o planejamento estrutural da vida planetária, está vinculado à efetividade de políticas de cuidado a serem implementadas pela governança municipal, ou seja, a cidadania torna-se o meio para um regime pleno das espumas e uma governança participativa na esfera supralocal. Para que tal governança seja possível insiste-se aqui na necessidade de uma mudança anterior no modo de produção tecnológico como condição de possibilidade para a instalação de um novo regime político internacional.

⁹⁵ No original: “Die Coronavirus-Pandemie ist eine Notsituation, die einen deutlichen Hinweis darauf gibt, daß die Notwendigkeit von Ko-Immunität eingetreten ist. In dieser Krise kann man bereits erkennen, daß es keinen Besitz von Immunitätsvorteilen gibt. Das Virus ignoriert Landesgrenzen, Zäune und Mauern. Jetzt ist der Moment gekommen, in dem man die Schutzvorrichtungen auch mit den am weitesten entfernten Mitgliedern der Menschen-Familie teilen muß. Das weltweite Gespräch zwischen Ärzten, die ihre besten Ideen ausgetauscht haben, um der neuen Bedrohung zu begegnen, hat etwas Sublimes. Nur die globale immunitäre Vernunft würde eine solche Reaktion hervorrufen; sie liegt um eine ganze Stufe höher als der philosophische Idealismus oder der religiöse Monotheismus vergangener Zeiten. In diesem Sinn ist das, was ich »Allgemeine Immunologie« nenne, die legitime Nachfolgerin von Metaphysik und Religion. Sämtliche bisherigen Unterscheidungen von Eigenem und Fremdem, von Mensch und Natur brechen zusammen”.

Ao lugar e em oposição à alotécnica, este modo de produção voltado para a destruição da natureza e dominação do outro – pode-se dizer também subjugação das formas de vida – reclama por uma homeotécnica, modalidade da antropotécnica definida pela não-violação da natureza, imitação das engenharias naturais (SLOTEDIJK, 2003, p. 16; 2017a, p. 144) e a qual atribui “[...] o potencial de abrir uma ética de relações livres de inimigos e dominação” e “disposta menos para a reificação do outro do que para o conhecimento das condições internas do que para a coexistência com o mesmo [*des Mitseienden*]”⁹⁶ (SLOTEDIJK, 2017a, p. 146).

Com a homeotécnica, Sloterdijk parece estabelecer um outro modo de pensar o enraizamento com a natureza. Trata-se de um enraizamento dinâmico, atento com processos de interação, de correspondência, de mímeses, de relacionismo contingente e generalizado. Trata-se de um pensamento orgânico e holístico, que se volta para uma imagem cada vez mais local no intuito de agregar eficiência energética e impacto ambiental reduzido para as máquinas que climatizam a vida na Terra. Conforme Petronio (2013, p. 194), por meio da leitura comparada entre *Ira e Tempo* e o terceiro tomo das Esferas, é possível compreender que a pós-modernidade é o momento em que a ira se dissipou e, nesse movimento de mobilização infinita, capilarizou as formas de vida.

Um agenciamento é precisamente este crescimento das dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que ela aumenta suas conexões. Não existem pontos ou posições num rizoma como se encontra numa estrutura, numa árvore, numa raiz. Existem somente linhas (DELEUZE E GUATTARI, 2011a, p. 24).

As espumas aqui parecem encontrar paralelo na estrutura do rizoma. O rizoma é um conceito extraído por Deleuze e Guattari da botânica para descrever estruturas formadas por uma multiplicidade de agentes. Nos termos da botânica, o rizoma pode ser descrito como um conjunto de raízes com caules horizontais. Tal como os rizomas, a princípio as espumas não possuem hierarquia, direção ou profundidade *per se*. Tanto o rizoma quanto as espumas parecem referir à ligação e ao envolvimento de uma diversidade de esferas em interação.

As espumas parecem partir da inspiração da geofilosofia de Deleuze e Guattari para mirar no que os filósofos franceses já chamaram anteriormente de agenciamento. A saber,

⁹⁶ No original: “[...] potential to open up an ethics of relations that are free of enemies and domination” e “arranged less for the reification of the other than for insight into the internal conditions of what coexists with it [*des Mitseienden*]”.

“um estado preciso de mistura de corpos em uma sociedade, compreendendo todas as atrações e repulsões, as simpatias e as antipatias, as alterações, as alianças, as penetrações e expansões que afetam os corpos de todos os tipos, uns em relação aos outros” (DELEUZE E GUATTARI 2011b, p. 31).

O agenciamento em Deleuze e Guattari só é possível graças ao equilíbrio homeostático dos fluxos que penetram os agentes. Ao tratar de uma homeotécnica, portanto, a inspiração de Sloterdijk em Deleuze e Guattari parece ser clara. Uma homeotécnica tem em vista a preocupação com o equilíbrio dos fluxos que perpassam as formas de vida. Esta razão homeostática é aplicável em diferentes regimes, vejam-se aí regimes sexuais, regimes alimentares, regimes de trabalho, ou mesmo, regimes de comunicação.

Neste sentido, voltar-se para a homeostase é atentar para como máquinas concretas (a biologia e a fisiologia) e abstratas (no caso do humano, a linguagem) engendram a individualidade das formas de vida a partir da aleatoriedade das interações em um meio caótico. Uma aplicação oriunda da revolução tecnocientífica pode ser observada em como os computadores absorvem os livros e os quartos tomam o lugar das bibliotecas.

Indo além, é possível até dizer que as buscas em mecanismos de pesquisa online e comunidades virtuais ocupam o lugar das orações. No tempo do Antropoceno, cada homem habita a sua própria esfera. As espumas de coletivos e identidades desvelam a condição pós-metafísica da insulação, nele o espaço habitado por cada forma de vida se torna uma ilha. A ilha desenha uma topologia inesquivável para o contemporâneo. A partir dessa premissa, o próximo tópico busca aproximar a topologia da Ilha de uma forma política sustentável e harmônica entre o homem e a natureza.

4.2 Ilha e o Estado de imunidade comum

À luz do ensaio sobre a hiperpolítica (*Im selben Boot*) e do romance das esferas, analisados nesta tese, volta-se para a Ilha. Ao tratar das espumas e os seus insulamentos, Sloterdijk (2006, p. 237) ressalta deixar de lado a tradicional dialética do espaço, na qual elaborou todo o seu pensamento até então, veja-se aí a contraposição entre a tese do grande (o Globo ou o Palácio de Cristal) com a antítese do pequeno (o carro e o quarto) para debruçar-se sobre uma “síntese turístico civilizada”.

Superada a “insularização” (paleopolítica) resultante da “secessão da humanidade-horda da Velha Natureza” e esgotada a segunda “insularização” (política clássica) representada na era imperial do Grande, chega-se a atualidade desterritorializada, e por isso, lugar no qual é possível pensar um novo modo de reterritorialização. A ilha é o destino das “crescentes exigências à arte do pertencer-se” (SLOTERDIJK, 1999, p. 82), e a fonte de uma terceira onda de “insularizações” (hiperpolítica) dos indivíduos contra a “sociedade em geral” (SLOTERDIJK, 1999, p. 85).

Se as ilhas são protótipos do mundo, é porque estão suficientemente separadas do resto do mundo para constituírem uma experiência na apresentação de uma totalidade em um formato reduzido. Tal como a obra de arte, seguindo Heidegger, apresenta um mundo, o mar circunscribe um mundo. O mar como isolante faz aparecer um protótipo do mundo, cuja principal característica é o clima insular. Os climas insulares são climas de compromisso, negociados entre as contribuições da massa terrestre, acompanhado da sua peculiar biosfera, a do mar aberto. Pode-se dizer, neste sentido, que a verdadeira experiência da ilha é climática na natureza e condicionada pela imersão do visitante na atmosfera da ilha⁹⁷ (SLOTERDIJK, 2006, pp. 239-240).

A ilha é a última concretização arquitetônica da estufa antropogênica e o desdobramento topológico das três grandes formas políticas e lugares de pertencimento. Na síntese sloterdijkiana, as ilhas são definidas como protótipos do mundo no mundo (SLOTERDIJK, 2006, p. 238). Um marco para a inspiração da figura da ilha é a “Sociologia do espaço” (*Soziologie des Raumes*) de Simmel. Na ilha, as formas de sociação (*Formen der Vergesellschaftung*) encontram-se em um mundo submisso apenas as próprias normas.

Tal forma política deve ser entendida a partir da proposição de Sloterdijk em “Tu tens de mudar de vida” (*Du mußt dein Leben ändern*) sobre a inescapabilidade das tensões verticais⁹⁸ e a leitura da indispensabilidade do Estado para a elevação antropotécnica. Por meio da crítica ao Foucault da “Microfísica do poder” (*Microphysique du pouvoir*), Sloterdijk

⁹⁷ No original: “Si las islas son prototipos de mundo es porque están separadas lo suficiente del resto del contexto de mundo como para poder constituir un experimento sobre la presentación de una totalidad en formato reducido. Así como la obra de arte, siguiendo a Heidegger, presenta un mundo, el mar circunscribe un mundo. El mar como aislante hace aparecer un prototipo de mundo, cuya característica mayor es el clima insular. Los climas de las islas son climas de compromiso, negociados entre las aportaciones de la masa de tierra, junto con su biosfera peculiar, y las del mar abierto. Se puede decir, en este sentido, que la verdadera experiencia de la isla es de naturaleza climática y viene condicionada por la inmersión del visitante en la atmósfera insular”.

⁹⁸ Por tensões verticais, entenda-se relações humanas livres da hierarquia do poder e, portanto, a princípio, não políticas. Trata-se dos desafios imanentes ao aprimoramento das faculdades humanas em um cenário ideal.

registra a sua medida de defesa [*Verteidigungsmaßnahme*] do Estado de bem-estar social e o valor político da assistência.

Que é a política demográfica senão um caso crítico de biopolítica? Chegou talvez a hora de reconhecer calmamente que Foucault, nomeadamente no início de suas investigações disciplinológicas, foi vítima duma enorme ilusão de ótica ao querer atribuir à ação dum poder disciplinar estatizado e em princípio repressivo a captura pelo Estado dos seres excedentários e irrecuperáveis cuja existência com frequência já só é atestada por uma nota nas atas das administrações absolutistas. Na verdade, as medidas tomadas pelo Estado do início dos tempos modernos na frente da política da pobreza só são explicáveis como uma defesa mais ou menos mecânica contra os seus próprios êxitos na frente de produção humana. O que, do ponto de vista da genealogia da prisão, aparece como uma manifestação quintessencial do “poder disciplinar” era, numa perspectiva do funcionamento do Estado, já uma forma do poder assistencial que constitui o Estado social moderno – muito antes do século XIX ter levantado uma “questão social” específica do capitalismo (SLOTERDIJK, 2017b, pp. 424-425).

No entender de Sloterdijk, Foucault se concentrou principalmente nos regimes de disciplina e na biopolítica da idade clássica. É preciso ressaltar que, com a crítica a esta fase do pensamento de Foucault, Sloterdijk não está negando os abusos de poder absolutistas no século XVIII, ou como esta engenharia social precursora do Estado moderno orientou a arquitetura pan-óptica das escolas e das prisões.

Problematiza, porém, como a simples existência de instituições públicas de educação e justiça já sinalizam para uma preocupação da governança e uma estrutura comum de conforto para a cidadania. No regime disciplinar, a despeito dos excessos, percebe-se um programa político onde a antropocenia humana, ou seja, a verticalização da formação *lato sensu* do homem, é impulsionada por exercícios⁹⁹ de diferentes categorias (sentimento, trabalho, comunicação, ritualidade e repetição) e cuja perspectiva burguesa de educação liberal já parte de uma ética da autoconstrução e da autorrealização.

Mas se o homem produz de fato o homem, não é por meio do trabalho e dos resultados concretos deste precisamente, nem tão pouco por meio do trabalho ‘sobre si próprio’ hoje tão amplamente cantado, e muito menos através da ‘interação’ ou da

⁹⁹ O exercício pode ser enquadrado em uma visão de mundo ascética. Para esta concepção, o estoicismo ensina que “filosofar é então exercitar-se a ‘viver’, isto é, a viver [...] conscientemente, ultrapassando os limites da individualidade para se reconhecer como parte de um cosmos animado pela razão; livremente, renunciando a desejar o que não depende de nós e nos escapa, para se ater apenas ao que depende de nós” (cf. HADOT, 2014, p. 31).

‘comunicação’, que são alternadamente invocadas – é através da sua vida em diferentes formas de exercício. Defino como exercício qualquer operação pela qual a qualificação do agente é estabilizada ou melhorada até a execução seguinte da mesma operação, seja ela declarada ou não como exercício (SLOTERDIJK, 2017b, p. 16)

O problema do Estado de bem-estar social que perdura até os dias de hoje está em como o social ou a “socialização” não é “senão uma das máscaras debaixo das quais a vida em exercício se dissimula numa época enfeitada pelo trabalho” e pela “dominação” (SLOTERDIJK, 2017b, p. 425). É com o fim de instalar na antropotécnica uma condição sensível que Sloterdijk parece retomar a lição de Marx do trabalho sobre si mesmo [*Arbeiten an sich selbst*] e agrega-lhe uma sensibilidade de mundo [*Weltschmerz*].

Com isso, lembra que quando Marx e Engels escreveram o seu Manifesto Comunista tinham “a intenção de substituir a fábula do espectro que davam pelo nome de Comunismo por uma autoproclamação combativa do Comunismo real” (SLOTERDIJK, 2017b, p. 15). Por sua vez, o coimunismo é inspirado pelo programa ético de Marx e dos jovens hegelianos ao articularem “a tese de que é o próprio homem que produz o homem” (SLOTERDIJK, 2017b, p. 16).

Na esfera humana existem, pelo menos, três sistemas imunitários dispostos em camadas que trabalham em forte interação cooperativa e complementaridade funcional: sobre o substrato biológico, em grande parte automatizado e independente da consciência, constituíram-se no homem, no transcurso do seu desenvolvimento mental e sociocultural, dois sistemas complementares para o tratamento preemptivo das lesões: por um lado as práticas socioimunológicas, especialmente as jurídicas e solidarísticas, mas também as militares [...] por outro lado, as práticas simbólicas ou psicoimunológicas de que os homens sempre se valeram para enfrentar – com maior ou menor sucesso – a sua vulnerabilidade face ao destino, incluindo a mortalidade, sob a forma de antecipações imaginárias e armamentos mentais (SLOTERDIJK, 2017b, p. 23)

Sloterdijk explicita como a sua imunologia e o programa do coimunismo contempla três tipos de imunologia. São elas: a imunologia do corpo – assunto quente em função da pandemia do coronavírus (SARS-CoV-2/ COVID-19) –, a imunologia jurídica ou solidária e a imunologia simbólica. Se em “Tu tens de mudar de vida”, Sloterdijk (2017b, p. 23) se detém “sobretudo das manifestações do terceiro nível de imunidade”. O Estado de imunidade comum é uma via para atualizar o debate sobre o biopoder por meio de uma reterritorialização do bem-estar social.

Segundo Sloterdijk, com o renascimento e o Estado moderno, o principal meio de gestão da vida encontra-se no controle da natalidade enquanto máquina de superprodução “populacionista” – nela, a cidadania é reduzida a um número de identificação social e uma engrenagem para um Estado baseado na contribuição fiscal (DOTTI, 2014). Conforme a hipótese sobre o Estado de imunidade comum, esta nova configuração geopoética é um acabamento insular que visa dar fim a máquina livre do Estado-nação.

Mas tudo o que nos dizia a geografia sobre dois tipos de ilhas, a imaginação já o sabia por sua conta e de uma outra maneira. O impulso do homem, esse que o conduz em direção às ilhas, retoma o duplo movimento que produz as ilhas em si mesmas [...] Havia ilhas derivadas, mas a ilha é também aquilo em direção ao que se deriva; e havia ilhas originárias, mas a ilha é também a origem, a origem radical e absoluta. Separação e recriação não se excluem, sem dúvida: é preciso ocupar-se quando se está separado, é preferível separar-se quando se quer recriar; contudo, uma das duas tendências domina sempre. Assim, o movimento da imaginação das ilhas retoma o movimento de sua produção, mas ele não tem o mesmo objeto. É o mesmo movimento, mas não o mesmo móbil. Já não é a ilha que se separou do continente, é o homem que, estando sobre a ilha, encontra-se separado do mundo. Já não é a ilha que se cria do fundo da terra através das águas, é o homem que recria o mundo a partir da ilha e sobre as águas (DELEUZE, 2005, p. 11).

No ensaio "Causas e Razões das Ilhas Desertas", Deleuze apresenta a ideia de que o homem, assim como uma ilha, é uma produção resultante da separação de um todo. A oposição entre a terra e o mar é criadora de insulamentos tal como ilhas desertas. Ilhas desertas podem ser qualificadas por territorialidades e natalidades próprias. Isto é, a produção da subjetividade parece rejeitar os modos convencionais de convivência e convoca, por meio da desterritorialização do continente, à novas formas de vida e novos modos de habitar o espaço.

As ilhas, portanto, aparecem como uma metáfora de um ideal de coabitação emancipada da tirania de um território continental, um lugar de captura e sem possibilidade de linha de fuga. As ilhas partem de um movimento absoluto de desterritorialização, ao mesmo tempo que reconhecem como a desterritorialização e a reterritorialização vêm em movimentos concomitantes. Ao pensar o que é chamado aqui de Estado de Imunidade comum por meio da topologia da Ilha, o intuito é situar a filosofia de Sloterdijk, a partir da influência, pós-estruturalista de autores como Deleuze e Guattari, além de Foucault, como dignatário de uma pós-democracia liberal por vir.

4.2.1 Metamorfose antrópica entre as políticas do mimo e da climatização

O saneamento do espaço, conforme o projeto burguês de modernidade, não possibilita a integração e a circulação dos povos. Na modernidade tardia, o capitalismo da vigilância implica a mútua privação das possibilidades de encontro dos povos. Viver é criar esferas, porém o que acontece quando o campo das esferas não é acolhedora? Quando o sistema imunitário simbólico se configura a partir de fagocitoses predatórias? A crise sanitária aqui referencia a arquitetura simbólica do globalismo capitalista, cuja cultura, é marcada por “[...] consumismo, ilusionismo, individualismo, hipermobilidade, promiscuidade e extensão de redes¹⁰⁰” (SLOTERDIJK, 2021b, p. 10).

No interior do “Palácio de cristal”, um mundo interior é construído às expensas da saúde geral da Terra e a sua pluralidade nativa. Para Sloterdijk, um novo projeto onto-antropológico pede a descentralização da habitação em todas as suas vertentes: isso implica pensar uma relação com a natureza caracterizada pela fractalidade. Na geometria fractal das espumas, a parte possui dimensões de forma equivalentes ao todo e se distingue apenas pela escala. Segundo Janicka (2017, p. 92), cada microesfera possui uma estrutura monádica possuidora de conexão [*Zusammenhang*] com o todo. Cada forma é também uma fonte de vida, pede um cuidado próprio com o seu primado singular e uma proteção correspondente.

[...] Esferas III teria a tarefa de propor uma teoria que se encarregasse de um novo espaço inter-relacional do mundo contemporâneo, um mundo que, apesar do discurso generalizado da globalização, está marcado pela imagem centralizada do globo unicompeensivo e unitário. Em contraste com a rede, a metáfora inevitável desde a expansão avassaladora da Internet, a espuma sublinha o isolamento conectado, a diversidade das conexões, a mobilidade constante dos pontos conectados e a irregularidade da estrutura total. As Esferas III representam assim a tentativa de entender a situação atual como a conexão entre si de “bolhas”, pequenos ambientes que assumem múltiplas formas (indivíduos, casais, associações de todos os tipos, consumidores, festas, etc.), na ausência de qualquer visão panóptica, de qualquer metáfora integradora. Onde tudo é o centro, não pode haver um verdadeiro centro¹⁰¹. (ROCCA, 2008, pp. 182-183).

¹⁰⁰ No original: “[...] consumismo, ilusionismo, individualismo, hipermovilidad, promiscuidad y extensión de la red”.

¹⁰¹ No original: “Esferas III tenía asignado proponer una teoría que se hiciera cargo del nuevo espacio interrelacional del mundo contemporáneo, un mundo que, a pesar del generalizado discurso de la globalización, está marcado por está marcado por el fin de la imagen centralizada del globo omnicompeensivo y unitario¹⁹⁶. A diferencia de la red, la metáfora inevitable desde la abrumadora expansión de Internet, la espuma subraya el aislamiento conectado, la diversidad de las conexiones, la constante movilidad de los puntos conectados y la irregularidad de la estructura total. Esferas III representa así el intento de comprender la situación actual como la conexión entre sí de “burbujas”, pequeños ambientes que revisten múltiples formas (individuos, parejas, asociaciones de todo orden, consumidores, partidos, etc.), en ausencia de toda visión panóptica, de toda metáfora integradora. Allí donde todo es centro no puede existir un verdadero centro”.

A crise sanitária que se vive hoje é resultado de um modo de habitação, em outras palavras, de vivência e comunicação, corolário de um grande desastre, este desastre possui duas faces, a tragédia humanitária e a tragédia ecológica, de uma mesma moeda, “guerra invisível”. Portanto, o imperialismo e o militarismo, estão interligados em uma xenofobia humana em relação à natureza. Neste aspecto, Sloterdijk parece considerar que a raiz do problema se encontra no fato de como o desenvolvimento tecnológico ainda é caracterizado pela alotécnica, um exemplo disso seriam as redes.

As redes não se confundem com as espumas, pois, em virtude da sua unidimensionalidade, as redes não possibilitam a interfacialidade, a troca de lugar, ou tampouco, o trânsito integral dos agentes. O mundo conectado que vivemos hoje ainda é deficitário e por isso permite a reprodução da violência, do ódio e da segregação em sua estrutura. Um mundo espumante por essência possibilitaria uma mudança radical em termos de mobilidade, uma mudança que ainda está por vir. Para o autor, a espuma faz alusão a um mundo sincronizado não apenas em termos de informação, mas também de formação por meio de uma cultura híbrida.

As redes também parecem retroalimentar e difundir uma política do mimo [*Verwöhnung-Politik*]. Tal *Verwöhnung-Politik* se torna a base para a redefinição do “direito” político como preenchimento constante de necessidades inventadas e recalibradas. O que antes era invisível para a elucidação sociojurídica do bem-estar humano agora vem à tona e é animado por núcleos informacionais dirigidos ao consumidor. Conforme ressalta Raschke (2013, p. 16), o termo “*Verwöhnung*”, que pode ser traduzido alternadamente como “mimo”, deriva etimologicamente da palavra “*Wohnung*”, que por sua vez, pode ser entendido como habitação. Todavia, a “*Verwöhnung*” é uma condição decadente de *Wohnung* ou uma doença de habitação¹⁰².

A política do mimo [*Verwöhnung-Politik*] consiste, portanto, no estímulo constante ao fluxos de bens e serviços. Nestes termos, o núcleo sócio-técnico do Estado de bem-estar social consiste em uma prostetização explícita dos 'serviços-mãe' [*Mutterleistungen*]. O Estado de bem-estar social passa da figura do Leviatã para a da grande mãe e a política de mimos [*Verwöhnung*] assume a função de “metaprótese” da qual políticas de cuidado são

¹⁰² O aditamento do prefixo *ver* em alemão é usado para atribuir uma qualidade negativa, como por exemplo, o resultado de um mal direcionamento ou aplicação. “*Verwöhnung*” também está estreitamente associado à transformação histórica do impulso sexual como destino da ira e da coragem para a libido como fonte de prazer e desejo em um jogo de sedução sem qualquer teleologia inerente.

derivadas, veja-se aí a assistência social, a pedagogia ou a psicologia. Sloterdijk vê essas políticas de cuidado como terapêuticas da existência, mas acredita que uma fundamental ainda não é devidamente valorizada, a ecologia.

Sob que máscaras confirmaram a afirmação de Heráclito de que a natureza gosta de se esconder: *pkysis kryptestai philei*, essa mesma *physis* que, aliás, nos desafia mostrando-se, aparecendo-nos como aberta? Uma existência pré-explicita sob as concepções populares de robustez e saúde, à qual se vincula desde o início a ideia de que somente sua destruição implica, retrospectivamente, a consciência de sua plenitude e reivindicar a plena recuperação? Esconderam-se nas intuições do direito primitivo, que desde tempos imemoriais permitia tanto a vida danificada quanto a honra ferida o gesto de autodefesa e aprovava a restauração de um estado deteriorado?¹⁰³ (SLOTERDIJK, 2006, pp. 176-177)

Para Sloterdijk, desde Heráclito é possível perceber uma ecologia capaz de dar lições para a relação contemporânea do homem com a natureza. Tal relação deve ser orientada pelo cuidado na mesma medida que desvia do extremismo. Isto é, compreende que a natureza é tanto paisagem quanto força. Sloterdijk parece indicar aqui que existe uma violência uterina na natureza que deve ser contida. Ainda que com cautela, esta força deve ser apreendida. Da microesfera à macroesfera devem estar disponíveis dispositivos para a contenção da violência e a interdição de agências que ameacem as formas de vida. Veja-se na citação a importância que o autor atribui à forma política do Estado e ao direito como dispositivos de contenção da violência. Deste modo, a natureza não deve ser apenas contemplada, mas habitada e colocada sobre a perspectiva da alteridade.

O caminho para esta alteridade com a natureza deve ter como prioridade as políticas de climatização. Trata-se de intervenções no espaço com vista a assegurar a sustentabilidade do mimo e do conforto. Neste sentido, a tese entende que Sloterdijk concordaria com a linha guattariana e a abordagem ecosófica de Maffesoli quando diz que em contraste com o progressismo, o pensamento ecológico procura “a especificidade do progressivo”. Isto é, enquanto “o primeiro se atém ao poder do fazer, da ação brutal e do desenvolvimento das

¹⁰³ No original: “¿Bajo qué máscaras confirmaban el dicho de Heráclito de que a la naturaleza le gusta ocultarse: *pkysis kryptestai philei*, a esa misma *physis* que, por lo demás, nos interpela mostrándose, dándonos como abierta? ¿Llevaban los sistemas de inmunidad, esos servicios de seguridad y agencias de autoafirmación orgánica, social y política, una existencia pre-explicita bajo las concepciones populares de robustez y salud, a las que va unida desde el comienzo la idea de que sólo su destrucción conlleva, retrospectivamente, la conciencia de su plenitud y reclama su recuperación total? ¿Se ocultaban en las intuiciones del derecho primitivo, que desde tiempos inmemoriales permitió tanto a la vida deteriorada como al honor herido el gesto de la autodefensa y aprobó el restablecimiento de un estatus deteriorado?”.

forças prometeicas”, o “[...] segundo, em contrapartida dedica-se a estimular o que vem de dentro, a usar uma potência natural” (MAFFESOLI, 2021, p. 12).

Para Sloterdijk, é possível perceber na polarização um momento perigoso e com ascensão de movimentos populistas e autoritários. Para a social-democracia, esse fenômeno parece nocivo na medida que dá munição para a cultura do cancelamento e substitui o debate por metadebates e todos querem discutir sobre as questões que são da ordem do dia, desde que possam seguir um senso comum já estabelecido (SLOTERDIJK, 2021a, p. 58). Em outras palavras, a democracia torna-se impositiva não apenas na área fiscal mas também no aspecto discursivo. Com o prometeísmo moderno, a ideia de progresso e o progressismo relega a moral ao fanatismo político. Os valores tornam-se objetivações de performances.

Não seria exagero enfatizar que a tomada de consciência ecológica futura não deverá se contentar com a preocupação com os fatores ambientais, mas deverá também ter como objeto devastações ambientais no campo social e no domínio mental. Sem transformações das mentalidades e dos hábitos coletivos haverá apenas medidas ilusórias relativas ao meio material (GUATTARI, 2006, p. 173).

Segundo Sloterdijk (2017b, p. 465) ainda que o efeito destas seja poderoso para desvelar relações de poder e violência implícitos na linguagem e na cultura, é preciso inserir uma posição de serenidade médica [*Medizinische Gelassenheit*] para oferecer uma terapêutica da política. Na doença da antipolítica, é preciso reabilitar a iniciativa popular e o diálogo construtivo. Conforme a analítica espacial de Sloterdijk, esta tese pensa que, para tanto, é possível pensar a esferologia como ecologia imunitária (PITTA, 2022, p. 147).

Como é pontuado por Sloterdijk (2017b, p. 81) “[...] se os seres humanos sem exceção, mas de maneiras diferentes, são aleijados, têm cada um e cada uma, à sua maneira, motivo e pretexto para conceber a sua existência como um incitamento a praticar exercícios corretivos”. Ao recorrer a figura do deficiente, aqui nos parece que Sloterdijk pontua sobre uma condição universal e originária na vulnerabilidade. Não há mais como elevar a si mesmo diante da queda do outro, é preciso construir plataformas também nas instituições que esteja de acordo com um novo sujeito de direito: a natureza.

4.3 Adendo III: Universalismo familista e o trabalhador da natureza

Em conversa publicada com Edgar Morin¹⁰⁴, Sloterdijk defende uma concepção própria de universalismo e chama-a de universalismo familista ou familiarista. Ao adentrar abordagem imunológica, resalta como teoria dos sistemas de Luhmann e a proposta de uma imunologia jurídica (ou social), conforme visto nesta tese, o provocou a ir além e pensar uma imunologia geral. A imunologia geral é caracterizada por um paradigma político-imunitário.

Ao ler o termo imunologia ou imunidade, talvez até um tempo anterior à pandemia, o sentido de ordem conotaria apenas ao aspecto biológico, onde a “vantagem imunitária de uns incluía automaticamente a desvantagem de outros” (MORIN, P; SLOTERDIJK, P., 2021, p. 28). Mas, afinal, o que é imunidade para Sloterdijk? Sobre esta pergunta responde que não pode pensar em um sentido de imunidade sem o apoio da ideia de coimuniade e interdependência. Tampouco pode pensar uma imunidade estritamente biológica, uma vez que, toda forma de vida possui também os aspectos social e econômico envolvidos.

Para elaborar a imunologia geral, Sloterdijk então se filia à retórica do universalismo familista. Segundo o autor alemão, este “universalismo baseia-se na hipótese contraintuitiva e inevitável de que somos todos membros de uma mesma família” e incita outra provocação ética, isto é, trata-se de “olhar para todos os estrangeiros que compõem a quase totalidade da humanidade como membros da família” (MORIN; SLOTERDIJK, 2021, p. 31). Nestes termos, Sloterdijk assinala o compromisso antirracista inerente a uma ética verdadeiramente universalista.

O antirracismo oficial dos nossos discursos políticos após a Segunda Guerra Mundial parece mostrar que a mensagem foi recebida. Mas é preciso desconfiar, pois continua a existir um racismo velado, a ideia de que se pode sobreviver melhor abandonando os outros: para a consciência cotidiana, os conceitos étnicos e familialistas ainda estão bastante presentes. Ainda não compreendemos que é preciso sobreviver com o estrangeiro: a unidade de sobrevivência é hoje a sobrevivência comum (MORIN; SLOTERDIJK, P, 2021, p. 29).

Sloterdijk parece entender que ainda hoje existe um racismo institucional e velado evidente nas políticas de migração e fronteira. Ainda em função da pandemia, discursos de restrição aos fluxos migratórios bebem daquela imunologia exclusivamente biológica na qual Sloterdijk procura se distanciar. Não se trata aqui de recair no obscurantismo, afinal, como

¹⁰⁴A reunião de Sloterdijk e Morin, por convite do Collegium International, inspirou um documento intitulado “Carta de Interdependência” (*Charte d'Interdépendance*). Foi inspirado nesta conversa e pelo desastre imunológico no lastro da pandemia, que Sloterdijk, em maio de 2020, em entrevista ao jornal El País, reclamou por uma Declaração Geral de Dependência Universal. Aqui, na esteira do pensamento de Sloterdijk e dos valores consagrados no Collegium International, insurge o apelo por uma cultura de interdependência e cooperação em todas as esferas (global e local).

sumariza apenas por meio da sinergia do direito, da ciência e da tecnologia uma nova civilização global terá sucesso (SLOTERDIJK, 2016b, p. 72).

Com as políticas de isolamento e distanciamento social, é possível perceber que a *real politik* começa a incorporar a noção de estresse imunológico. Sobre isto, todo agente, ao ingressar em uma comunidade, tem um poder disruptivo, cabe às comunidades políticas oferecerem receptáculos neutralizantes, e deste modo, impedirem a “armamentização da espuma” (DIJSTELBLOEM; WALTERS, 2019, p. 3). Uma preocupação imunológica fundamental que atravessa os sistemas de suporte a vida deve então se voltar para as reverberações afetivas na imunologia. Cumpre lembrar que desde o primeiro tomo das Esferas, Sloterdijk (2016a, p. 80) esclarece como o “espaço cossubjetivo real” é composto por uma subjetividade solidária “na medida que acolhe e abrange uma outra subjetividade, mas é também um sujeito contido em outros, ao estar rodeado e consumido por seus olhares abrangentes e seus arranjos”. Na esteira da analítica da intimidade não é utopia projetar uma política do comum.

Segundo o autor alemão, a substituição do termo revolução por metamorfose, originalmente empregada por Morin, “poderia ser considerada como a expressão semântica mais importante do século XXI” (MORIN; SLOTERDIJK, P, 2021, p. 52) e aponta para uma gramática de comportamentos coincidente com a necessária tomada de responsabilidade comum pelo outro. Em tempo de imunodeficiência geral das formas de vida, Sloterdijk sinaliza tanto para uma ética pessoal quanto para uma teoria mimética da ação social. Solidariedade e responsabilidade tornam-se reforçadores. O pensamento complexo de Morin parece se aproximar ao pensamento sintético de Sloterdijk. Tratam-se, ambas, de visões de mundo sistêmicas, transversais, interdependentes, cooperativas e em contraposição ao pensamento linear. O pensamento linear condiciona uma visão de mundo reificada e cega para a produção estrutural das subjetividades. Isto não significa, para Sloterdijk, que as formas de vida são inteiramente determinadas pela estrutura.

Ainda há um espaço criador na subjetividade e é somente por meio de uma cultura da individuação não-individualista, ou da subjetivação não-sujeitada, que uma mudança de vida pode surgir no horizonte. Como fora adiantado na agência relacional, o Estado de imunidade comum parte do pequeno para efetivar a responsabilidade das comunidades no cuidado de diferentes formas de vida. A partir do pressuposto da dependência mútua para a conservação ecológica e da necessidade de uma mudança interior nas formas de vida. Diante disso, volta-se para como um projeto político inclusivo deve ser assentado na cooperação técnica e econômica das comunidades entre si.

O agente aqui em questão, que não pode ser nem capital nem trabalho, significa nada menos do que a natureza entendida em termos pós-convencionais e pós-metafísicos – e na verdade em sua dupla diferenciação como fonte de combustíveis fósseis e como laboratório de sínteses orgânicas. Assim, o nome que procuramos só pode ser trabalhador da natureza. A economia geral antecipada só poderá ser elaborada na forma de uma teoria tripolar que se aplique à junção do trabalho, do capital e do trabalhador da natureza. Desde Nietzsche, e mais uma vez desde Bataille, sabemos que o sol sempre desempenhou o papel do primeiro patrocinador. Uma forma pós-capitalista do mundo e uma ética correspondente só podem proceder de uma nova interpretação do sol. É claro que os intelectuais capitalistas atuais são ignorantes quando se trata de um agente como o sol, porque – mesmo depois da cesura ecológica – eles ainda têm o hábito de absolutizar a interação do capital e do trabalho e continuam a ignorar a contribuição do terceiro lado, o do trabalhador da natureza¹⁰⁵ (SLOTERDIJK, 2016b, p. 135).

O apelo à figura do Sol ressoa um flerte de Sloterdijk com a ecologia. Ademais, já em “Tu tens de mudar de vida” é possível perceber uma viragem ecológica no pensamento do filósofo alemão quando, nas últimas páginas da obra reclama ao coimunismo um “*design* imunitário global” e uma “macroestrutura das imunizações globais” (SLOTERDIJK, 2017b, p. 554). Na citação direta acima extraído de “O que aconteceu no século XX?” (*Was geschah im 20. Jahrhundert?*), Sloterdijk (2017b, p. 551) parece refinar o que seria aquela tipologia vital onde o indivíduo não é definido a partir de um “horizonte de egoísmo orgânico, mas se põe ao serviço de um autoconceito alargado, étnico ou multiétnico, institucional ou intergeracional” e apresentar o conceito de trabalhador da natureza [*Naturarbeiter*].

Para reconhecer quem seria esse trabalhador da natureza pode-se usar aqui um exemplo fático. Lembre-se do ativismo de Chico Mendes, ambientalista, sindicalista e lutador do modo de vida tradicional dos habitantes da Amazônia brasileira. Embora a luta de Chico Mendes tenha acontecido em uma localidade específica (a floresta amazônica), o legado de vida e das suas ideias se estendem na proteção da natureza em todos os cantos do planeta. Em um mundo composto por uma biomassa compacta, o trabalhador da natureza deve ser sensível

¹⁰⁵ No original: “Der Agent, nach welchem hier gefragt wird und der weder Kapital noch Arbeit sein kann, bedeutet nichts anderes als die post-konventionell und post-metaphysisch verstandene Natur – und zwar in ihrer doppelten Spezialisierung als Quelle der fossilen Energieträger und als Laboratorium organischer Synthesen. Daher kann der gesuchte Name nur Naturarbeiter lauten. Die erwartete Allgemeine Ökonomie wird folglich allein in der Form einer tripolaren Theorie ausgearbeitet werden können, die sich der Verfügung von Arbeit, Kapital und Naturarbeiter widmet. Wir wissen seit Nietzsche, und dann wieder seit Bataille, daß die Rolle des Ersten Verschwenders seit jeher durch die Sonne besetzt ist. Sie ist bis auf weiteres die größte Verkörperung der schenkenden Tugend, die das absolute Gegenprinzip zum Aneignungsprinzip des Kapitalismus bildet. Eine postkapitalistische Weltform und eine entsprechende Ethik können nur von einer neuen Interpretation der Sonne ausgehen. Der aktuellen kapitalistischen Intelligenz fällt begreiflicherweise zu einem Agenten wie der Sonne nichts ein, weil sie – sogar nach der ökologischen Zäsur – durchwegs von dem Habitus geprägt bleibt, die Interaktion von Kapital und Arbeit zu verabsolutieren und den Beitrag der dritten Seite, des Naturarbeiters, mit Stillschweigen zu übergehen”.

ao fato de toda ação possuir consequências sistêmicas. Mendes é um símbolo do trabalhador da natureza tanto pela sua capacidade de formar coalizões entre diferentes grupos, quanto pela promoção de linguagens e práticas entre eles (BULA CARABALLO, 2016, p. 60).

O trabalhador da natureza não é uma armação da fábrica ou de uma sociedade de controle. Aqui a “potência do conhecimento” não tem mais a natureza como objeto, mas como companhia. Ao seguir e imitar a natureza, a violência é neutralizada e a máquina é humanizada. Trata-se de um prognóstico de mobilização diferente do militarismo em Jünger ou da tecnofobia em Heidegger. O trabalho da natureza trabalha para a natureza, logo a sua obra é de assistência e acolhimento. O trabalhador da natureza acolhe a natalidade como acolhe a pós-história.

[...] tecnologias de poder, que determinam a conduta dos indivíduos e os submetem a certos fins ou dominação, objetivando o sujeito; tecnologias de si, que permitem aos indivíduos efetuar, com seus próprios meios ou com a ajuda de outros, um certo número de operações sem seus próprios corpos, almas, pensamentos, condutas e modos de ser, de modo a transformá-los com o objetivo de alcançar um certo estado de felicidade, pureza, sabedoria, perfeição ou imortalidade (FOUCAULT, 2004, pp. 323-324)

Na nova Idade Axial proposta por Sloterdijk, a intervenção do homem na natureza não parte de uma oposição entre o conhecimento humano e a essência da natureza, ao contrário, trata-se de uma relação de complementaridade onde a antropotécnica deve ser entendida como tentativa de reconciliação na distinção, trazida por Foucault, entre as e as “tecnologias do poder” e as “tecnologias de si”.

A tese entende Sloterdijk está atinente a uma tecnopolítica reterritorializante de uma positividade afirmativa da vida, com o trabalhador da natureza o ambiente natural torna-se uma extensão poética da existência. Para alçar o trabalhador da natureza ao *status* de cidadão global e empreender um projeto reformista progressivo, talvez o maior desafio resida em superar a concepção de unidade da humanidade [*Einheit des Menschengeschlechts*] como ente global (globalidade) nos termos abstratos do idealismo e reconhecer a heterogeneidade entre as regiões e a diversidade entre os coletivos de seres humanos (SLOTERDIJK, 2008b, pp. 274-275).

Em *Mille Plateaux*, Deleuze diz de modo impressionante que até os animais em fuga fazem certas conquistas e que, por conseguinte, até a fuga é capaz de criar espaço.

Também acrescenta que, ao proceder assim, o ‘animal se apoia no seu meio íntimo como em muletas frágeis’ [...] Os homens posicionam-se sempre em relação a um interior e exterior; são agentes que passam os limites, levam continuamente o seu horizonte mais além. Habitam e habitam-se. Migram e desabitam-se. A história arrasa as suas casas. Para retornar as palavras de Deleuze: os homens estão inscritos num jogo entre tendências territorializadoras e desterritorializadoras (SLOTERDIJK, 2007, pp. 163-164)

Propor um modo de reterritorialização trata-se de um desafio hercúleo quando consideradas as diferentes perspectivas históricas (narrativas), psicopolíticas (relações de poder), e ainda, a variedade nos modos de enraizamento com a natureza. Cabe frisar aqui que, em acórdância com o que Sloterdijk chama de coimmunismo, o alvo é um movimento global da cidadania pela efetivação dos direitos humanos. A hipótese do reformismo radical no seio do Estado de imunidade comum deduz e assinala o compromisso com uma mudança sistêmica a longo prazo, sem abdicar do espaço de diálogo na esfera pública.

Por meio da interconectividade¹⁰⁶, o Estado de imunidade comum visa ampliar a esfera pública para um contexto global ao mesmo tempo que estimula o ativismo comunitário local. Como será visto a seguir, cada comunidade política deve possuir poder decisório, isto é, deve ser capaz de exercer a soberania sobre si mesma, ao mesmo tempo que o Estado de bem-estar global, com fundamento nos direitos humanos, assume o planejamento de uma hospitalidade comum. No que interessa a esta tese, resta dizer que a integração na coabitação é recompensada nos termos de um pertencimento universal. Em suma, trata-se de uma ordem jurídica global baseada na agência relacional das comunidades políticas.

¹⁰⁶ Sloterdijk parece partir de Deleuze e da sua sociedade de controle como paradigma de um espaço social agora não fundado em um céu metafísico e sim em cobertores eletrônicos das próprias comunidades que ascendem aos céus. Nas cidades e nas áreas urbanas reside o princípio e a rede necessária para o acesso da conectividade. A glorificação da cidade pela vanguarda, a quota de esperança ainda colocada no mundo da tecnologia por algumas destas correntes, bem como por todo o espectro político, da esquerda para a direita, foram a preparação necessária para que, uma vez caída a ilusão de progresso e de um futuro melhor, a tecnologia continuasse a ser o horizonte intransponível (cf. MARTÍNEZ, 2010, p. 139)

5 DA HETEROTOPIA À TECNO-HETEROTOPIA

Em um texto e conferência radiofônica chamado “*Outros Espaços, Heterotopia*” (*Des espaces autres, Hétérotopies*) de Foucault, a palavra heterotopia é composta pelo prefixo *heteros*, este prefixo tem origem do grego e significa aquilo que é diferente. Por sua vez, o prefixo *heteros* está ligado a palavra *alter* (o outro). Já a palavra *topia* significa lugar, espaço. Heterotopia, portanto, tem por significado o espaço do outro.

O conceito de heterotopia tem por intuito mostrar um espaço esquecido pela cultura ocidental. Um espaço não compartimentado ou sacralizado, um espaço onde a experiência tem o a potência de criação para uma multiplicidade de eventos, um espaço em si mesmo. Um espaço sem nome ou endereço determinado. Deste modo, o empreendimento de Foucault parece resgatar uma topologia do encontro. Onde antes a racionalidade procurou um lugar para o exercício do poder por meio da objetivação da mesmidade, o autor francês percebeu uma mudança em curso e propôs lugares para a objetivação da diferença.

Vejamos o que quero dizer. Não se vive em um espaço neutro e branco; não se vive, não se morre, ama-se em um espaço quadriculado, recortado, matizado, com zonas claras e sombras, diferenças de níveis, degraus de escadas, vãos, relevos regiões duras e outras quebradiças, penetráveis, porosas [...] Pois bem, sonho com uma ciência – digo mesmo uma *ciência* – que teria por objeto esses espaços diferentes esses outros lugares, essas contestações míticas e reais do espaço em que vivemos. Essa ciência estudaria não as utopias, pois é preciso reservar esse nome para o que verdadeiramente não tem lugar algum, mas as *hetero-topias*, espaços absolutamente outros; e, forçosamente, a ciência em questão se chamaria, se chamará, já se chama “heterotopologia” (FOUCAULT, 2013, pp. 19-21).

São exemplos de lugares com vista a objetivação da mesmidade aqueles espaços onde se exerciam relações de poder em função de uma hierarquia oriunda das categorias de normalidade que tal lugar tinha por função abrigar e conter. Vejam-se aí as prisões, os hospitais, a escola, espaços estes regradores do corpo, da loucura e da sexualidade. Porém, ao localizar a heterotopia, Foucault (2013, pp. 19-20) destaca que “[...] entre todos esses lugares que se distinguem uns dos outros, há os que são absolutamente diferentes”.

Foucault usa de exemplos da infância e cita o fundo do jardim, a tenda no meio do celeiro ou a cama dos pais, estes lugares apelam para um sentido real e outro surreal, ou mítico. Nas grandes cidades. Percebe exemplos de heterotopia no cemitério e no navio. No cemitério por este ser um espaço dos duplos da vida e da morte, do natural e do sobrenatural,

da memória e do esquecimento. Conforme a análise de Brüseke (2011, p. 168) sobre “Tens de mudar de vida”, é possível estabelecer um paralelo entre a heterotopia de Foucault e a abordagem imunológica de Sloterdijk.

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 (BRÜSEKE, 2011, p. 169).

Na leitura de Sloterdijk sobre Foucault, a sacralidade e o lúdico perpassam um espaço heterotópico na medida que diferentes dimensões deste espaço podem ser ativadas por meio de práticas e exercícios de subjetivação. Para Sloterdijk, ‘o homem’ “nasce da pequena minoria de extremistas ascéticos que saem da multidão para afirmar que na realidade eles são todos” (SLOTERDIJK, 2017b, p. 279).

Se o surgimento do homem como *sapiens* está relacionado com uma individuação da espécie resultado de um isolamento, resta refletir sobre a radicalidade desta individuação em tempos de múltiplos isolamentos, ou melhor, de insulamentos. Em tempos de hiperpolítica, o homem é tornado ilha. Pensar em uma tecno-heterotopia trata-se de uma terapêutica da esfera pública onde os agenciamentos (tribos, instituições públicas e privadas, ONG’s, etnias, religiões) podem ser virtualmente conectados em prol do aparelhamento das formas de vida (humanas e não humanas) em um planeta tornado ente mobilizável: a nave espacial Terra.

A tese da primazia do tempo é uma das formas retóricas em que se investe uma intimidação da modernidade. Quem se render a ela corre o risco de perder um evento chave no pensamento contemporâneo, trata-se da "reapropriação do espaço". Já disse Michel Foucault: "Talvez a época atual seja, acima de tudo, uma época do espaço...". A verdadeira "revolução do espaço" do século XX é a explicação da permanência ou do atraso do homem no interior de uma máquina para habitar, seja esta o projeto para o clima, o planejamento do ambiente (até as grandes formas, que chamamos de coletores), assim como a exploração das vizinhanças por meio de duas estruturas espaciais in-humanas, opostas e associadas ao humano, o cósmico (macro e micro) e o virtual¹⁰⁷ (SLOTERDIJK, 2006, p. 384).

¹⁰⁷ No original: “La tesis del primado del tiempo es una de las formas retóricas de las que se reviste la intimidación por la Modernidad. Quien se rinde a ella se arriesga a perder un acontecimiento clave del pensamiento contemporáneo, que se discute bajo el título de «retomo del espacio». Michel Foucault: «Quizá la época actual vaya a ser, ante todo, una época del espacio...». La auténtica «revolución del espacio» del siglo XX es la explicación de la estancia o de la demora humana en un interior por la máquina para habitar,

Por sua vez, a tecno-hetereotopia pode ser vista de modo cartográfico por meio do mapa de um arquipélago. O Antropoceno não é apenas o lugar da habitação em ilhas, mas o momento em que a agência humana percebe os impactos longituginais das suas formas de vida sobre a natureza.

Portanto, é o tempo da dissociação das fronteiras estritamente territoriais, formação de novas comunidades e espaços de habitação nas águas e no ar, um arquipélago de bolhas digitalmente interconectado. A cidade-estado agora se eleva sobre o Estado-nação pois pode ser gerida em nuvem, por meio da articulação direta entre grupos organizados por linhas geodésicas em vez de distâncias geográficas. A distância geográfica é a distância entre dois pontos da superfície da terra.

A distância geodésica, pelo contrário, é uma métrica completamente diferente. É o grau de proximidade entre a diversidade de engajamentos pelo bem da Terra. Neste sentido é possível pensar o Estado de Imunidade comum a partir de uma governança em nuvem e da colaboração entre agências locais vinculadas a um Estado de bem-estar global. Cumpre apontar que a relação entre agências aqui é ressonante com uma participação política descentralizada.

Do ponto de vista técnico-mídia, a "sociedade" de células espumosas é um meio turvo, possuindo uma certa condutividade para informações e uma certa permeabilidade para materiais. Mas não transmite efusões de verdades imediatas [...] De cada um dos lugares da espuma, abrem-se perspectivas para o entorno, mas não há vistas panorâmicas gerais disponíveis, no caso mais ambicioso, formulam-se hipérbolos dentro de uma bolha, que são úteis em numerosas bolhas vizinhas¹⁰⁸ (SLOTERDIJK, 2006, p. 53).

Pensar a natureza como esfera de ressonância [*Resonanzsphäre*], implica, não apenas o desafio de um modelo tecnológico sustentável (antropotécnica como homeotécnica), mas, também, um contexto humano, onde as ciências humanas e a política, e aqui se inclui o

el diseño del clima, la planificación del medio ambiente (hasta llegar a las grandes formas, que llamamos colectores), así como la exploración de la vecindad con las dos estructuras espaciales in humanas, an tepuestas y asociadas a la humana, la cósmica (macro y micro) y la virtual”.

¹⁰⁸ No original: “Desde la perspectiva técnico-mediática la «sociedad» de células de espuma es un médium turbio, que posee una cierta conductibilidad para informaciones y una cierta permeabilidad para materiales. Pero no transmite efusiones de verdades inmediatas [...] Desde cada uno de los lugares en la espuma se abren perspectivas a lo colindante, pero no hay a disposición vistas panorámicas generales, en el caso más ambicioso dentro de una burbuja se formulan hipérbolos, que resultan útiles en numerosas burbujas vecinas”.

direito, devem contribuir com algum critério normativo. Sem tal orientação, não há como pensar uma apropriação responsável dos recursos naturais. É preciso pensar a natureza como uma vida e pessoa de direito próprio, com um corpo transversal sobre todas as formas de vida são interdependentes.

Em vista da vastidão do tema da natureza como sujeito de direito, esta tese acredita que pode contribuir, a partir da esferologia de Sloterdijk, para uma tematização com enfoque na atualização da soberania proposta a partir do Estado de imunidade comum, conferindo aqui um direito ambiental de resistência a ser tutelado sobre qualquer ameaça de violação e destruição da natureza. Não cabe a este trabalho, em função da abordagem teórica, se aprofundar nos critérios do direito ambiental que definiriam a violação ou destruição da natureza.

Porém, como será abordado no último tópico, por meio dos comentários de Latour sobre a obra de Sloterdijk, resta dizer que se pode perceber na obra do filósofo alemão uma responsabilidade, em termos de explicitação, compatível com a normatização de uma relação tanto ressonante quanto harmônica do homem com a natureza. Como foi visto até então, a esferologia e a imunologia geral de Sloterdijk, colocam o homem como responsável pela vida na Terra. Isto implica compreender a história de dominação e domesticação do humanismo epistolar até a modernidade tardia.

O Antropoceno, ao se apresentar como uma nova Idade Axial, onde a natureza parece responder a agressão do homem e evidenciar a necessidade de mudanças nas formas de vida hegemônicas. De onde virá a salvação? De um deus, como no apelo de Heidegger? Como o próprio título de uma das obras de Sloterdijk “Sem salvação” [*Nicht gerettet*] fez notar, já não há salvação em um único deus e nenhuma ética apocalíptica possui a salvação. Resta urgente derivar do imperativo categórico “Tens de mudar de vida!” outro tão fundamental quanto, “Tens de proteger a natureza!”.

Por meio de uma leitura ecológica, o imperativo da mudança de vida supera o antropocentrismo e o egoísmo e atribui a cidadania a responsabilidade em salvaguardar o comum aqui denominado como natureza. Nestes termos, qualquer cidadão deve se ver responsável pelo meio natural em que vive, deve ver na paisagem da natureza uma extensão vital, um bem comum e deve possuir a garantia de invocar um direito de resistência ambiental em caso de potencial ou concreta depredação da estufa imunitária.

5.1 Interconectividade e as micropolíticas da cidade flutuante

Ao tratar da responsabilidade ambiental no Antropoceno, Sloterdijk (2015, p. 104) demarca que a única salvação consta no cuidado com a imunidade por meio da conjugação de dois elementos, o primeiro, uma política imunitária global, e o segundo, a combinação da tecnosfera com a noosfera.

Cada homem e cada comunidade deve estar interconectado de modo a suscitar uma atenção política capaz da criação de um espaço coimunitário global. Para Sloterdijk, no entanto, a coimunidade no contexto político não é suficiente. É preciso atualizar a questão da técnica em termos de responsabilidade na intervenção da natureza. O conceito de antropoténica e as suas variações, tanto negativa (aloténica), quanto positiva (homeoténica), compreendem a responsabilidade da ciência no oferecimento de tecnologias (tecnosfera) e saberes (noosfera) reforçadores da mudança de vida global.

Assim que olhamos em volta, vemos um conjunto ainda a compor, feito de excluídos (humanos e não humanos), pelos quais, de maneira explícita, havíamos decidido não nos interessar, e dos apelantes (humanos e não humanos) que exigem, um tanto ruidosamente, fazer parte da nossa República. Nada mais resta da antiga metafísica da natureza, nada mais do antigo mito da Caverna, ainda que tudo o que importa para a vida pública permaneça: a realidade – os não humanos e suas cortes – a exterioridade – produzida segundo as regras e não mais sub-repticiamente – a unidade – aquela progressiva do coletivo em via de exploração, à qual basta juntar os procedimentos de discussão que agora precisamos tornar explícitos. Onde se encontra, pois, daqui em diante, a natureza exterior? Ela está bem aí: cuidadosamente naturalizada, quer dizer, socializada, no próprio interior do coletivo em via de expansão. É hora de localizá-la, enfim, de maneira civil, construindo-lhe uma morada definitiva e oferecendo-lhe não o simples *slogan* das primeiras democracias, “Nada de imposto sem representação!”, mas uma máxima ainda mais ambiciosa e mais arriscada: “Nada de realidade sem representação!” (LATOURE, 2019, pp. 186-187).

Conforme Latour (2019, p. 143) a exterioridade da natureza não ameaça a vida pública, ao contrário, vive graças a ela. A questão que impele Latour e nos provoca interessa aqui é, como gerar formalmente a realidade, a exterioridade e a unidade da natureza? Latour (2019, p. 179) conclui a resposta desta pergunta indicando que, a título de compreender uma inclinação normativa, não redutora e abrangente de natureza, seria necessário abandonar a distinção entre fatos e valores.

Enquanto habitat da casa política, a “distinção entre fatos e valores não permitia registrar a mudança, pois os estados de fato, por definição, já estavam sempre lá: se houvesse, realmente, uma história de sua descoberta pelos humanos, não haveria uma historicidade própria aos não humanos” (LATOURE, 2019, p. 182) Por meio de uma dialética entre a realidade social de cada coletivo e um conceito público e institucional de natureza, Latour

compõe um ideal de *Naturpolitik* em constante atualização e otimização conforme a forma de vida e de habitação de cada grupo.

Ao mesmo tempo, faz-se impositivo um senso comum que não implique relativismo ou supressão de direitos ecológicos para a Natureza, uma pessoa jurídica com direitos próprios. Se há algum fundamento subjacente, tal fundamento não deve ser de ordem metafísica, mas uma relação entre necessidade e liberdade, multiplicidade e unidade que não pode mais repartir fatos e valores em detrimento da impessoalidade econômica e da anomia ecológica (LATOURE, 2019, p. 195).

Nesta rede, os órgãos constitucionais e as entidades jurídicas seriam definidas nos moldes de uma relação jurídico-política de uma “cidadania da Terra” ainda por estabelecer; para além disso, também a convocação do coletivo dos cidadãos da Terra enquanto tal deveria realizar-se em moldes novos e sob formatos diversos, aquém e além da Declaração Universal dos Direitos Humanos. É óbvio que estes processos equivalerão a uma titanomaquia [...] Nesta perspectiva, a visão de Hölderlin segundo a qual o homem habita poeticamente a Terra, continua a ser vinculativa. A concepção do Antropoceno contém as *minima moralia* espontâneas da época presente, pois implica o cuidado para com a coabitação dos cidadãos da Terra, sejam estes humanos ou não humanos. Apela à participação na construção da rede dos círculos de vida simples e complexos, nos quais os agentes do mundo atual geram o seu existir no modo da coimunidade. (SLOTTERDIJK, 2019a, pp. 106-107)

Por meio do diálogo e da colaboração, a Natureza deve ser encontrada agora na auto-transcendência e na ressonância das formas de vida. Sloterdijk (2015, p. 105) acrescenta que o Antropoceno é um estado de um processo à margem da história da Terra. Ao referir outra comunicação de Latour, chamada *Gifford Lecture*, Sloterdijk aponta como “o estado de natureza” em Hobbes é um conceito antiquado e deficitário para o nosso tempo. O direito de resistência individual, entendido como oposição ao Estado-nação, já não é capaz de domesticar a anarquia insurgente e a guerra de todos contra todos.

Se há uma procura na diversidade por um ambiente de colaboração, e não de guerrilha e terrorismo, é preciso um debate sobre uma ordem não leviatã e rede dos processos (SLOTTERDIJK, 2019a, p. 106). Tal afirmação parece ser compatível com esta tese quando propõe um Estado de imunidade comum. Conforme a leitura defendida nesta tese, inspirada no coimunismo proposto por Sloterdijk, o Estado-nação deve desaparecer e não há lógica mais em pensar apenas no direito de resistência ao príncipe.

Em uma ordem política descentralizada, além da proteção individual aos desmandos da soberania vigente, é preciso convocar os coletivos, por meio da autogovernança, para cada

um ao seu modo, com sua linguagem e cultura, contribuir na interconectividade e invocar, quanto da invasão ou exploração do seu lugar originário, um direito ambiental de resistência.

Esta restrição não se aplica apenas a um único partido político; a causa do real e sua reforma é importante demais para ser deixada para os partidos. Cuidar da tradição cultural é, portanto, uma tarefa muito abrangente para ser confiada apenas aos conservadores. A questão da preservação do meio ambiente é muito importante para ser considerada apenas uma questão para os partidos verdes [...] Devemos aceitar o fato de que a realidade geralmente nos cerca como um abrangente construto de estresse¹⁰⁹ (SLOTERDIJK, 2015b, pp. 55-56).

Como posto em “Estresse e liberdade” (*Streß und Freiheit*), é preciso chamar o sujeito contemporâneo à nobreza. Ao ver deste trabalho, Sloterdijk chama pela articulação entre os movimentos mais diversos como, a título de exemplo, movimentos antinucleares, antiguerra, antirracista, feminista ou LGBT, para incitar sobre a emergência de pautas comuns. Como frisa Latour (2008, p. 10), ao contrário de humanistas tradicionais como Habermas, Sloterdijk não dá as regras para o novo parque humano – não fala de uma ação comunicativa por excelência, pois a ressonância vai além do campo do discurso.

Na grande estufa móvel chamada Terra, o homem é afetado por forças telúricas que transcendem a linguagem. Trata-se do estresse diante do trovão, da tempestade, do terremoto, do aquecimento terrestre, do derretimento das calotas polares e da intercorrência das pestes. Com uma política e justiça climática parece possível sintetizar como o imperativo imunológico deve elencar na associação entre a consciência ecológica e na sensibilização à desigualdade as prioridades da governança pública no Antropoceno.

Com diferença cada vez mais chamativa entre ricos e pobres, uma cultura do extrativismo predatório, além de implicar a destruição do meio ambiente e da biosfera, com o esgotamento progressivo da biosfera e dos recursos hídricos, ar e solo, atende aos privilégios de conforto de uma minoria (SLOTERDIJK, 2004, p. 863). As comunidades políticas verdadeiramente comprometidas com o bem-estar comum devem flutuar, ou se elevar, sobre questões relativas ao território do Estado-nação, e o arranjo político das instituições não deve mais importar apenas as preocupações locais.

¹⁰⁹ No original: “This restriction does not apply only to a single political party; the cause of the real and its reform is too important to be left to parties. Caring for cultural tradition is thus too comprehensive a task to be entrusted merely to conservatives. The question of preserving the environment is too significant to be considered only a matter for the green parties.. The search for social balance is too demanding for social democrats and leftists to be given sole responsibility for it [...] We must come to terms with the fact that reality usually surrounds us as an encompassing stress construct”.

Além do poder soberano limitado a um território, o Estado orgânico deve ser pensado em termos verticais. Isso não impede o estabelecimento de critérios normativos, ou como foi aqui apresentado, princípios que possam servir de orientação para sonhar com uma terra habitável. Tratar de um direito ambiental de resistência parece ser uma proposta jurídica condizente com o compromisso de Sloterdijk na medida da sua preocupação com a reforma das instituições. Longe de ser um autor indiferente aos direitos humanos, o mestre de Karlsruhe está preocupado com todos os suportes de vida e compreende que a armação [*Gestell*] da técnica sobre o humano é irreversível.

5.1.1 Comunidade de ressonância e o condicionamento para uma forma de vida

Pode-se dizer que, em última instância, o fim da esferologia enquanto imunologia é apresentar uma teoria geral da paz. Em oposição à dominação, Sloterdijk parece propor no regime das espumas um sistema onde o exercício das formas de vida tenha como fundamento a liberdade na filiação de uma comunidade de ressonância [*Resonanzgemeinschaften*]¹¹⁰ (JANICKA, 2016, p. 75). Nestes termos, o regime das espumas é qualificado por um diagnóstico ambíguo. As espumas referem-se ao aceleracionismo pós-moderno com entusiasmo e ressalva, frisa-se aí a analítica da subjetividade como bolha.

As espumas não são mais do que o aglomerado interconectado das bolhas, portanto, compreende a solidariedade como o exercício de um sujeito doador de si mesmo. Por meio do apelo ao orgulho, é possível articular a esferologia com a psicologia timótica de Sloterdijk. A bolha como metáfora para a subjetividade simboliza a casa que precede a existência e interpela para os limites da liberdade. Isto é, não há escolha sobre o lugar do nascimento ou as condições da existência, porém, é por meio de um contexto vital que precede o arbítrio, toda vida se situa em algum grau surpresa.

¹¹⁰ Por comunidade se entenda um espaço simbiótico com “interiores compartilhados, cossujeitos interinteligentes” e marcado por uma intimidade diádica que existe “na medida que os indivíduos humanos, pela estreita proximidade que mantêm uns com os outros, mediante incorporações, invasões, imbricações, reflexões e ressonâncias”, além de “[...] em termos psicanalíticos, mediante identificações” (SLOTERDIJK, 2016, p. 90) estabelecem ressonâncias. Por ressonância, Sloterdijk se arvora em um termo novo e abrangente para conceituar como a repetição e a mímese podem ser combinada em uma estrutura de adestramento. Por ressonância, por sua vez, Sloterdijk entende tanto o gesto fisionômico da empatia objetivado em uma “ressonância facial protrativa” (SLOTERDIJK, 2016, p. 157), ou seja, as respostas do rosto e do corpo aos estímulos sensíveis, quanto o demoníaco [*daimonion*], o espírito protetor interiorizado e o argumento preliminar da consciência, pelo qual pode-se entender os ecos da cultura na formação humana (SLOTERDIJK, 2016, p. 385).

Não vinculadas a um território que as demarca como unidades de identidade, as pequenas esferas que compõem a espuma migram. Entregam-se às correntes do ar, como esporos, ou são levados pelas correntes subterrâneas em busca de um nicho melhor para crescer. As razões para a circulação das monadas, nunca antes tão importantes como hoje, são trabalhistas, políticas, mesmo turísticas [...] A emigração para qualquer ponto do espaço e para o "terceiro reino", o da máquina e do artifício, definem a hiperpolítica, que está enraizada neste carácter nômade das massas, bem como na sua identificação através de parâmetros de consumo¹¹¹ (MARTÍNEZ, 2010, p. 137).

A surpresa incide sobre as bolhas exteriores que se chocam à esfera de si. É diante de um ambiente marcado pela surpresa e, por sua vez, pela incerteza, que é possível perceber o acontecimento da alteridade. Para Sloterdijk, um encontro não pode ser confundido com um mero ato de reconhecimento. Se por um lado, Sloterdijk se afasta de Heidegger quando conserva o orgulho como fundamento ontológico, por outro, refuta uma política identitária como antídoto para tendências reacionárias.

Nestes termos, pode-se entender que todo exercício depende de uma esfera de proteção cujo exercício gera renovação e reforma do habitus. A mobilidade infinita diz respeito também à aceleração nas atualizações de sentido do ser-no-mundo, agora, conectado em rede [*network*]. Se é possível falar em uma mobilidade infinita da subjetividade contemporânea isto se dá porque o terreno da liberdade agrega um horizonte de determinações que até então era impossível ao ser-aí (Dasein) condenado à uma existência autêntica nos confins de sua terra natal (Heimat) (BARBOSA NETO; RODRIGUES, 2021, pp. 258-259).

O orgulho aqui empreende um hetero-narcisismo, ou seja, uma criação de si mesmo apropriadora da negatividade. A negatividade continua presente na alteridade, porém, agora é renovada com o estímulo autopoiético. Na compreensão sobre a alteridade que Sloterdijk conceitua como ressonância, as bolhas têm um resguardo de intimidade que permite a liberdade autêntica. Ao contrário da liberdade de escolha, a liberdade aqui é atinente ao engajamento circunstancial com o exterior. Os afetos gregários, portanto, não incidem apenas nas identificações, mas, também, em trânsitos com escalas coincidentes. Na espuma há um

¹¹¹ No original: “Sin ligazón con un territorio que los demarque como unidades identitarias, las pequeñas esferas que componen las espumas migran. Se entregan a las corrientes de los aires, como esporas, o se dejan llevar por corrientes subterráneas en la búsqueda de un nicho mejor para crecer. Las razones de circulación de las monadas, nunca antes tan importantes como hoy, son laborales, políticas, incluso turísticas [...] La emigración a cualquier punto del espacio y al "tercer reino", el de la máquina y el artifício, definen a la hiperpolítica, que se afina en este carácter nomádico de las masas, así como en su identificación a través de parámetros de consumo”.

albergue para a diferença e a estrutura conectada pela ressonância compatibiliza a autopoiese da bolha com a coordenação da espuma.

A ressonância a que se refere Sloterdijk é a inserção em uma acústica onde o pensamento não é afetado apenas pelo discurso, outrossim, cada vida demarca e expressa o seu lugar por meio de uma música própria. Não há como pensar sem som, e estar em uma comunidade de pertencimento é estar em sintonia com um cogito sonoro. Por esta terminologia, os comportamentos devem ser lidos como reverberações, de ressonâncias e dissonâncias, em uma câmara potencializadora das afinações.

Por isso o autor não é um simples sol, mas um corpo-ressonância [...] Nietzsche poderia ser descrito como o descobridor do hetero-narcisismo: o que ele afirma em última instância é que em si mesmo a alteridade é reunida e o compõe uma composição que o penetra, deleita, tortura e surpreende. Sem supresa a vida seria uma falácia¹¹² (SLOTERDIJK, 2013, pp. 83-84).

Em “Tu tens de mudar de vida”, Sloterdijk (2017b, p. 17) desenvolve a tese do Homo repetitivus, o comportamento como produto da imitação e repetição. Por esta antropologia, toda forma de vida (individual ou coletiva) influencia as formas ao seu redor. Por meio da sedimentação da mímeses, relações de empatia e conexão [*Zusammenhang*] são estabelecidas. Trata-se de uma subjetividade que prescinde de comunicação discursiva, ao invés, tem a sua coesão social por meio de relações miméticas e inter-autistas.

Trata-se aqui de projetar comunidades onde todos sejam criadores e livres. Por coordenação, pode-se pensar no exercício das formas de vida [*Lebensform*] em termos de práticas comuns, e logo, deduzir uma ética com vista a uma proteção abrangente da natureza. É do conhecimento desta tese que o conceito de forma de vida passa por discussões acirradas sobre o seu significado e o seu nível de aplicação. Segundo Sloterdijk (2017b, p.), o seu sentido mais importante deve ser atribuído à Wittgenstein e sua modulação do mundo da vida [*Lebenswelt*] por meios dos usos da linguagem em uma comunidade e em um determinado momento histórico. É mister salientar que o conceito de forma de vida é articulado em torno da linguagem.

¹¹² No original: “This is why the author is no simple sun, but a resonance-body [...] Nietzsche could be described as the discoverer of hetero-narcissism: what he ultimately affirms in himself are the othernesses which gather in him and make him up like a composition, which penetrate him, delight him, torture him and surprise him. Without surprise life would be a fallacy”.

Uma forma de vida é uma rede complexa de significados, valores e atividades enquadradas em práticas que colocam os agentes humanos em uma certa configuração de sentidos predicativos. Assim, a linguagem verbal parece desempenhar um papel de regulação para as práticas individuais de filiação, de modo a coordenar as práticas individuais com as práticas gerais e estabelecer práticas comuns (ESCALERA, 2012, p. 56).

A mobilização do eros parece então reconstruir aquele orgulho tímótico que fora, segundo Sloterdijk (2015), conquistado com as revoluções por liberdade no início da modernidade: o amor próprio. O orgulho, que, a partir de 1879, sacralizou a pessoa, e em maio de 1968, começou por afirmar toda aquela identidade excluída e oprimida, agora, por sua vez, precisa exercitar a performance do além do homem, uma tarefa de arquitetura e design de mundos comuns em uma mesma Terra. Para tanto, essa autoafirmação do homem deve buscar na cidadania a realização do narciso, e ato contínuo, desviar do cinismo e da indiferença com o outro. Ao contrário, deve perceber na generosidade uma oportunidade, ainda quando improvável, de criação de um novo homem (BARBOSA NETO; RODRIGUES, 2021, p. 261).

A partir do século XX, Sloterdijk observa um “Renascimento atlético”, a partir deste paradigma, o exercício das formas de vida aparece como “uma alternativa, mais competente no plano ético e mais adequada do ponto de vista empírico, à derivação grosseira de todos os efeitos de hierarquia ou fenômenos de gradação a partir da matriz de dominação-submissão” (SLOTERDIJK, 2017b, p. 169). Em sua proposta, entende que com a modernidade tardia já é possível observar uma economia não aristocrática da proeminência e uma sociologia dos grandes grupos modernos no espaço público a partir de uma dinâmica de forças motrizes em diferenciação vertical.

Por meio da análise das tensões verticais, Sloterdijk reestabelece o lugar da disciplina e atribui um sentido discipular. Por disciplina não entende controle ou repressão, pois estes, segundo o autor alemão, são atributos de uma sociedade de classes, onde a função da política é o nivelamento. Por seu turno, em seu sentido discipular cada homem deve converter a si mesmo. A mobilização do eros objetiva causar um orgulho [*thymós*], uma performance virtuosa na expressão dos afetos. Deste modo, a cultura seria capaz de revelar um modo de diferenciação e gradação não dominativa.

Ainda assim, com as tradições educativas transmitindo de modo oculto e involuntário os exercícios discipulares e seus ruinosos desdobramentos ao ato pedagógico mais do que os pressupostos educacionais progressistas têm conseguido penetrar efetivamente nele, é equivocada a alternativa neoliberal de um agente realizar operações sobre si mesmo, tomando sobre seus ombros uma responsabilidade exclusiva por sua própria educação levada a cabo à margem da

pedagogia oficial e estatizada. Em vez de um exercitante operando em si mesmo para se automelhorar ou para preservar uma forma física ou intelectual que lhe possibilite se autossuperar incessantemente, tudo isso além das fronteiras educacionais oficiais e estatais, pensa-se, numa convergência entre a vida exercitante e os sistemas de ensino oficiais. Tal exercitante, destarte, encontraria no âmbito educacional estatal não imposições exteriores e programas fixos e inflexíveis, mas um solo no qual possa florescer, condições nas quais possa realizar as operações necessárias para ascender a uma forma de vida buscada por sua vontade, orientada para seus préstimos e interesses (BARBOSA NETO: RODRIGUES, 2021, pp. 110-111).

Pode-se recorrer ao exemplo da formação [*Bildung*] e como é possível pensar em categorias para a vida sem depender, de partida, das hierarquias políticas¹¹³. Sloterdijk concorda com Wittgenstein quando diz que “A cultura é uma regra monástica”, e por isso se materializa quando há uma segregação e uma dinâmica separatista da vida sujeita à regra, de modo que só há cultura por meio da segregação dos cultos em relação ao resto, da distinção entre os bons e os maus hábitos (SLOTERDIJK, 2017b, p. 175). O comum é antes fruto de uma dialética que conserva a diferença e produz regras para que a coexistência agora não apenas seja possível, como também, mutuamente estimulante.

Ao executar exercícios derivados da autodeclaração de uma disciplina, o sujeito passa a ser criador do seu próprio *habitus*¹¹⁴, eleva-se sobre as afinidades do coletivo e lidera com o exemplo. O que se entende por alteridade prescinde de reconhecimento e abunda ressonância. A afirmação das formas de vida está na prática de sentidos comuns ainda quando conservadas as diferenças pessoais em projetos de vida. Ressonância diz respeito à explicitação de um apelo egoísta junto a publicização dos riscos. Ao contrário da utopia do reconhecimento universal, a ressonância é a mobilização para uma gramática de comportamentos com sentidos responsáveis e orientação para práticas da edificação de si mesmo [*Selbst*].

5.1.2 Campo de treinamento e o direito ambiental de resistência

¹¹³ É nestes termos que é possível pensar também em um paradigma para a política orientado para excursões verticais, a atmopolítica. Na atmopolítica não se trata de reconhecer identidades uma vez que pressupõe para toda forma de vida uma força criadora digna da sua animalidade.

¹¹⁴ Conforme Brüseke (2011, p. 167), Sloterdijk cumprimenta Bourdieu em tom de menosprezo. Cumprimenta, pois, o conceito de *habitus* reflete sobre uma abordagem empírica da psicologia social na qual Sloterdijk está afim. Não obstante, critica em Bourdieu a mentalidade da “planície”, na qual todo comportamento individual passa a ser explicado a partir da estrutura. Para Sloterdijk, a sociologia do campo, ou do acampamento básico, pressupõe geografia existencial formada por uma planície sem qualquer tensão vertical; objeção, aliás, que Sloterdijk também direciona a Habermas, cujas publicações sobre a ação comunicativa se leem, “como livro de instruções para a montagem final de campos-base em regiões planas” (SLOTERDIJK, 2017b, p. 225).

Se cada forma de vida e comunidade tem o potencial de inspirar outras, então cada comunidade pode funcionar como campo de treinamento [*Übungsfeld*]. Nesta perspectiva é possível, portanto, afirmar que a preocupação com os bons hábitos é uma forma de praticar a transformação social. A transformação social está diretamente relacionada à prática diária de bons hábitos. O ‘bom’ é definido como uma prática que torna o mundo habitável, um lugar para a paz na coexistência. No campo de treinamento [*Übungsfeld*] reside “o campo do exercício original da espontaneidade dependente” (SLOTERDIJK, 2017b, p. 361).

Aqui se localiza a montanha improvável [*Mount improbable*] de todo projeto de vida. Com a ênfase sobre o atletismo, Sloterdijk parece apresentar uma tipologia vital central à sua imunologia geral. Por esta tipologia, a vida em comunidade depende agora de uma revolta ascética. Se o paradigma da dominação já não se mostra satisfatório para compreender a complexidade política da atualidade, com a sua multiplicidade de forças e vetores políticos em ação, isto se deve pela emancipação do homem tanto de um senhor quanto de um inimigo, já que o “asceta escraviza-se a si mesmo de maneira tão radical que já nenhuma escravidão empírica pode atingí-lo” (SLOTERDIJK, 2017b, p. 515).

Ainda que Sloterdijk aponte no campo de treinamento [*Übungsfeld*] uma topologia reflexiva do Estado Clássico e a origem da política do fazer viver – pois a função do Estado serve como incubador e condicionador da vida – aqui o trabalho segue Janicka quando entende os campos de treinamento em analogia a coletivos anarquistas e modos descentralizados de governança. Quando aplicado no tema da governança, o ascetismo moral advogado por Sloterdijk parece sugerir uma proposta de autogoverno com base em formas não-revolucionárias de mudança social (JANICKA, 2016, p. 73).

O ascetismo moral tira da mão do inimigo o poder de nos forçar a ripostar. Quem ultrapassa o nível da reação à inimizade rebenta o *circulus vitiosus* da violência e da contraviolência, embora, com frequência, ao preço de continuar a ser aquele que carrega o sofrimento [...] Não esqueçamos que todo sistema jurídico relativamente desenvolvido é uma réplica em menor escala da abstinência ascética da reação direta, porque força aquele que sofreu uma injustiça a procurar reparação pela via indireta do juízo dum terceiro estruturado como processo judicial (SLOTERDIJK, 2017b, pp. 515-516)

Com a institucionalização da justiça e o poder decisional sobre uma comunidade dado a um magistrado é possível pensar, inclusive, em uma primeira descentralização da

política. É possível tomar esse exemplo apenas como prelúdio civilizacional de uma vida responsável em comunidade. Quando observadas as práticas anarquistas de estruturação social por meio de grupos de afinidade sem hierarquia em relação a um centro (JANICKA, 2016, p. 74), é possível ir além da resolução de conflitos por meios extrapolíticos, como é o caso da justiça pública e envolver também práticas de descentralização que envolvam todos os aspectos da vida em comunidade e da economia política.

No anarquismo contemporâneo, os grupos de afinidade operam por meio de práticas para a criação de um mundo mais habitável, especialmente tendo em vista aqueles em posição de invisibilidade e vulnerabilidade. É aqui que a proposta do anarquismo se confunde com o campo de treinamento [*Übungsfeld*]. Segundo Janicka (2016, p. 77), a gramática de comportamentos dos coletivos anarquistas é normalizada a partir de uma imitação dos hábitos majoritários, seguida de um treinamento itinerante entre os membros de modo a propiciar uma infecção mimética (ou, em outras palavras, inspirar) os outros a seguirem o exemplo.

[...] o hábito constitui um grande presente vivo, uma sensibilidade vital primária que se distribui em hábitos de viver povoando a terra com uma multidão de ritmos distintos. Mas cada ritmo é, ao mesmo tempo, um princípio territorial. O hábito cria territorialidades. As primeiras sínteses são contrações da terra; se extraem ar, água, nitrogênio e minerais, é para formar meios (internos e externos). Correlativamente, cada alma contraente possui cria para si uma territorialidade na medida que contrai; ela só possui o que é e só é o que tem (LAPOUJADE, 2015, p. 71).

Os coletivos anarquistas podem ser pensados como princípios de reterritorialização na medida que habitam espaços construídos a partir da síntese de hábitos convergentes. Tal como agregados de bolhas ou um condomínio de espumas onde as microesferas “vizinhas” passam a adquirir hábitos semelhantes por meio de “infecções imitativas” [*imitativen Infektionen*] (SLOTERDIJK, 2006, p. 472). Para o melhor entendimento, Sloterdijk parece se inspirar aqui no Heidegger tardio e pensar a linguagem como lugar.

Conforme Pitta (2018, p. 157), para Heidegger, a linguagem é casa do ser e o tópos é o “o obscurecimento do lugar, no esgotamento do ser dos entes”, além disso a “[...] vontade de querer planificadora da *Gestell*, também tem repercussões sobre a linguagem, que passa a se mostrar como mera expressão subjetiva e, no limite, como formalização vazia e carente de sentido”.

Pode-se entender nesta experiência da linguagem um *Ereignis* e um determinado modo de armação da técnica [*Gestell*]. É aqui que há uma evidente ruptura entre Heidegger e Sloterdijk, se para Heidegger, a questão da técnica deve alertar para um perigo na armação de artefatos e formalidades que constituem ou usam da técnica para atingir determinados fins, já para Sloterdijk não há como pensar na armação da técnica e negar a sua conformidade com a vida, e não só a humana, mas como toda pulsão vital depende de alguma formalização para seguir os seus desejos e propósitos.

A palavra *Gestell*, esclarece Heidegger ainda em A questão da técnica, tem correntemente as acepções de estante de livros e de esqueleto. Refere-se a algo que sustenta e disponibiliza, que garante e facilita o acesso. Por essa acepção da palavra *Gestell* respondem as traduções por “armação” e “enquadramento”, em certa medida também a cooptação da tradução francesa *arraisonement*, arazoamento, que conota o ato de ordenar, dispor ordenadamente. Em direção semelhante aponta o esclarecimento dado por Heidegger a partir da partícula “Ge”, que, analogamente à junção de montanhas que perfaz uma cordilheira [*Gebirge*], faria da *Gestell* um conjunto de posicionamentos, uma composição, um conjunto em que os elementos estariam reunidos visando ao acesso fácil (LYRA, 2017, p. 5).

Assim como a armação [*Gestell*], a cordilheira [*Gebirge*] é um espaço aberto para o coletivo. Nas palavras de Heidegger (1994, p. 32), “Chamamos o conjunto das montanhas, aquela reunião que em si mesma e nunca consequente, compõe uma cordilheira”¹¹⁵. Por esse conceito, Heidegger trata na cordilheira de um modo de organização e ordenação natural do espaço. Por sua vez, em mais uma leitura onto-antropológica, e para ser mais específico no tema em questão, uma antropologia do aleijado [*Krüppelanthropologie*] ou uma antropologia do desafio [*Trotzanthropologie*].

Sloterdijk percebe na cordilheira [*Gebirge*] uma aferição e topografia da armação [*Gestell*], isto é, a cordilheira é o lugar da coexistência verticalmente tensionado pelas capacidades subjetivas. Outro nome usado por Sloterdijk para este lugar é o de monte improvável [*Mount improbable*]. O monte improvável oferece uma compreensão sobre a ética comunitária de Sloterdijk e um vislumbre sobre o papel da normatividade. Quando Sloterdijk (2017b, p. 200) diz “[...] a própria riqueza de disciplinas é o *Mount improbable* – e as montanhas não se criticam, sobem-se ou se deixam em paz”, atenta para como cada comunidade possui elementos constitutivos da sua composição orgânica, isto é, hábitos que em função de uma sedimentação cultural e apropriação da técnica tornam a crítica inócua.

¹¹⁵ No original: “Wir nennen die Versammlung der Berge, die, von sich her einig und nie nachträglich, schon gesammelt ist, das Gebirge”.

Este posicionamento, todavia, não deve ser generalizado, pois, tal assunção levaria a uma série de conformismos com uma ordem natural, temperamento que é o exato oposto da intenção ao comparar o esforço de estar em comunidade ao alpinismo das potencialidades individuais.

Sloterdijk se afasta do Estado-nação, pois, compreende que somente se voltando para o ambiente, o espaço desterritorializado, é possível assegurar o acesso das comunidades políticas aos bens essenciais para a autorrealização. Um direito ambiental de resistência, portanto, está em consonância com um regime de disciplinas voltado para a efervescência borbulhante de possibilidades, onde cada forma de vida pode encontrar acolhimento em comunidades políticas consequentes sobre os efeitos da habitação na sustentabilidade.

As pessoas não habitam territórios, mas hábitos. As mudanças de casas radicais atacam em primeiro lugar o enraizamento dos *habits*, depois os lugares onde esses hábitos radicam. A partir do momento em que um pequeno número de pessoas se exercita explicitamente, torna-se evidente que todos se exercitam implicitamente, e mais ainda, que o homem é um ser que não pode deixar de exercitar-se – se exercitar-se quer dizer: repetir um modelo de ação de tal maneira que a sua execução melhora a sua disposição para a repetição seguinte. Da mesma maneira que o sr. K prepara sempre o seu erro seguinte, as pessoas, globalmente, tomam sempre as precauções necessárias para se manterem tal como eram até esse minuto (SLOTERDIJK, 2017b, p. 500).

Em suma, resta dizer que no seio topologia reside uma ética da cohabitação. Para Sloterdijk (2017b, p. 497), a ética emerge da mimese na medida em que “o homem é uma criatura condenada a distinguir entre repetições” e modelos a serem imitados, por isso Sloterdijk considera o homem imunológico equivalente ao homem mimético (JANICKA, 2016, p. 76). Neste sentido, já na introdução de “Tens de mudar de vida” (*Du musst dein Leben andern*), Sloterdijk (2017b, p. 24) anuncia que irá caracterizar “o ser humano ético, ou melhor, como *Homo repetitivus*, *Homo artista*, o homem no *training*”.

A ética de Sloterdijk compreende “[...] um conceito de ética em que o lugar central não é ocupado por valores, normas, e imperativos, mas antes orientações elementares no ‘campo’ de existência” e assim, prioriza o “‘como’, ‘para onde’ e ‘para quê’ da existência”, em suma, volta-se para os “seres existentes enquanto capazes e incapazes de viverem as suas vidas – estão ‘já, desde sempre’, imersos num campo ou meio que lhe fornece vizinhanças, disposições e tensões direcionais básicas” (SLOTERDIJK, 2017b, p. 204).

Tais orientações podem constituir normas: regras sobre os modos de produção e habitação de um lugar vital. Por fim, tais “bons costumes” demarcam um campo de treinamento [*Übungsfeld*], um lugar onde a subjetividade encontra hábitos transformadores da imunidade em comunidade, de tal modo, o mundo torna-se habitável na improbabilidade da superação dos desafios impostos à objetivação das formas de vida.

Nesta parte final do trabalho é apresentada a proposta ética de Sloterdijk com fim de ampliar a responsabilidade pessoal vista em “Tu tens de mudar de vida” e assumir o contorno proposto do paradigma da hiperpolítica. Para Sloterdijk, o imperativo da mudança de vida e do engajamento voluntário, tal como abordado a partir do princípio da agência relacional, pode derivar uma ética global da moderação [*Ethik der globalen Mäßigung folgen*].

5.2 Ética global da moderação e a antiutopia

Nas teorias mais antigas do habitus, Sloterdijk (2017b, p. 233) considera o efeito da repetição no comportamento humano e se inspira no último Foucault para compor uma “doutrina de incorporação e informação de virtudes”. Por esta doutrina, “temos que praticar o aprender a viver – e [...] não se pode não praticar nem não aprender a viver” (SLOTERDIJK, 2017b, p. 81).

Conforme pontua Janicka (2016, p. 76), é possível perceber em Sloterdijk uma teoria social do hábito [habitus ou hexis] na qual entende o comportamento como resultante de um treinamento. A virtude é descrita como segunda natureza adquirida pela prática, pois, bom é aquele que pratica o bem e, por sua vez, o bem é tudo aquilo que forma um artista da virtude (JANICKA, 2016, p. 77).

Se existe esta liberdade e uma definição tão ligeira destes exercícios e de seu encadeamento, não se deve esquecer que tudo isto se passa no quadro não de uma regra de vida, mas de uma *tékhné tou bíou* (uma arte de viver). Creio que isto não deve ser esquecido. Fazer da própria vida objeto de uma *tékhné*, portanto, fazer da própria vida uma obra - obra que (como deve ser tudo o que é produzido por uma boa *tékhné*, uma *tékhné* razoável) seja bela e boa - implica necessariamente a liberdade e a escolha daquele que utiliza sua *tékhné* - Se a *tékhné* devesse ser um corpus de regras às quais seria preciso submeter-se de ponta a ponta, minuto a minuto, instante a instante, se nela não houvesse precisamente esta liberdade do sujeito, fazendo atuar sua *tékhné* em função de seu objetivo, do desejo, de sua vontade de fazer uma obra bela, não haveria aperfeiçoamento da vida (FOUCAULT, 2006, p. 513).

Ainda por esta teoria, Foucault aparece para Sloterdijk como um wittgensteiniano, uma vez que, dá liberdade imanente à técnica, o exercício das formas de vida supera uma operação sobre valores e intervém na cultura por meio de diversas disciplinas e virtuosismos. Segundo Sloterdijk (2017b, p. 195), “[...] se no caso de Wittgenstein, a teoria do jogo de linguagem se converteu no embuste da ordinary language; no caso de Foucault, é fácil compreender por que razão a sua teoria do discurso parecia ser presa fácil para o conformismo crítico”, e prossegue, “Ninguém pressentia que tipo de exercícios na horizontal o estranho arquivista tivera de cumprir antes de poder voltar a uma verticalidade que já não fosse trágica”.

Sloterdijk acredita que as teorias críticas derivadas da análise do discurso ofereceram uma abordagem descolada do propósito fundamental do saber: os exercícios ascéticos de automodelagem. Para o autor, asilos, clínicas, psiquiatrias, polícias, e até prisões, tem funções pedagógicas sobre a verticalidade. Desprezar estas funções e apontar apenas o estresse na contenção é também desprezar a codependência do pensamento para a elevação das formas de vida. Por essa razão, o último Foucault é mais interessante ao filósofo alemão, pois, segundo Sloterdijk (2017b, p. 197), a “melhor maneira de descrever esse momento é recorrendo a expressão de Wittgenstein em que ele fala aos seus alunos da ‘imensa paisagem na qual seriam incapazes de reconhecer’”. Desse modo, a liberdade só é exercida de modo pleno por meio de uma disciplina geral.

Foucault tinha compreendido que “subversão”, “estupidez” e “unfitness” são três palavras para designar a mesma coisa. Quando dois jornalistas da *des Nouvelles Littéraires* lhes perguntam, em 1984: “O seu regresso aos Gregos participa duma fragilização do solo sobre o qual pensamos e vivemos? Que quis destruir?”, a sua resposta aos papagaios da subversão foi: “Não quis destruir nada!” Juntamente com a sua declaração de 1980: “Deste ponto de vista, toda a minha investigação assenta num postulado de otimismo absoluto [...] tudo que faço, faço-o para que sirva”, esta rejeição dum folclore de destruição bicentenário constitui o testemunho filosófico de Foucault. A sua resposta de 1984 foi quase literalmente a sua última palavra. Poucos dias após a entrevista, realizada em fins de maio, sofreu um colapso em seu apartamento e morreu três semanas mais tarde, em 25 de junho, no hospital de Salpêtière, cujas funções anteriores descrevera no seu livro *Histoire de la folie à l'âge classique* [História da loucura na idade clássica] (SLOTERDIJK, 2017b, p. 201).

A disciplina geral ao se voltar para a gramática dos comportamentos, qualifica uma razão prática. Não se trata “de uma mera teoria dos discursos ou dos grupos de enunciados

incluindo os correspondentes ascetismos e agentes executivos”, mas de um sistema de capacidades composto a partir do saber e das práticas (SLOTERDIJK, 2017b, p. 199). Para Sloterdijk, cada disciplina possui “uma tensão vertical que lhe é própria e apenas compreensível do seu interior”, e resume, “do ponto de vista interdisciplinar, o mau existe certamente, mas o mal nunca” (SLOTERDIJK, 2017b, p. 200). Em suma, o apelo as disciplinas aqui são decisivas para demarcar uma ética secessionista.

Conforme Rodrigues e Martins (2022, p. 18) torna-se preciso “[...] reafirmar o ideal de disciplina por meio de uma reforma originária da sua finalidade”. A disciplina não pode ser confundida com o abuso de poder e a opressão. Para Sloterdijk, o momento histórico vivido na atualidade traz à tona um entusiasmo ético com distinções operativas. A saber, uma postura que parece poder convergir com uma antiutopia, isto é, para o reformismo da política por meio de um autêntico virtuosismo nas formas de vida e uma convergência para uma ética global da moderação [*Ethik der globalen Mäßigung folgen*].

O sistema solar impõe inevitavelmente uma reavaliação da revalorização de todos os valores – e, como a virada para a energia solar atual está acabando com o consumo frenético da energia solar passada, poderíamos falar de um retorno parcial aos “antigos valores”; pois todos os valores antigos derivavam do imperativo de administrar uma energia que pudesse ser renovada ao longo do ciclo anual. Daí sua profunda conexão com as categorias de estabilidade, necessidade e carência. No alvorecer da segunda reavaliação, emergirá uma condição climática civilizadora em escala mundial que provavelmente exibirá qualidades pós-liberais – inaugurando uma síntese híbrida de vanguarda tecnológica e moderação eco-conservadora. (Em termos de simbolismo político da cor: preto-verde, que seria um grave erro interpretar apenas como uma “restauração”.) As condições para o eferescente expressionismo do desperdício na cultura de massa atual desaparecerão cada vez mais¹¹⁶ (SLOTERDIJK, 2016b, p. 128).

Sloterdijk assinala que a força motriz de uma cultura superior é impensável sem o esforço de autopreservação e a vontade de autoaperfeiçoamento pessoal decorrente de uma demobilização das forças de produção de bens supérfluos. Por esta demobilização, cumpre

¹¹⁶ No original: “Mit dem Solarsystem ist unvermeidlich eine Umwertung der Umwertung aller Werte gesetzt – und da die Zuwendung zur aktuellen Sonnenenergie dem Rausch des Konsums vergangener Sonnenenergie ein Ende bereitet, könnte man von einer bedingten Rückkehr zu den “alten Werten” sprechen – denn alle alten Werte waren Derivate des Imperivs, mit der im Jahreszyklus erneuerbaren Energie zu wirtschaften. Daher deren enger Bezug zu den Kategorien der Stabilität, der Notwendigkeit und des Mangels. In der Dämmerung der zweiten Umwertung zeichnet sich eine zivilisatorische Weltwetterlage ab, die mit eininger Wahrscheinlichkeit post-liberale Züge aufweist – sie wird eine hybride Synthese aus technischem Avantgardismus und ökokonservativer Mäßigung and die Macht bringen. (In politischer Farbsymbolik gesprochen: Schwarz-Grün; dies nur als “Restauration” zu deuten, wäre ein gravierender Fehler). Dem überschäumenden Verschwendungsexpressionismus der gegenwärtigen Massenkultur werden auf lange Sicht die Voraussetzungen entzogen”.

frisar, Sloterdijk não advoga pelo primitivismo. Ao contrário, argumenta que o potencial de contágio, reforma do espaço social e da esfera pública tem como condição material a expansão do processo civilizatório. O que se imperioso é refigurar o modelo expressionista da civilização, e por sua vez, o fundamento do homem como ser luxuriante. O luxo aqui diz respeito à ampliação do espaço de proteção imunitária de uma comunidade, ou em outro termo, coimunidade.

O que se entende aqui por coimunidade não é nada mais do que a vida em comunidade dentro de um espaço saneado por engenharias auxiliares, inclusa aí a política como plataforma para a boa vida. O que está em jogo são as condições de possibilidade da alteridade e os limites da socialidade, como as comunidades políticas são dependentes da técnica e de disciplinas para a regulação da técnica, de modo que a domesticação resultante do poder pastoral tenha, por fim, a pacificação. Se a modernidade sofre pela imunodeficiência causada pela deterioração das solidariedades (SLOTERDIJK, 2006, p. 68), a catástrofe esferológica ocasiona a ruptura das esferas, e logo, a técnica deixa de ter a função de abrigo.

Não é por referência a uma instância como a da lei que a áskesis se estabelece e desenvolve suas técnicas. A áskesis é na realidade uma prática da verdade. A ascese não é uma maneira de submeter o sujeito à lei: é uma maneira de ligar o sujeito à verdade [...] Creio que devemos agora aplicar à questão da áskesis o mesmo desligamento, a mesma liberação relativamente às nossas próprias categorias, às nossas próprias questões. Com efeito, quando colocamos a questão do sujeito na ordem da prática (não somente “o que fazer?”, mas também “o que fazer de mim mesmo?”), penso que muito espontaneamente – não quero dizer muito naturalmente”, deveria antes dizer “muito historicamente”, e isto por uma necessidade que carregamos – consideramos uma evidência – que a questão sobre “o que acontece com o sujeito e o que ele deve fazer de si mesmo”, [precise ser colocada] em função da lei (FOUCAULT, 2006, pp. 383-384).

A proposta de Sloterdijk, assim como a de Foucault, intenta uma ontologia a partir da análise historiográfica e um interesse compartilhado entre a ética e a política, de modo que, por “história”, não se trata aqui apenas do passado, mas de como se deu e pode se dar a construção ontológica do homem, dos jogos da verdade e o seu trânsito genealógico para o presente, diferenciando-se do passado. Neste caso, se Foucault parte do ideal ascético para lançar a ética do cuidado de si, por sua vez, Sloterdijk, a princípio, desdobra desta abordagem uma ética do condicionamento e do exercício das formas de vida.

Com a deterioração das grandes metanarrativas e o ingresso em uma “pós-história”, a humanidade torna-se desabrigada e exilada e, portanto, precisa agora desenvolver imunidades

técnicas e indulgências [*Verwöhnungen*] a fim de suportar a vida. Porém, o que está realmente em jogo para os pós-modernos são novos e bem-sucedidos projetos para habitáveis e imunes relações. Para Sloterdijk (2011, p. 106) o que está em jogo é como reabilitar uma relação positiva com a técnica, pois, a tecnologia ainda não deu sua última palavra, mesmo quando considerada destruição ambiental e a biogenatividade, isso apenas revela que, em alguns aspectos, ainda está em sua infância.

5.2.1 Acrobata e as políticas da cooperação

Para Sloterdijk (2017b, p. 515), o “asceta emancipa-se da obrigação de ter um inimigo ao escolher dentro de si um mesmo inimigo universal” e face a iminência da catástrofe global, tal como a pandemia antecipa, contempla urgência de um imperativo para a mudança geral de vida: “Comporta-te em cada momento de tal maneira que a narração dos passos do teu devir possa servir de esquema para uma história generalizável do aperfeiçoamento!” (SLOTERDIJK, 2017b, p. 314).

Com este apelo a vida como exemplo de imitação, Sloterdijk impede a restrição do imperativo ético à esfera individual e coloca a vida na perspectiva dos povos. Para Sloterdijk, não há como sonhar com outro mundo sem antes salvar a biosfera. A Terra é um “planeta errante” (HEIDEGGER, e a humanidade está em migração para a modernidade, de modo que a superação da menoridade é entendida aqui como heterocronia. Por este entendimento, a tradição é um encontro de gerações em direção à uma comunidade de destino.

“Nave Terra” [*Spaceship Earth*] é uma metáfora elegante de Buckminster Fuller reproduzida por Sloterdijk para pensar as diretrizes do manual de operações deste veículo. A “Nave Terra” possui vários compartimentos, espaços coisolados que garantem a privacidade e a identidade dos seus integrantes, ilhas de convivência gigantescas tais como parques nacionais, os parques humanos, cuja função é proteger certas etnias e zonas culturais. Ao mesmo tempo, a nave está em curso.

A vinculação entre casa e veículo na utopia-habitat de Fuller não se limita, no entanto, às virtudes da mobilidade. Para uma boa condução, termo aqui facilmente traduzido por governança global, é preciso que cada compartimento possua uma climatização adequada, de modo que a diversidade espacial e a ambiência dos lugares dão as condições para estar junto em uma mesma tripulação temporal. Se o tempo pode ser entendido como a nave, o espaço

pode ser entendido como a época e o modo de habitar dos povos (SLOTERDIJK, 2006, p. 425).

No atravessamento da modernidade, a magnetopatia do Esclarecimento trouxe consigo a idolatria da razão em diferentes modos de racionalidade. A mais recente se deu com a virada linguística e a ideia de que o mundo é discurso. Mas essa concepção de mundo, insuficiente para escalar a montanha explicativa do real, outrossim, indica um movimento de interiorização da subjetividade. A procura de refúgio na linguagem e na poesia reflete um homem exilado em si mesmo, atormentado por uma realidade ultrajante, muitas vezes atentatória da sua dignidade.

A verdadeira “revolução espacial” do século 20 é a explicação da moradia humana em um interior por meio de uma máquina da habitação, do projeto climático e do planejamento ambiental... bem como a exploração da adjacência às duas estruturas espaciais desumanas que são colocadas antes ou ao lado da humana: O cósmico (macro e micro) e o virtual [...] O ar aguçado da modernidade também viu a existência "salva-vidas" afetada pela inversão ambiental. As certezas evidentes do habitar já não conseguem ficar em segundo plano. Mesmo se nem sempre projetamos casas e apartamentos no vácuo, eles devem agora ser formulados tão explicitamente como se fossem os parentes mais próximos da cápsula espacial. Isto também fornece a definição da arquitetura moderna: é o meio no qual a explicação da estada humana em interiores feitos pelo homem se articula processualmente¹¹⁷ (SLOTERDIJK, 2006, p. 384).

O homem tornado cosmos é um acrobata que cria no mundo a extensão de uma arquitetura interior, uma bolha individual que tem como casa uma cápsula de emergência, ou melhor, um contêiner preparado para ser lançado no espaço ao primeiro sinal de perigo na Terra. Para Sloterdijk, a efervescência cosmopolítica com seus diferentes cosmos em ascensão pede um arranjo espumante e interconectado, de modo que as bolhas não vagueem inertes ao vácuo do espaço, mas, ao contrário, ocupem o vazio (interior e exterior), acoplem-se à “Nave Terra” e imitem o arranjo das constelações na engenharia das máquinas desse habitat em construção.

Ao tratar das comunidades de ressonância, Sloterdijk idealiza uma comunidade de proximidade e intimidade organizada em comunas intercomunicantes, relações de

¹¹⁷ No original: “La auténtica “revolución del espacio” del siglo XX es la explicación de la estancia o de la demora humana en un interior por la máquina para habitar, el diseño del clima, la planificación del medio ambiente (hasta llegara las grandes formas, que llaman os colectores), así c omo la exploración de la vecindad con las dos estructuras espaciales in humanas, antepuestas asociadas a la humana, la cósmica (macro y micro) y la virtual [...] Mientras que tradicionalm ente los habitáculos constituían el trasfondo sustentador de procesos vitales, en el aire cortante de la Modernidad la inversión del mundo también alcanza a la existencia “mundano-vital”. Las obviedades del habitar ya no consiguen mantenerse en el trasfondo. Aunque no siempre proyectemos casas y viviendas al vacío: habrán de formularse en el futuro tan explícitamente como si fueran los parientes más próximos de la cápsula espacial”.

proximidade e cooperação que partem da microesfera e contagiam espaços continentais. O Estado de imunidade aqui sugerido como derivação máxima do coimunismo seria a antítese do imperialismo global em sua sua essência. Tal processo parece já estar em curso quando observadas as redes virtuais, porém, o encurtamento das distâncias ainda não é suficiente para a aproximação dos rostos.

As redes parecem dar uma amostra ambígua de uma mudança em curso no âmbito da “sociedade mundial”. Pois, as redes ainda refletem a gigantomaquia do Globo dos expansionistas europeus, a ambição megalomaniaca por um mercado planetário. Como resultado da democratização tecnológica, a humanidade agora adentra uma mobilização infinita, que pode ser tão perigosa para a saúde do homem quanto ao meio ambiente. O turismo logo levará o homem para estações no espaço sideral de onde não poderá ver a Terra senão como mais um porto em um universo por conquistar (SLOTTERDIJK, 2017a, p. 192).

Ao mesmo tempo, esta pode ser a última diáspora. Com as viagens espaciais, a humanidade emerge de um palco expansionista e terá a oportunidade de flutuar sobre a Terra. Com a construção de nações espaciais, a metáfora das espumas ganha vida e o sentido epistolar de humanidade é confrontado com implantes ontológicos e transplantes de formas de vida, isto é, o expressionismo civilizatório já não precisa de raízes, pois, implanta um mundo onde antes não havia nada além de superfície e transplanta um ambiente climatizado para uma vida adequada por meio de mundos-containers em órbita.

Se é possível regular a colonização de outros astros, esta é uma questão frívola diante do desafio de operar a nave terra e governar a humanidade. É preciso pensar a república não mais como domínio de um território e sim como cuidado com a habitação. Se algum dia existir uma estação espacial destinada ao povoamento e a Terra perder o monopólio como espaço de acolhimento da existência, então os pressupostos de acomodação do ser-no-mundo terrestre serão levados ao novo planeta eleito. A Terra 2 não será mais do que uma replicação do modo de habitação hegemônico na Terra 1 (SLOTTERDIJK, 2016b, p. 180).

Nesse sentido, a república dos espaços [*Republik der Räume*] reporta a ascensão de um ser-junto cuja essência coletiva não é mediada apenas pela intersubjetividade, mas também pelas relações do homem com a técnica. Tal como colocado por Garbini (2018, p. 315), nós não somos humanos que têm técnica, ao contrário, somos humanos exatamente pelo fato de a possuímos. Por isso, ser-junto não é apenas orbitar círculos de pessoas, mas também as suas relações produtoras de mundos. Trata-se de uma comunidade fluída e uma soberania flutuante cuja unidade será demonstrada por uma ressonância colossal, veja-se aí, uma habilidade de comunicação (midialogia) para além das barreiras do vazio cósmico.

Com um prognóstico futurista, não há como poupar o argumento da utopia tecnopolítica. Para Sloterdijk, a diversidade de formas de vida só é possível mediante um clima antrópico, isto é uma espacialidade saneada e pacificada onde parques, e não trincheiras, sejam edificadas. Desse modo, em tempos de pós-humanismo, onde a essência e o sentido normativo de natureza humana foram deixados para trás, é preciso uma iniciativa voluntarista mediada por um contrato com cobertura planetária.

O princípio básico da ação e de toda agência relacional de nossa época parece estar em conformidade com um agir de forma a promover o surgimento de um sistema global de solidariedade, nas palavras do autor, “[...] uma unidade solidária abrangente forte o bastante para servir ao todo impotente como sistema imunológico – àquele todo desprotegido que chamamos natureza, terra, atmosfera, biosfera, antroposfera” (SLOTERDIJK, 2019b, p. 275).

Somente por meio de uma engenharia competente o suficiente será possível acolher diferentes formas de vida e ainda instigar nestas um compromisso com o bem de todos. A liberdade hoje é entendida por meio de práticas de pilhagem e a realização da vida tornou-se sinônima de uma externalização fugaz no Palácio de cristal. É preciso substituir este pathos de autossatisfação por um ethos de proteção global. O agir agora deve ser colocado de tal forma que toda ação não possa mais gerar atrasos na indispensável inversão dos fins que atende aos interesses de todos.

Se Heidegger já advertira sobre a obrigação do homem em viver a existência por um modo de estar no mundo, Sloterdijk vai um passo além, e nos adverte sobre como somos pré-projetados para uma existência possuidora de um tipo de estar-com-o-mundo. Relações duplas, imbuídas de afetividade, espiritualidade e segurança estão no cerne de nossa intersubjetividade. Mas, além disso, também da nossa relação com a técnica. Como Garbini (2018) aponta com lucidez, não somos humanos que têm tecnologia, somos humanos porque a possuímos. E esta posse, que implica usar, criar, sugar e trocar, mas também destruir e abandonar, só é possível através de nosso desempenho como acrobatas, como verdadeiros acrobatas da tecnologia. A ascese sugerida por Sloterdijk, que tanto precisa de um exame sincero de nossas reais possibilidades técnicas e tecnológicas parece constatar - mesmo que nos custe - a tese de que a filosofia ocidental tem se preocupado demais com o indivíduo, e o que estamos tratando, a partir de agora, é de um totalitarismo esférico e multifocal. De um espaço colossal (TILLERÍA AQUEVEQUE, 2022, p. 101)¹¹⁸.

¹¹⁸ No original: “Si ya Heidegger nos avisó que el ser humano estaba obligado a vivir su existencia al modo de un estar-en-el mundo, Sloterdijk da un paso más, y nos advierte que de manera previa estamos diseñados para una existencia del tipo estar-con-el mundo. Las relaciones duales, impregnadas de afectividad, espiritualidad y seguridad son el núcleo de nuestra intersubjetividad. Pero más allá de eso, también el denuestra relación con la técnica. Como lúcidamente acota Garbini (2018), no somos humanos que tienen técnica, somos humanos porque la poseemos. Y este poseer, que implica un utilizar, un crear, un succionar y un intercambiar, pero también un destruir y un abandonar, solo es alcanzable mediante nuestra performance como acróbatas, como verdaderos saltimbanquis de la tecnología. La ascesis sugerida por Sloterdijk, tan necesitada de un sinceramiento de nuestras reales posibilidades técnicas y tecnológicas, parece constatar – aunque nos duela- la tesis de que la filosofía occidental se ha preocupado en demasía del individuo, y que de lo que se trata, de ahora en adelante, es de un totalitarismo esférico y multifocal. De un espacio colosal”.

Para Sloterdijk (2017b, pp. 553), toda história é a história da batalha dos sistemas imunitários. Com a protração do rosto, a face do *sapiens* sofreu uma abertura ao outro diante de uma clareira local. Por meio da reunião em torno de um fogão, compatibilizou a proteção de si mesmo e da sua imunidade, com a externalização das necessidades em ambiente anônimo.

Mais tarde, com o humanismo clássico, o domínio da técnica epistolar permitiu ao homem aderir à um ser-junto global capaz de coexistir com diferentes formas de vida. Porém tal caráter narrativo da “sociedade global” parece já demonstrar os seus limites. Com a crise sanitária, a humanidade e a diversidade de formas de vida parecem chegar a um impasse. Para que a unidade e a diversidade estejam em acordo é necessário conceber diretivas para uma razão imunitária.

Uma razão imunitária global deve desviar de projeções apocalípticas e messianismos religiosos. Por essa razão, a imunologia geral está assentada com uma dependência primária em relação à técnica. Tal técnica está presente em todas as formas de vida, desde os aparelhos orgânicos que lhe dão forma. Referências e vestígios desta dependência despontam ao longo de toda a história das civilizações. Com a implosão da noção de território e o lançamento da humanidade para fora da Terra a distinção clássica de amigo e inimigo colapsa (SLOTERDIJK, 2017b, p. 554).

No tempo do pós-humanismo e da pós-história, cabe à técnica construir plataformas capazes de transcender todas as distinções prévias entre o nativo e o estrangeiro. Não há como persistir em um modelo de soberania determinado por linhas imaginárias de separação entre o próprio e o impróprio, entre o nativo e o estrangeiro. O coimunismo tem em seu regime a pretensão por um Estado de bem-estar global e uma cidade das espumas, aqui nesta tese também chamado de Estado imunidade comum. Neste lugar universal da intimidade, as diferenças não são abolidas, mas suspensas pelo evento da reunião dos povos.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio da tematização das três grandes “insularizações”, a paleopolítica, a megalopolítica e a hiperpolítica, o trabalho procurou elaborar uma cartografia de modos tecnopolíticos de organização e produção, assim como uma relação na poética de cada tipo de esfericidade (ou metaesfericidade): bolhas, Globo e espumas. Ao longo do argumento, a esferologia foi articulada com as teorias da imunologia, da antropotécnica e da timótica, assim como com o problema do coimunismo.

Uma grande síntese da tese pode ser resumida em quatro argumentos principais que se encontram dispersos ao longo de toda a musculatura nevrálgica do texto. O primeiro foi compreender a esferologia como uma antropologia filosófica refiguradora da função da técnica. Sloterdijk parece se colocar em defesa da positividade e da leveza em prol de engenharias de climatização e condicionamento do humano. Neste sentido, a técnica e a política são codependentes.

O segundo argumento compreende que com uma refiguração positiva, a técnica aparece ao serviço do homem. A saber, a antropotécnica deixa de ser uma armação e adquire o formato de exercício. O exercício segue o movimento do cuidado de si e da distinção ética em Foucault. Ou seja, o exercício traz uma responsabilidade pelo automelhoramento e consequente expressionismo civilizatório a partir de práticas comuns.

O terceiro argumento diz respeito ao uso do referencial teórico. Além da exposição do diálogo com Heidegger sobre a questão técnica e da armação (Gestell), a tese aponta a influência de Deleuze e Guattari na obra de Sloterdijk, e de modo mais específico, evidencia como as espumas compõem um modo de habitação cuja arquitetura é semelhante ao rizoma.

E o quarto e último argumento pode ser entendido como uma justificação de um estado de bem-estar social global nos moldes do chamado “Estado de Imunidade Comum”. A saber, uma governança em nuvem para a república dos espaços [*Republik der Räume*] e fundação do regime das espumas em uma antropotécnica jurídica: um direito ambiental de resistência para o exercício de formas de vida de acordo com uma “agência relacional”, isto é políticas de cooperação e sustentabilidade.

Na síntese final, foi observado que a ilha é o destino das “crescentes exigências à arte do pertencer-se” (SLOTERDIJK, 1999, p. 82), e o tribalismo corresponde a uma terceira onda de “insularizações” (hiperpolítica) dos indivíduos contra a impessoalidade da “sociedade em

geral” (SLOTEDIJK, 1999, p. 85). Pode-se questionar se, ao reclamar por uma cobertura imunológica universal, Sloterdijk estaria necessariamente, propondo uma governança representativa nos moldes de um Estado Global.

De fato, ao lançar o conceito de Estado de imunidade comum, é trazida uma hipótese e um modelo que não está explícito na obra do filósofo em estudo. Para responder esta problematização, pode-se responder que o Estado de imunidade comum é antes de um modelo para a governança, uma comunidade imunitária global e uma perspectiva ética para a relativização das fronteiras na ação comum em prol de políticas baseadas na ecossustentabilidade. No que coube a este trabalho, procurou-se contribuir com um desenho institucional onde a diferença ontológica e antropológica possa conviver de modo pacífico com a equivalência jurídica.

No Estado de imunidade comum deduzido da coimunidade, as formas de vida encontram abrigo em agências. Com uma divisão de competências baseada em comunidades políticas materiais, o estresse na estufa [*Treibhaus*] é minimizado. Em outras palavras, ao ver desta tese, não há como pensar a coimunidade, ou o coimunismo, sem pensar na sistematização e na descentralização das políticas públicas. Só assim é possível pensar um compromisso mútuo de espécies, classes e grupos na absorção da coisa comum, leia-se, um real compartilhado na ressonância dos projetos de vida.

Se é possível concordar com Sloterdijk sobre uma reforma por meio da cidadania, cumpre pensar em uma narrativa grande o suficiente para acolher o homem, ou mesmo, o último homem por vir. No que coube a discussão da soberania neste trabalho, compreende-se que a cidadania tem um poder mimético de contágio [*mimetische Ansteckung*] e deve ser lida, conforme as provocações de Sloterdijk, como um indutor de reformas sociais.

Para Sloterdijk, não há como pensar em reformas se não por meio da iniciativa civil. Isso não significa, necessariamente, um flerte com o neoliberalismo. Sloterdijk não está descartando o Estado, mas dando ao ente político uma configuração efetiva. Isto é, o Estado é realizado por meio da articulação de coletivos e instituições (públicas e privadas) em prol do bem comum. Para fins de normatização deste movimento, foi lançado o princípio da agência relacional. Este princípio deve ser entendido como uma orientação para políticas públicas voltadas ao asseguramento da liberdade de reunião e promoção de ações colaborativas entre os diferentes grupos.

Com a agência relacional, além do intercâmbio, as comunidades políticas são incitadas para a abertura, para a hospitalidade e para o acolhimento para com diferentes visões de mundo e projetos de vida. As interações e marcações sociais espontâneas precisam respeitar as regras específicas de cada comunidade política e devem respeitar os direitos humanos com vistas a mútua elevação das formas de vida. Com efeito, o eixo para a coordenação, institucionalizada ou não, dos diferentes conjuntos valorativos, respectivos de cada grupo ou coletivo, deve ter em vista os impactos ecológicos sobre a Terra.

Com este argumento se chegou à compreensão de um novo sujeito de direito, a natureza. Definir o que é natureza no contexto do Antropoceno é uma tarefa que por si só pediria uma investigação separada das possibilidades desta tese. No que cumpriu ao escopo da temática principal da soberania, foi defendido que a natureza pode ser entendida como fonte de recursos para um ambiente sistêmico que, por sua vez, abrange um espaço de habitação transversal e intergeracional. Para os fins da homeotécnica, todo empreendimento tecnológico ou econômico não pode se opor à oferta de uma qualidade de vida prospectiva, em termos materiais, para a presente e futura gerações de formas de vida.

Para a melhor tutela jurídica da não-violação da natureza, foi apresentada uma nova modalidade do direito de resistência, o direito ambiental de resistência. Com a hipótese sobre o Estado de imunidade comum se buscou objetivar a intenção de Sloterdijk, conforme posto em “Ira e tempo” [*Zorn und Zeit*], em dar uma extensão e cobertura global para o Estado de bem-estar. Tal forma política parece ser pensada em caráter ideal, pelo axioma da livre mobilidade e mobilização nas espumas, ou seja, entre cada comunidade política. As espumas comportariam uma forma imunológica de globalidade substantivada por meio do fluxo livre e responsável dos agentes, logo, uma insularização com modularidade e diversidade.

Para a melhor compreensão desse modo de habitação espumante a leitura de Sloterdijk foi apoiada em aportes de Deleuze sobre o rizoma. A intenção de aproximar os dois autores foi mostrar a influência do autor francês na concepção deste lugar cujo território é passível de reterritorialização, de modo que as comunidades possam atualizar as suas fronteiras de modo imanente aos seus hábitos e práticas compartilhadas.

O trabalho procurou contribuir com novas linhas de pesquisa em Sloterdijk ao citar o caso dos movimentos anarquistas contemporâneos. Ao contrário de outras leituras contemporâneas que privilegiam a insurreição, foi defendido que a apropriação de Deleuze por Sloterdijk sobre os modos descentralizados de organização é instrumentalizado pela disposição reformista e visa o incremento das instituições públicas. Com base em Janicka (2016; 2017), foi ilustrado como o pensamento político-moral de Sloterdijk está atinente a

uma governança em nuvem. Deste modo, ainda que não exista hierarquia entre cada comunidade, ainda persiste uma coesão que possibilita políticas de cooperação entre os diferentes agentes. Essa coesão está radicada em um cuidado mútuo com a Terra como morada e plataforma para a elevação das formas de vida que habitam a biosfera.

Todavia, para a elevação das formas de vida já não basta uma narrativa metafísica ou epistolar nos moldes do humanismo clássico. No tempo do Antropoceno, a homeotécnica de Sloterdijk convida para uma reconciliação com a ciência e a razão prática. À luz da viragem antropotécnica entendida a partir de “Tu tens de mudar de vida” (*Du mußt dein Leben ändern*), o último capítulo apresentou essa reconciliação por meio da apropriação da diferença ética em Foucault e de uma leitura auto-transcendente sobre o poder disciplinar cujo corolário refletiria sobre um conjunto de exercícios discipulares para a afirmação de formas de vida tanto efetivas em termos de singularização quanto viáveis com uma expressão civilizatória.

Por fim, buscou-se contribuir com uma elaboração concreta de Estado e um sentido geral para a paz por meio da cidadania global. Por meio da legitimidade de um novo sujeito de direito, procurou estabelecer terreno para a recepção da filosofia de Sloterdijk no Direito e ainda mostrar a importância de sua perspectiva ético-política para as questões da universalidade e da cultura dos direitos humanos. Por meio do empoderamento da cidadania, pensou-se aqui em um futuro de cuidado e comunhão com a Terra. Neste futuro, a natureza é feita pessoa e cada comunidade se transforma em um campo de treinamento e exercício para a melhor forma de vida.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. **Minima moralia**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.
- ALEJANDRO, E; RAMÍREZ, C. **El animal diseñado**: Sloterdijk y la ontogenealogía de lo humano. Bogotá: Ediciones USTA, 2013.
- BARBOSA NETO, G; RODRIGUES, B. "Aproveita a oportunidade de treinares com um deus!": Sloterdijk e o exercício [*Übung*] In: **Reflexões, desafios e possibilidades na educação contemporânea**. 1 ed. Itapiranga: Schreiben, 2021.
- BARBOSA NETO, G; RODRIGUES, B. Sloterdijk e a educação: antropotécnicas para um novo humanismo In: **Educação e Múltiplas Linguagens: olhares Transdisciplinares**. Vol. 2..1 ed. São Carlos - SP: Pedro e João, 2021
- BORCH, C. Spatiality, Imitation, Immunization: Luhmann and Sloterdijk on the Social, In: **Luhmann Observed**, Radical Theoretical Encounters, edited by: la Cour, A. and Philippopoulos-Mihalopoulos, A., Palgrave Macmillan, Basingstoke, pp.150–168, 2013.
- BRÜSEKE, F. Uma vida de exercícios: a antropotécnica de Peter Sloterdijk. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais** [online]. 2011, v. 26, n. 75 [Acessado 18 Março 2022], pp. 163-174.
- BULA CARABALLO, G. Ecología profunda y ciudadanía global. In: **Revista Filosofía UIS**, [S. l.], v. 15, n. 2, pp. 55–71, 2016.
- CAPRA, A. **Staying with the darkness**. In: Angelaki, n. 1, v. 26, pp. 124-141, 2021.
- CASARES, M. Niilismo e pós-modernidade na cultura contemporânea (Nietzsche contra Sloterdijk). In: **Cad. Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v. 36, n. 2, pp. 13-48, 2015.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Sobre el concepto de antropotécnica en Peter Sloterdijk. In: **Revista de Estudios Sociales**. Bogotá: Universidad de los Andes, n. 43, p. 63-73, 2012.
- CHANCEL, L; PIKETTY, T. Global Income Inequality, 1820–2020: the Persistence and Mutation of Extreme Inequality, In: **Journal of the European Economic Association**, v. 19, n. 6, dez., pp. 3025–3062, 2021.
- CORDUA, C. **Sloterdijk y Heidegger: la recepción filosófica**. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2008.
- COUTURE, JP. **Sloterdijk**. SLOTERDIJK, P. Polity, 2016.
- DELEUZE, G. **A ilha deserta e outros textos**. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. **Mille Plateaux**, Paris, Éditions de Minuit, 1980.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. **Mil platôs**. Capitalismo e esquizofrenia, Vol. 1. São Paulo, Ed. 34, 2011a.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. **Mil platôs**. Capitalismo e esquizofrenia, Vol. 2. São Paulo, Ed. 34, 2011b.

DIJSTELBLOEM, H. & WALTERS, W. Atmospheric Border Politics: The Morphology of Migration and Solidarity Practices in Europe, In: **Geopolitics**, v. 26, n. 2, 2019.

DONATELLA, D. C. Política progressista e regressista no neoliberalismo tardio. In: **A grande regressão**. São Paulo: Estação Liberdade, 2019.

DONATELLA, D. C. **Vírus soberano?** Asfixia capitalista. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2020

DOTTI, M. **Os imperativos do filósofo alemão Peter Sloterdijk**. IHU – Instituto Humanitas Unisinos. A reportagem é de Marco Dotti, publicada no jornal Il Manifesto, 28/06/2009. Tradução de Benno Dischinger. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-antiores/23668-os-imperativos-do-filosofo-alemao-peter-sloterdijk>>. (Acesso em: 01/10/2021).

ECUADOR. **Constitución del Ecuador**. Asamblea Constituyente. Disponível em: <http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf>. (Acesso em: 01/10/2021).

ERNSTE, H. The geography of spheres: an introduction and critical assessment of Peter Sloterdijk's concept of spheres. In: **Geogr. Helv.**, v. 73, n. 4, pp. 273–284, 2018.

ESCALERA, C. On Wittgenstein's Extension of the Domain of Aesthetic Education: Intransitive Knowledge and Ethics. In: **The Journal of Aesthetic Education**. v. 46, n. 3, pp. 53–68, 2012.

ESPOSITO, E. **Autopoiesis**. In: CORSI, G. et al. Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann. México, DF: Antropos, 1996.

FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, M. **O corpo utópico; As heterotopias**. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

FOUCAULT, M. **O governo de si e dos outros**: curso no Collège de France (1982-1983). São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

FOUCAULT, M. **Em Defesa da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2018a.

FOUCAULT, M. **Os Anormais**. São Paulo: Martins Fontes. 2018b.

FOUCAULT, M. Tecnologias de si. In: **Verve**, n. 6, pp. 321-360, 2004.

FRANCK, D. **Paris libertária**: os aventureiros da arte moderna. São Paulo: L&PM, 2015.

FUKUYAMA, F. **O fim da história e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 2015.

GARBINI, F. Peter Sloterdijk's spherical communication. In: **MATRIZES**, v. 12, n. 2, pp. 311-316, 2018.

GEHLEN, A. **Antropología Filosófica**. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo. Barcelona: Paidós, 1993.

- GUATTARI, F. **Caosmose: um novo paradigma estético**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2006.
- HADOT, P. **La citadelle intérieure**. Paris: Favard, 1992.
- HADOT, P. **Exercícios espirituais e a filosofia antiga**. São Paulo: É realizações, 2014.
- HARARI, Y. N. **Sapiens: uma breve história da humanidade**. Porto Alegre: L&PM, 2020.
- HARAWAY, D. **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009
- HARAWAY, D. **When Species Meet**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- HEIDEGGER, M. **A época das imagens de mundo**. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/heidegger.htm>>. (Acessado em 11 de janeiro de 2022).
- HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: **Sci. stud.**, São Paulo, v.5, n.3, Set., 2007.
- HEIDEGGER, M. **Carta sobre o humanismo**. 2. ed. rev. São Paulo: Centauro, 2005.
- HEIDEGGER, M. **Gesamtausgabe [GA] 3: Bremer und Freiburger Vorträge**. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1994.
- HEIDEGGER, M. **Gesamtausgabe [GA] 5: Holzwege (1935–1946)**. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2003.
- HEIDEGGER, M. **Gesamtausgabe [GA] 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie**. (Sommersemester 1927). Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1989.
- HEIDEGGER, M. **Gesamtausgabe [GA] 73.1 e 2: Zum Ereignis-Denken**. Ed. Peter Trawny. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2013.
- HEIDEGGER, M. **Parmênides**. Bragança Paulista/Petrópolis: Editora Universitária São Francisco; Vozes, 2008.
- HEIDEGGER, M. **Ser e tempo; Sein und Zeit**. Ed. bilíngue. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.
- HÉNAFF, M., & FEENBERG, A.-M. Of Stones, Angels and Humans: Michel Serres and the Global City. In: **SubStance**, v. 26, n. 2, pp. 59–80, 1997.
- JANICKA, I. Are these bubbles anarchist? Peter Sloterdijk's spherology and the question of anarchism. In: **Anarchist Studies**, v. 24, n. 1, 2016.
- JANICKA, I. **Theorizing Contemporary Anarchism: solidarity, mimesis and radical change**. Londres: Bloomsbury, 2017.
- JÜNGER, R. **O trabalhador**. Lisboa: Hügin, 2000.
- KELLY, S. The Atlantic Crossing and the “New World”: The “odd political theology” of modernity. In: **Atlantic Studies**, v. 15, n. 3, pp. 315-331, 2018.
- LAPOUJADE, D. **Deleuze, os movimentos aberrantes**. São Paulo: n-1 edições, 2015.

LATOURE, B. A Cautious Prometheus? A Few Steps Toward a Philosophy of Design (With Special Attention to Peter Sloterdijk. In: **Proceedings of the 2008 Annual International Conference of the Design History Society**, Falmouth, 3-6 September 2009, e-books, Universal Publishers, pp. 2-10, 2008.

LATOURE, B. Onus Orbis Terrarum: about a possible shift in the definition of sovereignty. In: **Millennium**, v. 44, n. 3, Jun., pp. 305–320, 2016. Acesso em: 16 dez. 2021.

LATOURE, B. **Políticas da natureza**: como associar as ciências à democracia. São Paulo: Unesp, 2019.

LATOURE, B. Spheres and networks: Two ways to reinterpret globalization. In: **Harvard Design Magazine**, n. 1, v. 30, p. 138-144, 2009.

LEAL, E. Peter Sloterdijk: a novela dos espaços. **Revista TOMO**, n. 16, pp. 221-241, jan.-jun, 2010.

LÉVI-STRAUSS, C. **O cru e o cozido**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

LEVINAS, E. **Entre Nós**: ensaios sobre alteridade. Petrópolis-RJ: Vozes, 2010.

LIPOVETSKY, G. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004.

LUCE, S. El acróbata en los tiempos del neoliberalismo: un comentario sobre Peter Sloterdijk. In: **Soft Power**, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 143–149, 2015.

LUHMANN, N. O conceito de sociedade. In: NEVES, C. B.; SAMIOS, E. M. B. (Org.). **Niklas Luhmann: a nova teoria dos sistemas**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1997.

LUHMANN, N. **Sistemas sociais**. Esboço de uma teoria geral. Petrópolis: Vozes, 2016.

LUHMANN, N. **Sociologia do Direito**. 1 v. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

LYOTARD, J-F. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2021.

LYRA, E. A Atualidade da Gestell heideggeriana: ou a alegoria do armazém. In: **Clareira**, 2017. Disponível em: <<https://clareira.com.br/?p=153>>. [Acessado 28 Janeiro 2022].

MAFFESOLI, M. **Ecosofia**. São Paulo: Sesc, 2021.

MARQUES, J. O.A. Sobre as Regras para o parque humano de Peter Sloterdijk. **Natureza Humana**, São Paulo, v.4, n.2, p. 363-381, jul.-dez. 2002.

MARSILLAC, N. Percepção ou persuasão: análise retórica das pré-persuasões. In: *Retór*, v. 11, n. 1, pp. 1-23, 2021.

MARTÍNEZ, M. **Sloterdijk y lo político**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010.

MAUSS, M. **Essai sur le don**. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. Paris: Jean-Marie Tremblay, 2002.

MESMER, F. A. Memória sobre a descoberta do magnetismo animal. In: **P. H. Figueiredo, Mesmer, a ciência negada e os textos escolhidos.** (A. Glerean, Trad.). Bragança Paulista: Lachâtre, 2005.

MORIN, P; SLOTERDIJK, P. **Tornar a terra habitável.** Natal: Edufrn, 2021.

MUMFORD, L. **A cidade na história:** suas origens, transformações e perspectivas. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NANCY, J-L. **La communauté désavouée.** Paris: Éditions Galilée, 2014.

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra:** um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Civilização Brasileira, 2014.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral:** uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NOORDEGRAAF-EELEN, L., SCHINKEL, W., & SLOTERDIJK, P. The Space of Global Capitalism and its Imaginary Imperialism: An Interview with Peter Sloterdijk. In L. Noordegraaf-Eelens & W. Schinkel (Eds.), In: **In Medias Res: Peter Sloterdijk's Spherological Poetics of Being**, pp. 185–194. Amsterdam University Press, 2011.

PAPASTERGIADIS, N. Does philosophy contribute to an invasion complex? Sloterdijk the antagonist and the agonism of Mouffe, In: **Journal of Aesthetics & Culture**, v. 9, n. 2, pp. 13-24, 2017.

PEDRO, F. **Da Emancipação do Homem à Emancipação da Natureza?** Uma Filosofia da Pós-história em Peter Sloterdijk. Tese (Doutorado. Departamento de Filosofia) – Universidade Pedagógica, Maputo, 2019.

PESSANHA, J. G. **Peter Sloterdijk:** virada imunológica e analítica do lugar. Tese (Doutorado. Departamento de Filosofia), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

PETRONIO, R. Desbravar o futuro. Antropotecnologia e hominização à luz de Peter Sloterdijk. In: **Cadernos IHU ideias**, São Leopoldo, v. 19., n. 321, pp. 4-30, ago., 2021.

PETRONIO, R. **Uma antropologia para além do humano:** religião e hominização na obra Esferas de Peter Sloterdijk. Dissertação (Mestrado. Departamento de Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.

PIPÓ COMORERA, J. . ¡Que viva la deshumanización! In: **IV Seminario. La deshumanización del mundo (anais).** Estancias de reflexión en torno a la crisis del humanismo, organizado por Arte y pensamiento de la Universidad Internacional de Andalucía. Sevilla, 2003.

PITTA, M. Da relação entre linguagem e subjetividade na obra tardia de Martin Heidegger. In: **Perspectiva filosófica**, v. 45, n. 2, jun., 2018.

PITTA, M. “O espectro do co-imunismo”: questões críticas acerca das propostas de Sloterdijk ao antropoceno. **Kriterion**, Belo Horizonte , v. 63, n. 151, pp. 143-167, Jan. 2022.

PITTA, M. Sloterdijk e a antropogênese como arquitetura onto-antropológica da casa do ser. In: **Kínesis**. Marília., v. 9., n. 21, pp. 126-14, dez., 2017.

PITTA, M. F. Um ensaio de um “anti-orfeu”: perspectivismo cosmológico como contraponto à esferologia de Sloterdijk. **Griot: Revista de Filosofia**, [S. l.], v. 19, n. 3, p. 177–196, 2019.

POPPER, K. **The Open Society and Its Enemies**. New Jersey: Princeton, 2013.

RASCHKE, C. Peter Sloterdijk as “First Philosopher” of globalization. In: **Journal for Cultural & Religious Theory**, v. 12, n. 3, pp. 1-19, 2013.

ROCCA, A. V. **Peter Sloterdijk: esferas, helada cósmica y políticas de climatización**. Valência: Edicions Alfons el Magnànim, 2008.

ROCCA, A. V. Sloterdijk: posdemocracia impositiva y genealogía del orgullo (thymos) – polémica en torno a la fundamentación democrática de los impuestos. In: **Trama Interdisciplinar**, São Paulo, v. 7, n. 3, pp. 201-218, set./dez. 2016

ROCCA, L. V. Microfísica del poder y biopolítica en Foucault: posibles correspondencias con las antropotecnias y heterotopías en la Hiperpolítica sloterdijkdiana. In: **Eikasia: revista de filosofía**, n. 46, pp. 161-178, 2012.

RODRIGUES, B; MARTINS, R. Sloterdijk contra Agamben: reforma democrática contra a anarquia insurgente. In: **Revista Apoena**, v. 4, n. 7, 2022.

ROMANDINI, F. **A comunidade dos espectros: I. Antropotecnia**. Leonardo D’Ávila, Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2012.

SABOURIN, E. Marcel Mauss: da dádiva à questão da reciprocidade. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais** [online]. 2008, v. 23, n. 66 [Acessado 28 Janeiro 2022], pp. 131-138, 2008.

SCHMIDT, D. **Mobilização e aceleração no contexto da Modernidade Tardia**. Tese (Doutorado. Departamento de Letras) – Universidade do Porto. Porto, 2021.

SCHMITT, Carl. “La tensión planetaria entre Oriente y Occidente y la oposición entre tierra y mar”. **Revista de estudios políticos**. nº 81, pp. 24-25, 1955.

SCHMITT, C. **O nomos da terra: no direito das gentes do jus publicum europeum**. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014.

SCHMITT, C. **Terra e mar: breve reflexão sobre a história universal**. Lisboa: Esfera do caos, 2008.

SYLLA, B. Traços fundamentais do pensamento de Sloterdijk sobre a técnica/tecnologia. **Trans/Form/Ação**. v. 44, n. spe, pp. 141-162, 2021.

SLOTERDIJK, P. Controversial Philosopher Says Man And Machine Will Fuse Into One Being. In: **New Perspectives Quaterly**, v. 32, n. 4., 2015a.

SLOTERDIJK, P. **Derrida, um egípcio: o problema da pirâmide judia**. São Paulo: Estação Liberdade, 2009a

SLOTTERDIJK, P. **Der Staat streift seine Samthandschuhe ab**. Ausgewählte Gespräche und Beiträge (2020-2021). Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2021a.

SLOTTERDIJK, P. El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica, In: **Revista Laguna**, n. 14, mar., pp. 1-22, 2003.

SLOTTERDIJK, P. **Ensaio sobre a intoxicação voluntária**. Lisboa: Fenda, 2001.

SLOTTERDIJK, P. **Esferas I: bolhas**. São Paulo: Estação Liberdade, 2016a.

SLOTTERDIJK, P. **Esferas II: Globos**. Madrid: Siruela, 2004.

SLOTTERDIJK, P. **Esferas III: espumas**. Madrid: Siruela, 2006.

SLOTTERDIJK, P. **Fiscalidad voluntaria y responsabilidad ciudadana**. Madrid: Siruela, 2014.

SLOTTERDIJK, P. **Ira e tempo: ensaio político psicológico**. São paulo: Estação Liberdade, 2012a.

SLOTTERDIJK, P. **Peter Sloterdijk: “La venganza estadounidense por el 11S fue el hilo conductor de las últimas décadas”**. [Entrevista concedida a Hector Pavon]. Clarín [ago. 2021]. Revista Ñ, n. 935, pp. 10-15, 2021b. Disponível em: <https://www.clarin.com/revista-enie/entrevista-peter-sloterdijk-precio-libertad_0_8YZvRBAFD.html>. (Acesso em: 01/10/2021).

SLOTTERDIJK, P. **Mobilização infinita: para uma crítica da cinética política**. Lisboa: Relógio D'água, 2002a.

SLOTTERDIJK, P. **Nicht gerettet: Versuche nach Heidegger**. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2001.

SLOTTERDIJK, P. **Niezstche Apostle**. Los Angeles: Semiotext(e), 2013.

SLOTTERDIJK, P. **No mesmo barco: ensaios sobre a hiperpolítica**. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

SLOTTERDIJK, P. **Not saved: essays after Heidegger**. Cambridge: Polity, 2017a.

Sloterdijk, P. O Antropoceno – Estado de um processo à margem da história da Terra? In: **Tecnofilosofia líquida: Anders, Blumenberg e Sloterdijk** (pp. 89-100). Braga: Centro de Ética, Política e Sociedade, 2019a.

SLOTTERDIJK, P. **O desprezo das massas: ensaio sobre as lutas culturais na sociedade moderna**. São Paulo: Estação Liberdade, 2002b.

SLOTTERDIJK, P. **O Estranhamento do Mundo**. Lisboa: Relógio d'Água, 2008a.

SLOTTERDIJK, P. **Peter Sloterdijk: “O regresso à frivolidade não vai ser fácil”**. [Entrevista concedida a Ana Carbajosa]. El país [mai. 2020]. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/ideas/2020-05-09/peter-sloterdijk-o-regresso-a-frivolidade-nao-vai-ser-facil.html>>. (Acesso em: 01/10/2021).

- SLOTTERDIJK, P. **O Sol e a Morte**: diálogos com Hans-Jürgen Heinrichs. Lisboa: Relógio D'água, 2007.
- SLOTTERDIJK, P. **Palácio de cristal**: para uma teoria filosófica da globalização. Lisboa: Relógio D'água, 2008b.
- SLOTTERDIJK, P. **Pós-Deus**. Petrópolis: Vozes, 2019b.
- SLOTTERDIJK, P. **Regras para o parque humano**: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. São Paulo: Estação Liberdade, 2018.
- SLOTTERDIJK, P. **Se a Europa despertar**. São Paulo: Estação Liberdade, 2002c.
- SLOTTERDIJK, P. **Selbstversuch**: Ein Gespräch mit Carlos Oliveira. Munich: Hanser, 1996.
- SLOTTERDIJK, P. **Sphären**: Eine Trilogie (I: Blasen; II: Globen; III: Schäume). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- SLOTTERDIJK, P. **Stress and freedom**. Cambridge; Malden: Polity, 2015b.
- SLOTTERDIJK, P. **Terror from the air**. Los Angeles: Semiotext(e), 2009b.
- SLOTTERDIJK, P. Tractatus Philosophico-Touristicus. In: **Trends and Issues in Global Tourism**. pp. 271-278, 2009c.
- SLOTTERDIJK, P. **Tu tens de mudar de vida**. Lisboa: Relógio d'Água, 2017b.
- SLOTTERDIJK, P. Voices for animals. In: Smulewicz-Zucker GR, (ed). **Strangers to nature**: animal lives and human ethics. Lanham: Lexington Books; 2012b.
- SLOTTERDIJK, P. **Was geschah im 20. Jahrhundert?**. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2016b.
- SLOTTERDIJK, P. Wie groß ist "groß"? In: CRUTZEN, P.; DAVIS, M.; MASTRANDEA, M.; SCHNEIDER, S.; SLOTTERDIJK, P. (orgs.). **Das Raumschiff Erde hat keinen Notausgang**: Energie und Politik im Anthropozän. Berlin: Suhrkamp, 2011. pp. 93-110.
- STICHWEH, R. Raum: Region und Stadt in der Systemtheorie, In: **Soziale Systeme**, 4(2), pp. 341–58, 1998.
- STONEMAN, E. After Englobement: Carl Schmitt, Peter Sloterdijk, and the Rediscovery of the Uncompressible. In: **Cultural Politics**, v. 16, n. 3, pp. 303 – 321, 2020.
- SUTHERLAND, T. Peter Sloterdijk and the 'Security Architecture of Existence': Immunity, Autochthony, and Ontological Nativism', In: **Theory, Culture & Society**, v. 36, n. 7–8, pp. 193–214, 2019.
- TILLERÍA AQUEVEQUE, L. Homo Sloterdijk: filosofía de la tecnología en la Posmodernidad. In: **Sophia, colección de Filosofía de la Educación**, v. 28, n. 1, pp. 67-92, 2020.
- TILLERÍA AQUEVEQUE, L. Técnica y ascesis en el espacio colosal de Sloterdijk. In: **ACADEMO Revista De Investigación En Ciencias Sociales Y Humanidades**, v. 9, n. 1, pp. 93–102, 2022.

TRIVIÑO CUÉLLAR, J. Aclarando el claro. Una reflexión sobre “La domesticación del Ser” de Sloterdijk. *Universitas Philosophica*, [S. l.], v. 35, n. 70, p. 173–205, 2018.

UEXKÜLL, J. **A Foray into the Worlds of Animals and Humans, with A Theory of Meaning**. Minnesota: University of Minnesota Press, 2010.

van Tuinen, S. **Peter Sloterdijk: Ein Profil**, Fink, Paderborn, 2006.

WOLFF, F. **Nossa humanidade: de Aristóteles às neurociências** São Paulo: Editora UNESP, 2012.

ZYLBERMAN, A. Human rights and the rights of states: A relational account. In: **Canadian Journal of Philosophy**, v. 46, n. 3, pp. 291--317. 2016.