PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

**UMA ANTROPOLOGIA PARA ALÉM DO HOMEM:
RELIGIÃO E HOMINIZAÇÃO NA OBRA *ESFERAS*
DE PETER SLOTERDIJK**

Rodrigo Petronio Ribeiro

MESTRADO

CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

SÃO PAULO

MARÇO – 2013

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

**UMA ANTROPOLOGIA PARA ALÉM DO HOMEM:
RELIGIÃO E HOMINIZAÇÃO NA OBRA *ESFERAS*
DE PETER SLOTERDIJK**

Rodrigo Petronio Ribeiro

MESTRADO

CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para a obtenção do título de MESTRE em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), sob orientação do Prof. Dr. Luiz Felipe de Cerqueira e Silva Pondé.

SÃO PAULO

MARÇO – 2013

BANCA EXAMINADORA

Aos meus pais, aos meus irmãos e a toda minha família, que sempre me ensinaram o sentido da primeira esfera.

Para Ariane, nova luz da minha vida.

Agradecimentos

Ao Professor Luiz Felipe Pondé, pelo apoio e a orientação, em meio a esse Nada original que nos habita.

Aos meus amigos da PUC e do grupo de pesquisa Nemes, pelos diálogos e trocas.

À Professora Christine Greiner e ao Professor João Décio Passos, pelas sugestões valiosas da Qualificação, quase todas acolhidas nesta versão final do trabalho.

Aos Professores Eduardo Rodrigues da Cruz, Fernando Londoño e Pedro Lima Vasconcellos, pelos ótimos cursos e por tantas questões suscitadas que contribuíram para o meu enriquecimento como pesquisador.

À querida Zeca, que tão carinhosa e mineiramente me guiou no estudo dos clássicos da Sociologia.

Ao Professor Silas Guerriero, pelos auxílios administrativos junto ao Departamento.

À Editora Estação Liberdade, nas pessoas de seu diretor, Angel Bojadsen, e do editor, Fabio Bonillo, por terem gentilmente me cedido as imagens escaneadas que reproduzo aqui e pela oportunidade de trabalhar nas obras de Peter Sloterdijk que a editora tem publicado.

À Andreia, da Secretaria de Pós em Ciências da Religião da PUC-SP, pela gentileza e atenção de sempre.

Fenômenos de inspiração dúplice-única e comunitária não podiam ser articulados nos mundos pré-modernos de outra maneira a não ser pelas linguagens religiosas: animistas-monovalentes e metafísicas-bivaletes. Por isso, para estabelecer uma esferologia geral, nas reflexões que se seguem será imprescindível, em digressões livres e em um discurso aberto de intimidade, criar espaço também para os campos religiosos das culturas europeias e extraeuropeias. Desse modo, esta antropologia para além do homem se dá a conhecer, se não como escrava, ao menos como discípula da teologia. Não seria certamente a primeira discípula a superar sua mestra. A esferologia mundana é a tentativa de libertar a pérola de sua concha teológica.

Peter Sloterdijk, Esferas I, 58-59

Resumo

Este estudo consiste em uma análise da obra *Esferas* de Peter Sloterdijk a partir de duas categorias centrais: religião e hominização. A primeira categoria diz respeito ao vocabulário e às narrativas teológicas e religiosas de que Sloterdijk se vale para desenvolver a teoria das esferas. A segunda consiste em uma teoria sobre a hominização que podemos depreender da esferologia. Nesse caso, não se trata de pensar o humanismo ou o anti-humanismo, mas sim o hominismo, ou seja, as abordagens de longa duração que dimensionam o *antropos*. Para tal abordagem, coloquei a esferologia em diálogo com duas teorias centrais nas investigações da filosofia evolucionária: o paradoxo compreensivo e a emergência. Existe uma região de indecidibilidade entre as matrizes biológicas e linguísticas que determinam o *antropos*. Minha hipótese é a de que a esferologia é uma teoria capaz de superar essa dicotomia estrutural, pois ela não é uma filosofia monista nem dualista, mas diádica.

Recorri a outros teóricos e conceitos para entretecê-los à narrativa das esferas. Entre eles, as teorias sobre sistemas de imunização, a teoria geral dos sistemas, a mediologia e a definição de sistema-mundo, todas descritas na Introdução, onde enumero o instrumental teórico deste trabalho. Concentrei-me no primeiro volume de *Esferas*, que trata das Bolhas, ou seja, dos processos discretos de intimização. Para Sloterdijk, os seres humanos são criaturas extáticas sobre as quais opera o Exterior. A humanidade do ser humano consiste justamente nos infinitos *mediuns* imunológicos eficazes que o *antropos* criou para conseguir se preservar imune à devastação extra-humana e à indiferença da natureza em relação à espécie. Em outras palavras, a humanidade do ser humano reside justamente na sua capacidade de criar sistemas imunologicamente eficientes contra o atravessamento das forças extra-humanas, cada vez mais crescentes na modernidade.

O ser humano é um interior sobre o qual opera um puro Exterior. É aquele que consegue, por meio de tecnologias de domesticação, incorporar o não-próprio ao próprio, o não-sentido ao sentido. Nisso consiste a longa odisseia antropoesferológica da espécie. Essa jornada é um *continuum* ininterrupto que descreve sistematicamente as diversas concepções que o ser humano tem de si mesmo, ou seja, além de ser uma emergência do *sapiens* na cena mundana, em termos biológicos, ela consiste em uma incessante autocompreensão e autoapreensão da estrutura ontológica do *antropos*. Essas imagens que descrevem o itinerário emergente das diversas fascinações de proximidade, em seu paradoxal modo de compreensão, são os meios precários com os quais o *antropos* conseguiu desvelar a sua própria humanidade. Chamo esses modos de figuração da estrutura ontológica do humano de *antropogemas*. As esferas são narrativas hominizadoras do itinerário da espécie. A esferologia procura, por meio desses antropogemas, chegar à região pré-compreensiva que fundamenta ontologicamente o humano, para além das visões bivalentes e monovalentes, dos dualismos e dos reducionismos e, desse modo, superar antinomias internas destes sistemas.

Palavras-Chave: antropologia, esferas, religião, sistema, hominização, paradoxo, emergência, imunização, humanidade, mediologia, antropogema, díade, ontologia.

Abstract

This study is an analysis of the work of Peter Sloterdijk *Spheres* from two main categories: religion and human evolution. The first category concerns the vocabulary and the theological and religious narratives that Sloterdijk uses to develop the theory of the spheres. The second consists in a theory of human evolution, that we can glean from *esferologia*. In this case, it is not thinking humanism and anti-humanism, but the *hominismo*, wherever, long-term approaches that scale the *anthropos*. For such an approach, I put the *esferologia* in dialogue with two central theories in investigations of evolutionary philosophy: the paradox comprehensive and a theory of emergency. There is a region of undecidability between linguistic and biological matrices that determine the *anthropos*. My hypothesis is that a theory *esferologia* is able to overcome this structural dichotomy, because it is not a dualistic or monistic, but dyadic philosophy.

Resorted to other theoretical concepts and weaves them to the narrative of the spheres. Among them, theories about immunization systems, the general systems theory, the definition of the *mediologia* and the world-system, all described in the Introduction, where I list the theoretical tools of this work. I focused on the first volume of *Spheres*, which deals with the bubbles and the discrete processes of human inner. For Sloterdijk, humans are creatures ecstatic about which operates Abroad. The humanity of man consists precisely in infinite immunological effective *mediums* that *anthropos* created to achieve preserving immune to extra-human devastation and indifference of nature in relation to specie. In other words, the humanity of the human being lies precisely in its ability to create efficient systems immunologically against the crossing of extra-human forces, increasingly growing in modernity.

The human being is an interior which operates on a pure Abroad. It is he who can, through domestication technologies, incorporating non-self to self, the sense of non-sense. Therein lies the long odyssey *antropoesferológica* species. This journey is an uninterrupted continuum that systematically describes the many concepts that man has of himself, that is, apart from being an emergency sapiens in the mundane scene, in biological terms, it consists in an unceasing caught itself and the ontological structure the *anthropos*. These images depicting the journey of several emerging fascinations proximity, in his paradoxical way of understanding are the only ways that the precarious *anthropos* willing to reveal their own humanity. I call these modes of figuration of the ontological structure of human being *antropogemas*. The spheres are narratives *hominizadoras* the itinerary of the species. The *esferologia* search through these *antropogemas*, reaches the region pre-ontologically understanding that underlies the human vision beyond the bivalent and monovalent, and the dualisms reductionisms and there by overcome internal antinomies present in all such systems.

Keywords: anthropology, spheres, religion, system, *hominismo*, paradox, emergency, immunization, *mediologia*, *antropogema*, dyad, ontology.

SUMÁRIO

Introdução	15
1. Princípios	16
2. Objeto	16
3. Entre Paradoxos	18
4. Abordagens Contemporâneas	19
5. Além-Metafísica	21
6. Linhas e Nomes	22
7. Música das Esferas	25
Capítulo I	
Esferologia, Religião e Hominização	26
1. Origens	28
2. Animal Negativo	31
3. Grupo e Parentesco	33
4. Teandrismo e Antropofania	35
5. Humanismo e Anti-Humanismo	35
6. Humanismos	36
7. Hominização e Hominescência	37
8. Antropogemas	40
9. Paradoxo Compreensivo	41
10. Hominescências	42
11. Devir-Antropos	44
12. Emergência	48
13. Esferologia e Imunização	55
14. Esferologia e Mediologia	58
15. Síntese	60
16. Microesferas	62
17. Macroesferas	67
18. Pluriesferas	68
Capítulo II	
Homem-Deus: Rumo ao Puro Interior	
Primeira Díade	71
1. No Princípio era a Esfera	73
2. Os Mamíferos e o Esquecimento	77
3. Reminiscências do Diabo	80
4. Filosofia e Sedentarismo	82
5. Geometria e Esferologia	85
6. Religião e Intimização	89
7. Caminhos de Floresta	92
8. Onde estamos quando estamos no mundo?	93
9. A Autopoiesis Divina	98
10. Da Mônada à Díade	102
11. Teotécnica e Pneuma	104
12. Bípede sem Penas	108
13. Parque Humano	109

14. O Inverno da Liberdade	113
15. Translatio Cordis	115
Capítulo III	
Mãe-Filho: A Emergência da Face	
Segunda Díade	124
1. O Primeiro Rosto	126
2. O Animal Aberto	130
3. Magna Mater	143
4. Máscaras e Rostos	144
5. Sob o signo de Hermes	149
6. Díade Mágica	155
7. Intimidade Profunda	162
8. Socioesferas	165
9. Ventre-Claustro	167
10. Inobjetos e Irrelações	174
Conclusão	
O Exterior: Esferas e Antiesferas	
Terceira Díade	180
1. Migrações da Alma	181
2. Esferologia e Axialidade	183
3. Pensar o Exterior	185
4. Pensamento e Dêixis	186
5. Soberania e Metoikesis	190
6. Revolução Global da Alma	193
7. Palácio de Cristal	194
8. O Puro Exterior	196
Bibliografia	197
1. De Peter Sloterdijk	198
A. Livros	198
a. Português	198
b. Espanhol	199
c. Francês	200
d. Inglês	200
e. Alemão	201
B. Artigos, Ensaios, Entrevistas	202
2. Sobre Peter Sloterdijk	203

Remissões Bibliográfica e Iconográfica

Para facilitar a remissão bibliográfica, organizei os livros de Peter Sloterdijk mais citados em forma de siglas. As edições diferentes, em línguas diferentes, da mesma obra, serão citadas apenas quando houver alguma diferença importante no cotejo das traduções. Valho-me de diversas traduções, também com o intuito de facilitar a inserção na obra do autor. As demais fontes bibliográficas, sobretudo as mais específicas, constam no fim da Dissertação. Serão mencionadas no rodapé, na íntegra, para facilitar o cotejo e a compreensão. Quanto às imagens constantes nesta Dissertação, foram todas extraídas do primeiro volume de *Esferas*. Utilizo a sigla simples I, para designar Imagem, seguida dos números das imagens em questão.

E-I

SLOTERDIJK, Peter. *Esferas I: Burbujas. Microsferología*. Traducción Isidoro Reguera, Prologo Rüdiger Safranski. Barcelona: Siruela, 2003 [Publicação Alemã: 1998]

E-II

SLOTERDIJK, Peter. *Esferas II: Globos. Macrosferología*. Traducción Isidoro Reguera. Prólogo Rüdiger Safranski. Barcelona: Siruela, 2004 [Publicação Alemã: 1999]

E-III

SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III: Espumas. Esferología Plural*. Traducción Isidoro Reguera. Prologo Rüdiger Safranski. Barcelona: Siruela, 2006 [Publicação Alemã: 2004]

CRC

SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*. Tradução e coordenação Marco Casanova. Equipe de tradução: Paulo Soethe, Pedro Costa Rego, Mauricio Mendonça Cardozo e Ricardo Hiendlmayer. Preparação de originais Rodrigo Petronio. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

IT

SLOTERDIJK, Peter. *Ira e Tempo: Ensaio Psicológico-Político*. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

DM

SLOTERDIJK, Peter. *O Desprezo das Massas: Ensaio sobre Lutas Culturais na Sociedade Moderna*. Tradução Cláudia Cavalcanti. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

MCDP

SLOTERDIJK, Peter. *Mobilização Copernicana e Desarmamento Ptolomaico*. Ensaio Estético. Biblioteca Tempo Universitário nº 92. Dirigida Eduardo Portella. Tradução Heidrun Krieger Olinto. Rio de Janeiro: Tempo Brasileira, 1992.

SED

SLOTERDIJK, Peter. *Se a Europa Despertar: Reflexões sobre o Programa de uma Potência Mundial ao final da Era de sua Letargia Política*. Tradução José Oscar de Almeida Marques – Departamento de filosofia da Unicamp. Inclui entrevista inédita dada à revista *Focus*. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

RPH

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o Parque Humano: Uma Resposta à Carta Sobre o Humanismo de Heidegger*. Tradução José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

NMB

SLOTEDIJK, Peter. *No Mesmo Barco: Ensaio sobre a Hiperpolítica*. Tradução de Hélder Lourenço. Revisão Científica José Bragança de Miranda. Lisboa: Século XX, 1996.

MI

SLOTEDIJK, Peter. *A Mobilização Infinita: para uma Crítica da Cinética Política*. Tradução Paulo Osório de Castro. Coleção filosofia. Lisboa: Relógio D'Água, 2002.

LD

SLOTEDIJK, Peter. *A Loucura de Deus: Do Combate dos Três Monoteísmos*. Tradução Carlos Correia Monteiro de Oliveira. Lisboa: Relógio d'Água, 1999.

DE

SLOTEDIJK, Peter. *Derrida, um Egípcio: o Problema da Pirâmide Judia*. Tradução Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

PC

SLOTEDIJK, Peter. *Palácio de Cristal: para uma Teoria Filosófica da Globalização*. Tradução Manuel Resende. Coleção Antropos. Lisboa: Relógio D'Água, 2005.

AM

SLOTEDIJK, Peter. *A Árvore Mágica: o Surgimento da Psicanálise no ano de 1875 – Tentativa Épica com Relação à filosofia da Psicologia*. Tradução Andrea Fairman. Rio de Janeiro: Casa Maria/LTC, 1988.

SMBN

SLOTEDIJK, Peter. *Sobre La Mejora de La Buena Nueva: el Quinto Evangelio según Nietzsche*. Discurso Pronunciado el 25 de Agosto de 2000 en Weimar en Comemoración del Centenario de la Muerte de Friedrich Nietzsche. Traducción Germán Caro. Barcelona: Siruela, 2005.

PE

SLOTEDIJK, Peter. *El Pensador en Escena. El Materialismo de Nietzsche*. Traducción Germán Cano. Valencia: Pre-Textos, 2000 [Publicação Alemã: 1986]

EM

SLOTEDIJK, Peter. *Extrañamiento del Mundo*. Traducción Eduardo Gil Bera. Valencia: Pre-Textos, 1998 [Publicação Alemã: 1993].

SM

SLOTEDIJK, Peter. *El Sol y la Muerte. Investigaciones Dialógicas*. Traducción Germán Cano. Barcelona: Siruela, 2004 [Publicação Alemã: 2001. Coautor: Hans-Jürgen Heinrichs]

Observação Preliminar

Optei por utilizar ao longo deste trabalho paráfrases do texto de Sloterdijk, nas quais acompanho paralelamente a letra do texto, com a maior fidelidade possível às suas ideias. Porém, mesmo assim, sempre especifico nas notas de rodapé a página e o passo exato em que o filósofo está expondo as questões. Tomei esta decisão para evitar dois inconvenientes, que considero extremamente cansativos em trabalhos acadêmicos: extensas transcrições de trechos *ipsis litteris* e fórmulas repetitivas do tipo Sloterdijk *dixit*. Como o leitor poderá notar, mesmo me valendo desse recurso descritivo e narrativo do pensamento do autor, procurei manter-me fiel à sua argumentação, deixando-a sempre ecoando ao fundo. Mesmo nos momentos de reflexão autoral, nos quais insiro as minhas observações e articulo as passagens de *Esferas* a outras obras de Sloterdijk ou a outros autores, destaco as citações literais de Sloterdijk com aspas. Desse modo, as paráfrases, as citações literais e as minhas intervenções autorais podem ser identificadas sem grandes dificuldades.

Adotei esses critérios também porque me guiei pelas versões de *Esferas* em inglês, em francês e em espanhol, cotejando-as entre si. Apoie-me também em algumas poucas notas da tradução do professor José Oscar Marques, da Unicamp. Como a sua tradução ainda se encontrava no prelo da editora enquanto escrevia este trabalho, não pude citá-la diretamente. Mas foi válido poder cotejar sua tradução, como sempre primorosa, com as demais traduções. As notas de rodapé, entretanto, são baseadas na edição espanhola, a mais acessível existente, para facilitar a comunicação e estabilizar as fontes. Além de ser um dos maiores pensadores do mundo contemporâneo, um novo Nietzsche, como querem os mais entusiastas, Sloterdijk é acima de tudo um escritor magistral. Por isso, tentei homenageá-lo por meio de um tom ensaístico, narrativo e um tanto digressivo que espero ter conseguido atingir neste trabalho. Desse modo, firo a letra, mas não traio o espírito.

Por fim, concentrei-me no primeiro volume de *Esferas*. Ele trata das *bolhas*, ou seja, das *microesferas* e dos processos discretos de intimização, em um plano antropológico, teológico e propriamente esferológico. Tive que circunscrever esse recorte, dada a monumentalidade geral dos três volumes, que totalizam cerca de duas mil páginas. Isso

não me impediu de incidentalmente articular citações dos outros dois volumes, quando o andamento permitia. Bem como recorrer ao longo do trabalho a outras obras, de Sloterdijk e de autores afins, sempre que esse diálogo me parecesse eficiente e esclarecedor.

Entretanto, esse diálogo com outras fontes foram menores do que eu gostaria. Isso se deve à natureza acadêmica deste trabalho e à necessidade imperiosa de operar um recorte. E também à extrema dificuldade de lidar com uma obra que mobiliza redes infinitas de erudição de um modo ensaístico, o que torna as citações muitas vezes opacas ao leitor não-especialista e, portanto, de difícil exposição analítica, mesmo em se tratando de uma dissertação acadêmica. Pretendo ampliar este trabalho abrangendo os outros dois volumes de *Esferas*, bem como outras obras de Sloterdijk e de autores correlatos, quem sabe em um doutorado ou em um momento que seja oportuno transformar este trabalho em um livro.

INTRODUÇÃO

1. Princípios

Travei contato com a obra de Peter Sloterdijk (1947-) há cerca de dez anos, quando, dedicado então ao estudo de Letras, minha formação inicial, pesquisava a relação existente entre a visão de mundo gnóstica e a literatura moderna, em especial a partir de William Blake¹. Na verdade, tinha ouvido falar vagamente do autor na imprensa, sobretudo pela polêmica deflagrada com Habermas em 1999, acompanhada de perto pelo professor Luiz Felipe Pondé, que visitou Sloterdijk, entrevistou-o e escreveu dois artigos sobre o filósofo alemão nos jornais *Folha de S.Paulo* e *O Estado de São Paulo*². De saída, senti que se tratava de um pensador que transcendia o escopo meramente descritivo e histórico do gnosticismo. Percebi também que havia ali muito mais do que uma hermenêutica da gnose. Havia sim uma incorporação de premissas gnósticas, elevadas à condição de fundamentos epistemológicos. Mas não me enveredei pela obra do pensador de Karlsruhe para além desses interesses iniciais. Em boa parte, por causa da escassez de traduções e devido à fortuna crítica ainda tímida sobre o filósofo, cuja extensa obra se encontra ainda em plena expansão, ainda não tinha compreendido a abrangência monumental de sua investidura. Felizmente, anos atrás comecei a frequentar aos poucos a obra de Sloterdijk. Até por fim compreender a vastidão de sua abordagem e a centralidade de seu pensamento, um dos mais criativos e poderosos filósofos do início do século XXI e cuja obra e as ideias irão ecoar nos séculos vindouros.

2. Objeto

Este estudo consiste em uma análise da obra *Esferas* de Peter Sloterdijk a partir de duas categorias centrais: religião e hominização. A primeira categoria diz respeito ao vocabulário

¹ Nessa época, um artigo de Luiz Bueno, a quem agradeço e que, coincidentemente, hoje é meu amigo e colega no departamento de Ciências da Religião da PUC-SP, foi especialmente importante: BUENO, José Luiz. "As influências gnósticas de Peter Sloterdijk". Revista Observaciones Filosóficas. Antropología Filosófica, Filosofía Contemporánea, Lógica y Filosofía de la Ciencia, Estética Y Teoría Del Arte, Literatura Y Lingüística Aplicada, Ética y Filosofía Política. Disponível em: www.observacionesfilosoficas.net/asinfluencias.html

² Note-se que a entrevista realizada por Pondé com Sloterdijk no *Estado de São Paulo*, em 1995, é bem anterior à polêmica deflagrada pela conferência *Regras para o Parque Humano*, que motivou Pondé a retomar o diálogo com Sloterdijk na *Folha de S.Paulo*, em 1999, ou seja, no mesmo ano em que a polêmica se deu. Cf.: PONDÉ, Luiz Felipe. "Sloterdijk vê o Homem como um Ser Trágico". Entrevista concedida a Luiz Felipe Pondé para o Caderno de Cultura, *Jornal Estado de São Paulo*, 1995. PONDÉ, Luiz Felipe. "Regras para o Parque Humano: Biotecnologia e Horror Humanista". São Paulo: *Folha de S.Paulo*, Mais!, 10 out. 1999.

e às narrativas teológicas e religiosas de que Sloterdijk se vale para desenvolver a teoria das esferas. A segunda consiste em uma teoria sobre a hominização que podemos depreender da esferologia. Nesse caso, não se trata de pensar o humanismo ou o anti-humanismo, mas sim o hominismo, ou seja, as abordagens de longa duração que dimensionam o *antropos*. Para tal abordagem, coloquei a esferologia em diálogo com duas teorias centrais nas investigações da filosofia evolucionária: o paradoxo compreensivo e a emergência. Existe uma região de indecidibilidade entre as matrizes biológicas e linguísticas que determinam o *antropos*. Minha hipótese é a de que a esferologia é uma teoria capaz de superar essa dicotomia estrutural, pois ela não é uma filosofia monista nem dualista, mas diádica.

Recorri a outros teóricos e conceitos para entretecê-los à narrativa das esferas. Entre eles, as teorias sobre sistemas de imunização, a teoria geral dos sistemas, a mediologia e a definição de sistema-mundo, todas descritas na Introdução, onde enumero o instrumental teórico deste trabalho. Concentrei-me no primeiro volume de *Esferas*, que trata das Bolhas, ou seja, dos processos discretos de intimização. Para Sloterdijk, os seres humanos são criaturas extáticas sobre as quais opera o Exterior. A humanidade do ser humano consiste justamente nos infinitos *mediuns* imunológicos eficazes que o *antropos* criou para conseguir se preservar imune à devastação extra-humana e à indiferença da natureza em relação à espécie. Em outras palavras, a humanidade do ser humano reside justamente na sua capacidade de criar sistemas imunologicamente eficientes contra o atravessamento das forças extra-humanas, cada vez mais crescentes na modernidade.

O ser humano é um interior sobre o qual opera um puro Exterior. É aquele que consegue, por meio de tecnologias de domesticação, incorporar o não-próprio ao próprio, o não-sentido ao sentido. Nisso consiste a longa odisséia antropoesferológica da espécie. Essa jornada é um *continuum* ininterrupto que descreve sistematicamente as diversas concepções que o ser humano tem de si mesmo, ou seja, além de ser uma emergência do *sapiens* na cena mundana, em termos biológicos, ela consiste em uma incessante autocompreensão e autoapreensão da estrutura ontológica do *antropos*. Essas imagens que descrevem o itinerário emergente das diversas fascinações de proximidade, em seu

paradoxal modo de compreensão, são os meios precários com os quais o *antropos* conseguiu desvelar a sua própria humanidade. Chamo esses modos de figuração da estrutura ontológica do humano de *antropogemas*. As esferas são narrativas hominizadoras do itinerário da espécie. A esferologia procura, por meio desses antropogemas, chegar à região pré-compreensiva que fundamenta ontologicamente o humano, para além das visões bivalentes e monovalentes, dos dualismos e dos reducionismos e, desse modo, superar antinomias internas destes sistemas.

3. Entre Paradoxos

Procurei perseguir algumas linhas de seu pensamento. Parto da hipótese de que a esferologia é uma antropologia fundamental, ou seja, uma matriz que fornece as bases para uma ciência geral do *antropos* a partir da articulação de diversas ciências e saberes. Elegi o conceito de hominização, pois acredito que ele desempenhe uma função central catalisadora de todo pensamento de Sloterdijk. A hominização, entretanto, não é pensada nos termos estritos da teoria evolucionária. Está ligada, ao contrário, aos modos mesmos pelos quais os seres humanos descrevem sua própria humanidade e à emergência da humanidade do homem na linguagem. Por isso, a semelhança entre essa acepção específica de *hominização* de que me vali e o conceito de *hominescência* de Michel Serres, no qual me apoiei.

Hominização e esferologia são conceitos conversíveis um no outro, pois as esferas são as condições mesmas pelas quais os seres humanos conseguem vir a ser o que são. O processo de hominização é abordado nas esferas por meio de uma diversidade enorme de imagens, que eu denominei *antropogemas*. São imagens por meio das quais os seres humanos, imersos em um *paradoxo compreensivo*, delineiam aquilo que imaginam ser a sua humanidade. Nesses antropogemas, se destacam em grande escala narrativas religiosas e conceitos de extração teológica. Por isso, ao ressaltar também o conceito de *religião* em seu pensamento, procurei destacar no pensamento de Sloterdijk uma forte presença de narrativas religiosas e teológicas emoldurando os antropogemas centrais da hominização.

O conceito de *ser humano* é radicalmente enraizado no chamado *paradoxo compreensivo*, detalhadamente analisado por Ernildo Stein, autor ao qual recorri diversas vezes para explicitar essa questão³. O paradoxo compreensivo consiste no seguinte axioma: para se definir a humanidade do homem é preciso haver a linguagem que lhe confira humanidade, e, portanto, é como se o ser humano biológico, definido em termos evolucionários, chegasse simultaneamente às condições de possibilidade discursivas da autodeterminação de sua própria humanidade. Evolução e compreensão, nesse sentido, coincidem de modo paradoxal. Para resolver esse paradoxo, é preciso cogitar a existência em uma dimensão pré-compreensiva meta-humana. A filosofia de Sloterdijk, em um forte diálogo com Nietzsche e Heidegger, pensa as esferas como essas estruturas pré-compreensivas originárias e meta-humanas. Isso é possível porque a esferologia é uma abordagem que se pretende anterior tanto à cisão operada pelo pensamento transcendental-representacional, quanto ao monismo ou ao dualismo metafísicos.

4. Abordagens Contemporâneas

Heidegger entende a abertura mundana do ser-aí como a região de facticidade. A apreensão temporal do ser-para-a-morte e a finitude conduzem da nadificação ao ser, que é a instância projetiva originária, para além da dualidade de todas as filosofias do sujeito ou do objeto. Isso se dá nesses termos porque, para Heidegger, de Platão a Nietzsche toda filosofia é um está comprometida com um modo de pensar metafísico. Heidegger abole nesses termos a metafísica da substância, pensando o ser como diferença ontológica pura que emerge no *Dasein* no âmbito de sua relação de autenticidade com a estrutura ontológica que afiança a sua própria inteligibilidade.

Tal como haviam suspeitado Foucault e Deleuze, a analítica do *Dasein* ainda guarda vestígios da fenomenologia da consciência que Heidegger pretendeu ultrapassar. Por isso, Foucault e Deleuze procuram em suas obras eliminar de uma vez por todas os resíduos dessa eterna oscilação entre empirismo e transcendentalismo que marca a filosofia moderna e nela persiste, de modo irresoluto, inclusive em Heidegger. Por meio de uma

³ STEIN, Ernildo. *Antropologia filosófica: questões epistemológicas*. Ijuí: Unijuí, 2010, p. 130.

arqueologia dos dispositivos de poder que constroem os discursos em torno do sujeito, Foucault chega à formulação do paradoxo da inclusão-excludente: quanto mais o sujeito se insere na linguagem, mais ele produz a sua autoexclusão na anulação subjetiva que a linguagem exige para incluí-lo. A ordem do sujeito é inscrita na ordem do discurso. A escrita de si, que faculta à voz individual do sujeito a dignidade de ser escutada e lida por outros sujeitos, consiste em um paulatino eclipse das forças subjetivas e em uma adoção de estruturas impessoais.

Deleuze, por seu lado, procura desmanchar todo discurso filosófico a partir da distinção entre filosofia e pensamento e entre Conceito e Figura. O pensamento é a zona de indiscernibilidade onde afectos, perceptos e conceptos se produzem e se mesclam, como em uma usina. O pensamento não representa a realidade: aciona máquinas de captura e de agenciamento de sentido, cujo movimento não se liga a um regime de transcendência-imanência, mas a atualizações-virtualizações de potências que atravessam um mesmo plano de imanência. Assim, inscreve a relação linguagem-pensamento no intervalo indecível entre sujeito-objeto, diluindo-os reciprocamente.

Pensador em embate com forças da filosofia contemporânea semelhantes a essas trabalhadas por Foucault e Deleuze, ao partir da analítica do *Dasein* de Heidegger, que ecoa ao longo de *Esferas*, Sloterdijk produz uma drástica inversão dos postulados do pensador da Floresta Negra. A sua leitura procura solucionar essas mesmas aporias do pensamento de Heidegger, mas por caminhos distintos dos tomados por Deleuze, Foucault e outros. Isso ocorre porque, ao invés de insistir no desgastado caminho da filosofia contemporânea de demolição da metafísica, ele consegue superá-la a partir de seus próprios princípios. De que modo? Deslocando o acento do *Dasein* (ser-aí) para o *Mitsein* (ser-com). Ao operar esse deslocamento, Sloterdijk produz uma poderosa inversão de toda metafísica, pois rearranja as categorias aristotélicas, retirando a primazia da categoria *substância* e colocando em seu lugar a categoria *relação*, em uma proposta semelhante à empreendida atualmente pela brilhante teoria da semântica formal de Ernst Tugendhat. Assim, cria uma *ontologia da díade*. Essa ontologia da díade é propriamente a linha condutora do projeto Esferas.

5. Além-Metafísica

Em geral, por muito tempo, o ser humano foi pensado como uma soma dos resultados das antropologias física e cultural. Analisado seja como uma unidade cultural desdobrada por forças biofísicas, seja por construtos culturais que emolduram uma base biofísica maleável. No primeiro caso, temos um monismo materialista, que atribui à esfera biofísica a causa formal da cultura. No segundo, um construtivismo culturalista que parte do pressuposto de uma infinita construção discursiva sobre os dados materiais configurados em termos evolucionários após a serem modelados. Em ambos os casos, estamos diante de regimes discursivos metafísicos, pois a metafísica não é um discurso que trata da transcendência, da totalidade ou de Deus.

Todos os discursos que se dividem entre duas asserções indemonstráveis *também* são discursos metafísicos. A união de reducionismo biológico e construtivismo linguístico pode constituir um dos poucos casamentos duráveis dos dias de hoje. E ter uma das proles mais numerosas da tímida demografia do planeta. Nesse sentido, ao pensarmos a partir de uma ontologia da díade, as alternativas entre a anterioridade lógica do material sobre o cultural ou do cultural sobre o material transformam-se em uma falsa questão. Mas o paradoxo compreensivo não foi ainda satisfatoriamente respondido. Para tanto, é preciso recorrer a um elemento-chave para sanar esse impasse antropológico: a teoria da emergência.

Acredito que a teoria da emergência seja um instrumento bastante efetivo para se dimensionar o paradoxo compreensivo sem incorrer nos repetidos equívocos do dualismo antropológico de origem metafísica, ou seja, na divisão entre matéria e espírito, biologia e cultura, corpo e alma, substância e acidente, entre outros. O problema filosófico apresentado pelo paradoxo compreensivo consiste no seguinte: não se pode estabelecer um princípio de causalidade necessária que vincule a emergência da cultura ao desenvolvimento do organismo e de regiões do cérebro. A emergência nos possibilita pensar que uma forma de organização B resulta de A, mas não mantém com A uma relação causal clássica⁴. Sem uma constante inerência de A em B, não seria possível surgir em B

⁴ *Ibidem*, p. 131.

características que não se encontrem em A, mas que tampouco podem ser deduzidas de A⁵.

A emergência seria, portanto, a variável que coordenaria de modo contingencial e não-causal a relação existente entre estruturas e constantes biofísicas evolucionárias e o incontornável paradoxo compreensivo que funda a atividade hominizadora a partir das categorias humanas por meio das quais os seres humanos, por sua vez, fundamentam, em termos linguísticos, os contornos de sua própria humanidade. A emergência, no caso, não é um modo de fugir ao paradoxo compreensivo, mas sim um modo de o abordar que pretende superar as cotradições internas tanto à antropologia física quanto à cultural. São diversos os exemplos que levam a crer que as funções mentais e a estrutura biofísica não são reconversíveis uma à outra por uma necessidade causal clássica. Se continuarmos a compreendê-las a partir desse paradigma da causalidade clássica, continuaremos presos à “armadilha do causalismo”⁶. Eis que se fecha um primeiro círculo da articulação entre esferas, ontologia da díade, paradoxo compreensivo e emergência.

6. Linhas e Nomes

Mas um novo círculo se abre no interior das esferas. Trata-se da determinação de algumas estruturas fundamentais da esferologia. Optei por me concentrar em dois pontos cardeais para esclarecer o que vem a ser a teoria das esferas: a imunização e a mediologia. Para articular esses dois conceitos em *Esferas*, apoiei-me em alguns autores: Peter Berger, Thomas Luckmann, Niklas Luhmann, Immanuel Wallerstein, Roberto Esposito e Régis Debray. Uma das melhores definições de esferas dadas por Sloterdijk deixa bastante clara uma dimensão funcional nuclear: “esferas são criações espaciais imunologicamente efetivas para seres extáticos sobre os quais opera o exterior”⁷.

Como se sabe, Berger e Luckmann têm uma definição muito oportuna de religião como “sistema de sentido”⁸. E Luhmann define a totalidade das produções humanas como

⁵ *Ibidem*, p. 131.

⁶ *Ibidem*, p. 130.

⁷ E-I, 36-37.

⁸ BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*. São Paulo: Vozes, 2004.

sistemas autopoieticos, ou seja, como sistemas capazes de gerar, produzir e reproduzir a si mesmos, mediante um intercâmbio entre sistema e meio⁹. Em linhas de afinidades, segue a descrição da modernidade empreendida por Wallerstein como a formação de um sistema-mundo. Para Esposito, os sistemas de imunização são tecnologias de preservação da vida. O conceito de imunização e as ideias de Luhmann são bons guias para concebermos uma definição possível para as narrativas religiosas e teológicas e, simultaneamente, articular essas narrativas, usadas à exaustão por Sloterdijk, à categoria de esfera.

Por fim, Sloterdijk é enfático ao dizer que “a teoria das esferas é uma teoria dos meios”¹⁰. Uma teoria dos meios pode ser entendida como uma “ciência geral da visitabilidade de algo por algo em algo”¹¹. É nesses termos que uma teoria das esferas e uma teoria dos meios convergem para um campo unificado¹². Mais que isso: oferecem um poderoso instrumento de análise das narrativas religiosas. As primeiras comunidades nada mais foram do que esferas inspiradas por mensagens metaempíricas: deuses, espíritos, entidades, almas, demônios ou Deus. Eles foram os primeiros agentes imunizadores dos bandos e das hordas, pois conseguiram criar impermeabilidade esférica contra os bárbaros, ou seja, contra todos que fossem não-próprios. Neste ponto, finalmente, se apresenta um dos criadores da mediologia: Régis Debray¹³.

A mediologia é uma das teorias mais poderosas que tem se desenvolvido atualmente no âmbito das ciências, não apenas humanas, mas também nas ciências duras. Ela se propõe como antropologia dos *media*, ou seja, uma análise de todas as formas de mediação e transmissibilidade da cultura humana. Mais do que comunicar, transmitir¹⁴. Ao contrário do que se pensa comumente, a demarcação epistemológica de uma ciência não se dá na escolha de seu objeto, mas no ponto de vista adotado sobre objetos heterogêneos¹⁵. Por

⁹ LUHMANN, Niklas. *Introdução à teoria dos sistemas*. Petrópolis: Vozes, 2009. Ver também MATHIS, Armin. *A sociedade na teoria dos sistemas de Niklas Luhmann*:

http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/luhmann_05.pdf

¹⁰ E-I, 39.

¹¹ E-I, 38. FR.

¹² E-I, 39.

¹³ Há diversas obras de Debray sobre mediologia. Concentro-me em uma das mais amplas: DEBRAY, Régis. *Introdução à mediologia*. Tradução de António Manuel Lopes Rodrigues. Lisboa: Horizonte, 2004.

¹⁴ *Ibidem*, p. 11.

¹⁵ *Ibidem*, p. 11.

isso, a transmissibilidade e a reconstrução de cadeias mediadoras podem se dar tanto no nível de sequências genéticas, de informação paleontológica, de resíduos arqueológicos, nas diversas tecnologias da memória e da informação, bem como na transmissibilidade de doutrinas religiosas ou na fixação de gráfica de quaisquer conteúdos culturais. Isso ocorre porque, segundo Debray, “a mediologia não diz respeito ao domínio dos objetos, mas ao domínio das relações”¹⁶. Os passos deste estudo consistem em uma análise da obra *Esferas* a partir de questões, conceitos e autores desse repertório metateórico. Por conta da vastidão do empreendimento de Sloterdijk, concentrei-me em uma leitura passo a passo do primeiro volume. Mas sempre que possível, procurei agenciar no texto menções, citações e notas referentes a outros autores e a outras obras de e sobre Sloterdijk, à medida que o ponto tratado o exigisse.

A divisão deste estudo foi pensada a partir das estruturas diádicas mais recorrentes na obra de Sloterdijk, sobretudo no primeiro volume de *Esferas*. Por isso, para os títulos e conteúdos dos capítulos, vali-me dos antropogemas mais significativos da microesferologia: as díades homem-deus e mãe-filho. À guisa de conclusão, escolhi uma terceira estrutura diádica, formada a partir da noção mesma de esferas e de seus antípodas, as antiesferas. Tomei-a de um tema muito importante, desenvolvido sobretudo no segundo volume da *opus magnum* de Sloterdijk, e que sinaliza a nossa entrada na modernidade, ou seja, no terceiro volume, representado pelas espumas. Ressaltei esse caráter metateórico da esferologia para deixar claro que a dialética esferológica não postula apenas uma relação estrutural diádica no interior de sistemas de sentido dos seres vivos ou nos combates entre sistemas esferológicos de imunização conflitantes, soprados pela divina ira. Ela abrange também a ambivalência estrutural entre sentido e não-sentido, ou seja, os diversos meios pelos quais as esferas se esvaziam e os sistemas imunológicos cedem a formas estéreis que comprometem a vida e podem mesmo conduzi-la à extinção.

Por outro lado, as antiesferas não podem ser vistas como mera negatividade. Elas alargam os horizontes de sentido e exigem dos seres humanos um ímpeto de colonização. A maior de todas as antiesferas é um puro Exterior vazio que nos acena dos abismos dos

¹⁶ *Ibidem*, p. 63.

espaços infinitos. Porém, ignorá-lo pode nos levar a um enfraquecimento imunológico ou à tentativa de reedição de sistemas de imunização inoperantes, para não dizer totalmente desprezíveis, em uma sociedade tecnológica que destrói e reconstrói todos os dias diversos sistemas de sentido e produz a cada manhã uma nova artilharia autoimune, diluindo-nos na espuma universal e flutuante do Capital.

7. Música das Esferas

Peter Sloterdijk não é um pensador do século XXI. É um pensador para o terceiro milênio. Seu ceticismo é tão acentuado que desperta em nós a alegria afirmativa e a liberdade criadora daqueles que, não acreditando em nada, sorriem rumo ao horizonte vazio de qualquer ilusão. Por isso, seu pensamento, mais do que uma reconstrução do passado, é uma arqueologia que vem do futuro mais longínquo para iluminar as camadas mais profundas do que um dia pudéramos vir a ser. Afinal, apenas um pensamento extemporâneo pode compreender futuro e passado como reversos luminosos e como a *coincidentia oppositorum* da mesma precária condição humana. Para mim, Platão e Nietzsche são os maiores pensadores de toda a filosofia e estão entre os maiores escritores da humanidade. Enquanto aquele foi o maior imunólogo da civilização, que conseguiu blindar o real por meio da criação da mais poderosa tecnologia eidética de que se tem notícia, este foi o primeiro a perceber que a verdade apenas se revela com a devastação sumária e a marteladas dos castelos conceituais imunológicos. Ambos representam os pontos mais elevados das esferas e das antiesferas no pensamento ocidental. Nada mais gratificante do que descobrir um pensador contemporâneo, mestre imbatível na arte do ensaio, que conseguiu propor uma temerosa e absolutamente inaudita síntese destes desses dois antípodas, colocando-os para dançar. Com isso, entre diversos outros achados iluminados e luminosos, Sloterdijk demonstrou que as oposições só existem para aqueles que não conseguem ouvir a música das esferas.

ESFEROLOGIA, RELIGIÃO E HOMINIZAÇÃO

CAPÍTULO I

O ventre é tudo.
Rainer Maria Rilke

O que é grande no homem é que ele é uma ponte, não um fim: o que pode ser amado no homem é que ele é uma *passagem* e um *ocaso*.

Friedrich Nietzsche

A dificuldade que havíamos de superar consiste em nos mantermos distantes de qualquer evidência geométrica. Dito de outra maneira, deveríamos partir de uma espécie de intimidade com o redondo.

Gaston Bachelard, *Poética do Espaço*, citado em *Esferas I*, 19

1. Origens

Uma narrativa das esferas poderia começar por uma cena das primeiras formas de consciência da infância. Não uma reflexão, tampouco uma autorreflexão. Mas a atenção fixa nas bolhas de sabão que se formam, flutuam e se extinguem no espaço aberto¹⁷. Misto de fixidez e impermanência, as bolhas brotam de uma substância líquida, mas não permanecem fiéis à substância que as produz. Transformam-se em resíduos leves da consciência. Migram. Transferem-se de um espaço a outro no ar livre. Não são palavras, nem murmúrios, nem grunhidos articulados. São a forma pura da indeterminação e da impermanência. Uma duplicação da consciência apreendida em devaneio. Essa talvez esteja entre as imagens mais remotas que possamos ter sobre os modos que a infância encontrou de habitar um mundo extenso, mas não duradouro. Era essa a região da experiência humana que Hölderlin definiu como o Aberto, em sua bela elegia sobre um dia de festa, matriz poética que Heidegger erguerá à condição de conceito? As esferas são anteriores aos conceitos porque são espaços compartilhados. Seja pela pura escassez de uma inaparente solidão. A criança e suas bolhas lançadas no espaço do dia. Ela não tem ciência do sentido de seu gesto. Mas o repete diversas vezes, como em um ritual. Repete-o porque sente em si um misto de prazer e descoberta ao conseguir transferir o ar de seus pulmões para as regiões mais elevadas da vida, sob formas dóceis de acolhimento e proteção. Mundo, globo, sentido. Esferas de acolhimento, beleza e impermanência. Estaria nessas palavras a pré-história de uma inclinação religiosa? Pode-se identificar uma ontogênese a partir da filogênese? Estaria nessa fenomenologia do reconhecimento a emergência da nossa humanidade? Bolhas. Os primeiros fenômenos de solidarização da vida são indescritíveis. E a solidarização sempre pressupõe um vínculo esférico entre dois seres que dividem um mesmo espaço de existência.

Sloterdijk é um pensador egresso na Teoria Crítica, da fenomenologia, da hermenêutica. Leitor de Bachelard, de Foucault, da psicanálise, da antropologia, das filosofias da existência, das psicologias de profundezas. Acima de tudo, um intérprete de Nietzsche e Heidegger. Cheguei aos conceitos de *religião* e *hominização* após tatear e ler praticamente

¹⁷ I, 1.

toda sua obra. Acredito que eles sejam duas chaves-mestras de entrada para o seu pensamento. Ambos os conceitos se inserem em um debate contemporâneo mais amplo sobre o papel desempenhado pela religião na evolução humana, bem como na reflexão desenvolvida atualmente, tanto sobre a condição quanto sobre o destino da espécie. Por isso, o conceito de *hominização* é nuclear em seu pensamento, não apenas em sua investigação sobre a origem da cultura humana, mas também no que diz respeito à importância que a biotecnologia desempenhou na formação da modernidade e continua desempenhando de modo cada vez mais decisivo. Uma das maiores realizações do longo projeto da perfectibilidade humana¹⁸, as tecnologias de domesticação da vida biológica são responsáveis pela formação do humanismo clássico. E aqui podemos pensar tanto nas tecnologias e nos dispositivos biopolíticos de poder de Foucault¹⁹ quanto na dinâmica de captura da vida nua (*zoé*) pela esfera da *polis*, cujo paradigma jurídico é o *homo sacer* de Agamben²⁰. É nessa relação com a vida na imanência de sua suma perfeição que se desdobra o arco tensional da modernidade. Mas também a sua superação, culminando no atual debate sobre manipulação genética, limites do humano, antropologia e pós-humanismo, temas que têm como um dos expoentes mais sensíveis justamente o livro-conferência *Regras para o Parque Humano* de Sloterdijk, estopim de deflagração de sua polêmica com Habermas²¹.

As religiões seriam grandes *sistemas de imunização* capazes de promover uma suspensão da condição absurda da existência e também como modos efetivos pelos quais buscamos plenitude, autorrealização e felicidade. Nesse sentido, muitas das promessas das religiões salvíficas e das soteriologias filosóficas mundiais passaram a ser realizadas não mais exclusivamente pelas religiões institucionais, mas por meios secularizados e por

¹⁸ PASSMORE, John. *A perfectibilidade do homem*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.

¹⁹ FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

²⁰ Conferir todo projeto *Homo Sacer* especialmente: AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o Poder Soberano e a Vida Nua – I*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

²¹ Sobre a polêmica envolvendo Sloterdijk e Habermas, bem como sobre o papel da biologia na reformulação do conceito do humano, conferir especialmente: PONDÉ, Luiz Felipe. "Regras para o Parque Humano: Biotecnologia e Horror Humanista". São Paulo: *Folha de S.Paulo*, Mais!, 10 out. 1999. GIACOIA JR., Oswaldo. *Corpos em Fabricação*. *Natureza Humana*, 5(1), Pp. 175-202, jan.-jun. 2003. LOPARIC, Zeljko. *A Fabricação dos Humanos*. *Manuscrito – Revista de filosofia*, Campinas, V. 28, Nº. 2, Pp. 391-415, jul./dez. 2005.

crenças criptorreligiosas desenvolvidas no seio do espaço público hipoteticamente laicizado, tendo como *moto perpetuo* um instrumento antropológico nuclear para a história do desenvolvimento humano e que se tornou ainda mais decisivo em um plano global no limiar do terceiro milênio: a tecnologia.

Assim, tais crenças, outrora encarnadas em projetos políticos e ideológicos, agora se encontram em plena e franca desenvoltura por meio da biotecnologia²². Em todos esses aspectos, fica evidente o cerne da questão: o que está em jogo não é determinar a vida em termos biológicos. Mas os atos de fé presentes nessa determinação da vida pela linguagem. Entretanto, esse deslocamento esferológico, de uma esfera metafísica a uma esfera absolutamente mundana e imanente, não se dá sem atrito, ruídos e aporias. E esse é um dos pontos mais interessantes do pensamento de Sloterdijk: afirmar a legitimidade daquilo que os discursos humanistas e idealistas julgavam decadência ou alienação. Embora capte o fundo criptorreligioso de diversas manifestações do mundo secular, Sloterdijk não se deixa cooptar pelo resíduo propriamente escatológico ou soteriológico que os animam. Isso ocorre porque tem sempre no horizonte a hipótese da existência de um substrato antropológico e ontologicamente traumático presente na ontogênese da natureza humana.

Por outro lado, Sloterdijk tampouco minimiza o impacto do amor humano à perfectibilidade e os sucessos inegáveis que as tecnologias de transformação e manutenção da vida têm alcançado. A natureza, incluída a natureza humana, resulta da marcha evolutiva de um animal que não deu certo, mas que a despeito de tudo, pode ser aperfeiçoada. E isso *também* constitui a sua natureza. O homem é um animal negador. Mas o é inclusive ao ser livre para negar ou renunciar à sua própria humanidade. Por isso, mesmo quando desaparecer a força negadora humana que o contrapõe à natureza, ainda assim o processo de hominização prosseguirá, rumo a outras antropogêneses e outros antropogemas.

²² RPH.

2. Animal Negativo

Esse é um ponto extremamente interessante relativo à determinação do humano: o papel desempenhado pela negatividade. Como se sabe, há um debate célebre em torno dessa questão, protagonizado por Alexander Kojève e Georges Bataille, retomado por Agamben e, por meio de Fukuyama, atualizado por Sloterdijk²³. Do ponto de vista hegeliano de Kojève, a humanidade do homem consiste em sua essência negadora. O homem é humano à medida que produz negatividade, ou seja, que lê a natureza à contraluz do Espírito e produz ações capazes de absorver a ilusão naturalista ao âmbito da consciência pura não-mediada. É essa condição que o circunscreve na clareira humana e o separa dos animais. Para Hegel, quando o homem abandona a aspiração por felicidade e se reduz à mera necessidade de satisfação, quando abandona a vontade e se guia por apetites, não se pode mais falar em humanidade, mesmo em se tratando biologicamente de um animal homínido²⁴. Bataille parte dos postulados hegelianos, mas os inverte. O sagrado se articula estruturalmente à morte e à sexualidade justamente porque estas constituem zonas de eclipse da consciência e, portanto, promovem a passagem da descontinuidade à continuidade, fonte de toda produtividade da cultura humana²⁵. Nesse sentido, para Bataille a civilização humana, fundada sobre a pedra angular do sagrado e da sexualidade, não consiste em uma emergência da humanidade do homem, separada do seio do reino animal. Consiste, ao contrário, no regresso à dimensão anterrepresentativa da consciência, ou seja, em uma reconquista da continuidade não-discreta de nossa animalidade perdida²⁶.

Ao deslocar o espectro temporal do debate e ao pensar em termos de longas narrativas, Fukuyama acaba por relativizar a profundidade da mudança antropológica ocorrida com a modernidade e a questionar a eficácia pragmática de alguns conceitos notoriamente

²³ IT.

²⁴ Edgar Castro analisa muito bem essa problemática e a sua triangulação a partir de Kojève, Bataille e Agamben: CASTRO, Edgar. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Tradução Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

²⁵ BATAILLE, Georges. *Teoria da religião*. São Paulo: Ática, 1993

²⁶ Por isso uma obra central de Bataille, *Teoria da Religião*, é tão marcada por categorias hegelianas: BATAILLE, Georges. *Teoria da religião*. São Paulo: Ática, 1993. Mas uma das melhores descrições do conceito de religião em Bataille está em *O Erotismo*: BATAILLE, George. *O Erotismo*. Tradução Cláudia Fares. São Paulo: Arx, 2004.

idealistas utilizados na determinação da humanidade do homem²⁷. Na atualização da leitura de Fukuyama empreendida por Sloterdijk, em linhas gerais a pergunta que fica é: negatividade a serviço de quem? Em uma fenomenologia do cinismo, pode-se muito bem detectar nesse discurso sobre a valorização da atividade negadora uma mera “lógica de senhores” e um resíduo do imperialismo conceitual de Bismark, encabeçado por Hegel²⁸. Ou seja, como um velho mobiliário humanista do século XVIII que encontramos em feiras de antiguidades a peso de ouro.

A partir de Nietzsche, Sloterdijk percebe que a descrição do ser humano como animal negador é uma etapa do projeto humanista que, em termos gerais, fracassou. A tentativa de humanizar o homem por meio de mitologias idealistas, que o separam do reino animal e assim salvam a sua humanidade perdida, é apenas mais uma das infinitas manifestações do niilismo moderno, este sim peça-chave da emergência do homem moderno e de sua estrutura ontológica. Se a modernidade consiste na vitória esmagadora da “liberdade sobre a necessidade”²⁹, a lógica da hominização não se guia mais por uma maior ou menor autenticidade antropológica relativa ao grau de negatividade que nos separe da natureza, mas sim conforme a eficácia dos agentes inibidores e desinibidores das pulsões criados por essa mesma modernidade para produzir um planeta imerso em estufas de conforto e em pluriesferas de felicidade ininterrupta³⁰. Nesse sentido, tanto para Fukuyama quanto para Sloterdijk, se o ser humano entendido como animal negador é apenas um antropogema do humanismo clássico, o que se convencionou chamar de pós-humano não é a morte do homem ou uma regressão ao animal, mas apenas uma mudança de esquadro na longa duração da odisseia hominizadora.

²⁷ FUKUYAMA, Francis. *El finde la Historia y el último hombre*. Traducción de P. Elías. Barcelona: Planeta, 1992. Ver também: FUKUYAMA, Francis. *A Grande Ruptura: a natureza humana e a reconstituição da ordem social*. Tradução Nivaldo Montigelli Jr. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

²⁸ Faço aqui um exercício de hermenêutica cínica, à maneira de Sloterdijk: CRC.

²⁹ E-II.

³⁰ Os conceitos de agentes inibidores e desinibidores são utilizados amplamente em E-II. A condição das pluriesferas é tratada em todo E-III.

3. Grupo e Parentesco

Na biologia evolucionária há algumas matrizes no tocante à determinação do ser humano e da religião. É importantes analisarmos como essas matrizes se articulam no nível teórico, como construções da linguagem, para compreendermos quais antropogemas elas produzem em suas narrativas. No tocante à origem e aos fundamentos últimos da religião, há duas grandes linhas na teoria evolucionária: os defensores da seleção de grupo e os partidários da seleção por parentesco. No interior do debate da teoria cognitiva, das ciências evolucionárias e do darwinismo, essas duas posturas acreditam que no processo de hominização a religião desempenha uma função *adaptativa* e a outra, ela seria *subproduto (by-product)*, respectivamente. Essa função adaptativa e não de subproduto ocorre quando se desconsidera a possibilidade da *seleção de grupo* e se leva em conta apenas a *seleção natural* ou por *parentesco*³¹. Uma polêmica contemporânea que tomou novo fôlego recentemente entre E. O. Wilson, não por acaso criador e principal proponente da *sociobiology*, e Richard Dawkins demonstra o quão vivo ainda está o embate entre a *seleção de grupo* e a *seleção de parentesco*³².

A *esferologia* de Sloterdijk, ao propor uma radical duplicidade ontológica da estrutura humana, ou seja, ao dizer-nos que o ser humano existe e *apenas* existe do ponto de vista *relacional*, em outras palavras, que o ser humano só é humano enquanto díade, nunca como mônada, pode abrir-nos a possibilidade de compreender a religião como fator fundamental à seleção de grupo, ao contrário dos darwinistas radicais, que postulam unicamente a seleção natural e biológica mediante um eventual gene egoísta. Refiro-me aqui, obviamente, à hipótese de uma seleção exclusivamente natural, ou seja, estritamente

³¹ Com relação a esse debate sobre as teorias de seleção de natural e seleção de grupo, bem como com relação ao debate contemporâneo envolvendo biologia, darwinismo, teoria cognitiva e religião, agradeço muito ao professor Eduardo Rodrigues da Cruz, cujo curso e a bibliografia sugerida serão de grande valor no desenvolvimento desta Dissertação.

³² Conferir o ótimo artigo sobre o livro de Wilson:

<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrissima/50544-o-gene-altruista.shtml>

Aqui a refutação violenta de Dawkins:

<http://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/1111340-richard-dawkins-faz-critica-furiosa-a-livro-de-eo-wilson.shtml>

genética, sustentada por Richard Dawkins, bem como por outros *brights*, como Sam Harris, Christopher Hitchens, Daniel Dennett, entre outros³³.

Nesse sentido, o pensamento de Sloterdijk, à medida que é um pensamento não *dualista*, mas *diádico*, pode nos oferecer uma saída das aporias insolúveis nos quais se embaralham tanto o *monismo materialista* dos darwinistas radicais quanto o *monismo metafísico* da teologia. Não por acaso, a alternância entre um monismo ou um dualismo de *substância* em correspondência simétrica ou assimétrica com um monismo ou um dualismo de *funções* tem sido o grande desafio dos estudiosos da filosofia da mente e da relação mente-cérebro, em especial Alvin Plantinga e outros³⁴.

Tal aporia insolúvel, na verdade, tem sido o maior desafio epistemológico das ciências humanas e também das chamadas ciências duras. Porém, do ponto de vista da filosofia da linguagem, a metafísica não é uma narrativa sobre Deus, uma teoria que postule uma unidade totalizante ou apenas um discurso sobre a transcendência. *A metafísica é um regime discursivo que oscila entre duas asserções indemonstráveis*. Acredito que a partir da obra de Sloterdijk possamos também depreender esta divisa: todo discurso que se situe na polarização monismo-dualismo será um discurso metafísico, seja ele materialista, espiritualista, ateu, secular ou confessional. Por isso, a ontologia da díade, proposta por Sloterdijk, mobiliza centenas de citações oriundas das narrativas religiosas, dialoga com as artes, a literatura, a filosofia, a politologia, as ciências naturais e com a teologia, e, no entanto, pode ser entendida como uma das poucas teorias realmente pós-metafísicas do pensamento contemporâneo. Espero tê-lo conseguido demonstrar ao longo destas explanações.

³³ Dawkins também considerou um fator replicante presente nas crenças religiosas, que ele definiu como meme. Porém, se a memética é uma replicação infinita de crenças cristalizadas na evolução humana, por que apenas a religião seriam parasitas meméticas da mente? Como explicar que a ciência, a arte, a filosofia e outras esferas do conhecimento sejam imunes ao memeplexo a apenas a religião não o seja? Por esses paradoxos, Dawkins abandonou o projeto dos memes.

³⁴ Um dos referenciais teóricos para a relação corpo-mente será a obra da professora Christine Greiner: GREINER, Christine. *O corpo: pistas para estudos indisciplinados*. 2ª edição. São Paulo: Annablume, 2006.

4. Teandrismo e Antropofania

O rosto humano em geral é uma moldura tipológica de alguma compreensão do rosto divino. A emergência do homem na cena mundana é sempre a emergência de um antropogema que remete a uma esfera meta-humana³⁵. Desde sempre houve uma relação dilemática, primeiro entre a teologia e a filosofia e depois entre a filosofia e antropologia. Essa relação se tornou cada vez mais tensa, quanto mais agudo era o desenvolvimento teórico da antropologia, que tende a reduzir os problemas milenares da filosofia a problemas mal formulados ou a estratégias adaptativas da espécie mais ou menos eficazes. Porém, nem tudo é dilema. O repertório metateórico da filosofia em diversos momentos é indispensável para se sanar muita da ingenuidade conceitual da antropologia científica. Trata-se sobretudo dos caminhos abertos a partir da segunda metade do século XX sob o nome de antropologia fundamental³⁶.

Nesse sentido, diferente da disciplina surgida no século XIX no seio das ciências sociais, podemos definir antropologia fundamental da seguinte maneira: *investigação metateórica e sistema de hipóteses e problemas filosóficos globais postos para a compreensão e a definição da estrutura fundamental do ser humano*. Nesse sentido, desde a sua origem grega, as definições filosóficas do ser humano e as classificações e hipóteses acerca do que venha a ser a humanidade do homem sempre encontraram diversos níveis de complexidade e padrões criteriológicos. Porém, como decorrência de abordagens distintas predominantes, houve um paulatino aprofundamento e uma lenta separação de duas matrizes a que se convencionou chamar de *humanismo* e *anti-humanismo*.

5. Humanismo e Anti-Humanismo

Em linhas gerais, o humanismo pode ser definido como toda tentativa religiosa ou secular de estabelecer uma *dignitas hominis*, um lugar humano ideal no seio das criaturas e

³⁵ I, 30-38. O conceito de meta-humano é desenvolvido brilhantemente por Vicente Ferreira da Silva a partir de Heidegger especialmente na fase mítico-aórgica de seu pensamento: FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Obras Completas: Transcendência do Mundo*. Introdução Geral Rodrigo Petronio. Posfácios Julián Marías, Per Johns, Agostinho da Silva, Dora Ferreira da Silva. São Paulo: Editora É, 2010. Organização, introdução geral, bibliografia e notas Rodrigo Petronio. São Paulo: Editora É, 2009-2010.

³⁶ Sobre a antropologia fundamental, siga sempre as intuições e explicações iluminadoras do professor Ernildo Stein: STEIN, Ernildo. *Antropologia filosófica: questões epistemológicas*. Ijuí: Unijuí, 2010.

da Criação, bem como a modalidade e o limite de perfeição que lhe cabem como criatura livre. Esse estabelecimento de uma *dignitas* não é uma constante homogênea na Antiguidade, mas uma de suas linhas, de matriz vitruviana, que parte do pressuposto de uma medida humana ideal. Esta, por meio do Renascimento, desembocou na cultura moderna sob a forma do antropocentrismo, na cristologia antropofânica, nas diversas ramificações da filosofia da existência, na psicanálise e na forma acabada do individualismo liberal das democracias modernas.

O anti-humanismo é perceptível nas concepções que maximizam a função do Outro, instaurado como forma final de uma pura alteridade, bem como em perspectivas, sejam seculares, religiosas ou ateístas, que trabalhem com a noção de estruturas objetivas de produção de poder, mediante as quais a intervenção individual se torna praticamente insignificante. O Idealismo alemão, o materialismo dialético, o marxismo científico, o comunismo, a perspectiva descritivista das ciências duras (física, química, biologia), a dialética negativa da Escola de Frankfurt, a hermenêutica arqueológica de Foucault, a leitura estrutural de Marx realizada por Althusser são exemplos patentes de anti-humanismos. Aliás, não por acaso Sloterdijk toma justamente o exemplo de Althusser para demonstrar a divisão de consciência no interior do projeto marxista, fraturado entre um projeto humanista/utópico/revolucionário e outro, anti-humanista/científico/estrutural. Essa fratura se materializou nas consequências biográficas trágicas do próprio Althusser, consequências estas que Sloterdijk analisa como fruto da indefectível emergência da divisão da consciência cínica no mundo moderno, justo no coração do próprio marxismo³⁷.

6. Humanismos

Parto da seguinte convicção: a definição de anti-humanismo, como o próprio nome o diz, é uma definição privativa que só existe e só funciona dentro de um regime de fascinação antropofânica, ou seja, no interior de um antropogema teândrico, centrado na *imago hominis*, e cuja aparição na cena mundana é absolutamente ancorada nas religiões abraâmicas. Uso aqui o conceito de *fascinação* no sentido de Fascinator, figura conceitual

³⁷ Conferir Capítulo: “Elegia Marxista”, CRC.

criada pelo grande filósofo Vicente Ferreira da Silva, em uma de suas leituras de Heidegger: horizonte desocultante de desempenhos humanos na cena mundana³⁸. Por isso, chamarei estas duas modalidades de compreensão do ser humano, tanto o humanismo quanto o anti-humanismo, de *humanismos*, no plural. Procedo assim por acreditar que, embora com notáveis distinções formais e reais, ambos sejam variações em torno de um *mesmo* problema filosófico: a postulação do ser humano no arco tensional das bases descritivas lançadas pela aliança entre as tradições greco-latina e judaico-cristã. Penso que essa divisão é proporcionada pela própria obra de Sloterdijk, senão na letra do texto, em um sentido hermenêutico absolutamente válido, que não a deturpa. Porém, houve uma guinada na história recente que implodiu o projeto dos humanismos a ponto não apenas de comprometer drasticamente seus valores descritivos, mas até mesmo de inviabilizar seus pressupostos epistemológicos. Essa guinada se chama Charles Darwin.

Como se nota pela minha escolha conceitual, minha preocupação neste estudo não são os conceitos de humanismo e anti-humanismo, embora eles às vezes necessariamente apareçam de maneira lateral. O cerne desta pesquisa é o estudo da *hominização* sob o ponto de vista filosófico, ou seja, das concepções antropofânicas que modelaram a fisionomia humana no âmbito das ciências, analisadas de um ponto de vista filosófico. A hominização, portanto, é um conceito mais amplo, não apenas distinto de humanismo e anti-humanismo, mas que inclusive os recobre epistemologicamente. Está ligada à própria seleção, preservação e adaptação da espécie, e aos mecanismos antropológicos que concorreram nesse movimento de especiação. De certa maneira, visões humanistas e anti-humanistas, entendidas em termos filosóficos, também dizem respeito a uma longa cadeia de hominização, mas não apresentam séries temporais e periodizações tão longas.

Em outras palavras, ambas as visões, humanista e anti-humanista, são distinções oriundas de uma mesma matriz de construção discursiva sobre o ser humano e de um

³⁸ FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Obras Completas*. Organização, introdução geral, bibliografia e notas Rodrigo Petronio. São Paulo: Editora É, 2009-2010. Três Volumes. _____. *Lógica Simbólica*. Prefácio de Milton Vargas. Posfácio Newton da Costa. São Paulo: Editora É, 2009. _____. *Dialética das Consciências*. Prefácio de Miguel Reale. Posfácios Vilém Flusser e Luigi Bagolini. São Paulo: Editora É, 2009. _____. *Transcendência do Mundo*. Introdução Geral Rodrigo Petronio. Posfácios Julián Marías, Per Johns, Agostinho da Silva, Dora Ferreira da Silva. São Paulo: Editora É, 2010.

mesmo horizonte antropofânico. Entre uma antropologia cristã (homem como escândalo e desmedida) e uma antropologia vitruviana (homem como medida e fim), tais matrizes discursivas pertencem respectivamente ao universo teândrico das religiões abraâmicas e às antropofanias do mundo grego e romano, mundo este que pela primeira vez na história produz uma visão de mundo rigorosamente antropocêntrica. Nisso basicamente consiste a leitura ruidosa que Sloterdijk faz de Foucault, autor seminal para a compreensão das tecnologias do eu e dos dispositivos discursivos agenciadores das categorias de humanismo e anti-humanismo na modernidade. Ao mesmo tempo em que retém muito do seu método genealógico-arqueológico, cuja origem se entrelaça também à herança da Teoria Crítica, Sloterdijk evidencia as limitações espaço-temporais de sua hermenêutica. Em linhas gerais, como um dos representantes maiores dos humanismos, Foucault teria sido o último pensador grego do Ocidente. O canto de cisne dos humanismos.

7. Hominização e Hominescência

Do ponto de vista de Sloterdijk, podemos afirmar com certa tranquilidade: *a conceituação proposta pelos humanismos é insuficiente para se pensar o fenômeno humano nos mundos moderno e contemporâneo*. Mais do que isso, podemos afirmar que a esferologia é um dos poucos projetos filosóficos capazes de superar a dicotomia entre humanismo e anti-humanismo. E Sloterdijk logrou êxito nesse percurso por ter intuído uma peça-chave desse debate, justamente aquela que obstruía a possibilidade de sanar as antinomias lógicas internas a todos os sistemas, tanto os humanistas quanto os anti-humanistas. Essa peça-chave se chama: *hominização*.

A partir de suas leituras de Nietzsche e Heidegger, bem como de concepções oriundas de diversas ciências e saberes, Sloterdijk empreende uma pequena revolução no pensamento. Despede-se dos regimes discursivos polarizados em torno dos *humanismos* e ousa pensar os *hominismos*, ou seja, os processos antropológicos de longa duração envolvidos na *hominização*, um dos temas nucleares deste trabalho. Em outras palavras, Sloterdijk abandona a cena antropofânica desocultada, respectivamente, pelos antropogemas do teandrismo abraâmico e do antropocentrismo greco-latino, ambas

vertentes reunidas sob a chancela dos diversos humanismos, e se propõe pensar o meta-humanismo, o trans-humanismo e, sobretudo, o pós-humanismo³⁹. Nessa chave, amplia em alguns milhares e mesmo em milhões de anos o escopo da antropologia filosófica, desaguando necessariamente na antropologia fundamental. Assim, possibilita-nos uma *filosofia da hominização*, ou seja, um pensamento que se ocupa não de explicar como chegamos a constituir os diversos discursos em torno do homem e as diversas descrições de sua *dignitas* no cosmos e na Criação, mas sim como é possível figurar, compreender e narrar a evolução da espécie rumo a um futuro vazio de qualquer ilusão.

Elegi o conceito de hominização, pois acredito que ele desempenhe uma função central catalisadora de todo pensamento de Sloterdijk. A hominização, entretanto, não é pensada nos termos estritos da teoria evolucionária. Está submetida ao *paradoxo compreensivo* e à *teoria da emergência*, conceitos que analisarei a seguir. Desse modo, deve-se entender o processo de hominização não apenas como um dado quantificável empiricamente na escala evolucionária, mas como os *modos mesmos pelos quais os seres humanos descrevem sua própria humanidade e a emergência da humanidade do homem na linguagem*. Por isso, a partir da semelhança entre essa acepção específica de *hominização* e o conceito de *hominescência* de Michel Serres, resolvi aproximá-los. A partir desse sufixo agregado ao homínídeo, Serres pretende descrever todas as paisagens semânticas que lhe são correlatas: fluorescência, luminescência, incandescência, adolescência, efervescência, entre outras⁴⁰. Esse registro incoativo da linguagem designa tudo aquilo que se encontra sob a manifestação da luz e em floração⁴¹. O conceito de Serres serve para descrever a sua bela hipótese de uma nova humanidade, que começa no presente, mediante transvalorações possibilitadas pelas tecnologias e pelas diversas mudanças antropológicas que presenciamos nos últimos dois séculos⁴². Para Sloterdijk, a humanidade do homem é uma estrutura em aberto. Desde o Paleolítico até presente e do presente a um futuro

³⁹ Uma obra nuclear para este debate é RPH, 20 e seg.

⁴⁰ SERRES, Michel. *Hominescências: o começo de uma outra humanidade?* Tradução de Edgard de Assis Carvalho, Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 20-21.

⁴¹ *Ibidem*, p. 20-21.

⁴² *Ibidem*, p. 20-21.

remoto, encontramos-nos em uma *mobilização infinita*⁴³. Estamos sempre em vias de nos tornarmos aquilo que somos, para parafrasear o sempre mais que luminoso Nietzsche. Porém, ambas as visões, de Serres e Sloterdijk, acabam se recobrando, a despeito dos éons ou idades sobre os quais recaia sua ênfase. Nesse sentido, poderemos estabelecer um binômio hominização-hominescência. *A hominização é o longo e ininterrupto processo evolutivo por meio do qual se dá a emergência da face humana no devir temporal e na linguagem*. Essa luz que irradia um semblante reconhecível são os *antropogemas* de nossa humanidade.

8. Antropogemas

A partir do ponto de vista da esferologia, criei um conceito de antropogema para descrever as unidades vitais antrópicas, ou seja, os modos espaço-temporais por meio dos quais o homem trouxe à luz a sua humanidade. Chamo-as de *antropogemas*⁴⁴. Assim como as unidades míticas de Lévi-Strauss (mitemas), as unidades biográficas de Roland Barthes (biografemas) e as unidades mitológicas do inconsciente, segundo Jung (mitologemas), os *antropogemas* podem ser entendidos como as figurações formais de unidades antropológicas recorrentes no percurso da hominização. Imagens, figuras, descrições, paisagens, cartografias, mapas, retratos, estruturas, composições, emblemas, alegorias, decalques, símbolos, signos, índices, ícones, vestígios, modelos, arquétipos.

Uma captação da infância em bolhas de sabão⁴⁵. Os jogos grotescos com as formas esféricas, cabeças e corpos eviscerados de homens-ovos ou o sistema-globo das telas de Bosch⁴⁶. O enigma da esfera ocupa o centro da atenção dos filósofos no mosaico da Vila Albani, em Roma, no século I a.C.⁴⁷ O símbolo da repartição primitiva no ovo dos mundos, utilizado no Rajastão, na Índia do século XVIII⁴⁸. O olho flutuante de Odilon Redon ou o ovo

⁴³ MI.

⁴⁴ O termo *antropogema* foi cunhado por mim, não é de PS. Após uma pesquisa, não encontrei nenhuma referência deste termo feita por outro autor. No entanto, caso haja, valho-me neste trabalho da definição estabilizada por mim mesmo a partir destes pressupostos e de outros, mencionados ao longo da análise.

⁴⁵ I, 1.

⁴⁶ I, 6, 15, 84.

⁴⁷ I, 10.

⁴⁸ I, 83.

inscrito no seio da árvore de Magrite⁴⁹. O Yggdrasil representado como árvore da vida nas *Northern Antiquities*⁵⁰. A esfera fetal de Anita Glatzer⁵¹. A esfera-universo da quase-quaternidade da Trindade⁵². A ontografia em série da hierofania das pessoas em diversos estados da unidade-trina da Trindade de *Rotschild Canticus*⁵³. O jogo com o globo da vida, em suas diversas acepções formais, representa uma das maiores constantes das manifestações da cultura humana e do autoesclarecimento que os seres humanos adotam para revelar a sua própria estrutura vivencial.

Ao longo de sua evolução, os seres humanos se valeram de inúmeros recursos para fixar a autoapreensão de sua estrutura ontológica. A esferologia é uma fenomenologia dessas formas vitais enraizadas em um horizonte fático. A figuração da sucessão temporal dessas unidades antrópicas são os antropogemas desenvolvidos ao longo de *Esferas*. No percurso deste trabalho, procurei apreender a forma-vida descrita por Sloterdijk em seus momentos nascentes, ou seja, nas variações que descrevem mais nitidamente a emergência da humanidade do ser humano, apreendida mediante recursos os mais elementares possíveis.

9. Paradoxo Compreensivo

Mas como definir hominização? Neste ponto, sigo a leitura aguda do professor Ernildo Stein, pontuada a partir de diversos autores e especialmente ligada à matriz de Heidegger, outro autor seminal para Sloterdijk. Segundo Stein, a questão da humanidade do homem se funda sobre a definição dada por Alexander von Humboldt de “paradoxo compreensivo”⁵⁴. E o paradoxo compreensivo por sua vez estaria ligado à conhecida teoria da emergência⁵⁵. Em linhas gerais, de acordo com a teoria da emergência, é impossível precisar em que medida uma etapa da evolução humana foi determinada por uma alteração de base física. E mesmo quando o fazemos, incidimos no paradoxo

⁴⁹ I, 87, 94, 95.

⁵⁰ I, 103.

⁵¹ I, 122.

⁵² I, 130.

⁵³ I, 133-141.

⁵⁴ STEIN, Ernildo. *Antropologia filosófica: questões epistemológicas*. Ijuí: Unijuí, 2010.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 31. O conceito de emergência é desenvolvido por PS sobretudo no Capítulo 2: “Entre rostos: sobre a emergência da esfera íntima interfacial” (E-I, 135-195).

compreensivo, pois tais alterações só podem adquirir sentido humano à medida mesma que são simbolizadas pela linguagem, ou seja, quando retornam a uma zona indiscernível de definições.

Em que medida Sloterdijk identifica essa relação diádica da estrutura humana como uma estrutura da hominização? Para além do campo biológico, a filosofia trabalha também com a dimensão hermenêutica do chamado *horizonte compreensivo*, tal como definido por Paul Ricoeur. Nele o processo evolucionário se desdobra, ou seja, as diversas concepções do que venha a ser a *humanidade do ser humano*. Nesse sentido, Stein desenvolve o famoso *paradoxo compreensivo*: o homem pode ser e é um ser biologicamente entendido, mas só pode ser compreender como homem à medida que define uma estrutura de sentido que possibilite a abertura e a emergência de sua humanidade, ou seja, quando a postula em forma de linguagem⁵⁶. Na acepção de Rothacker: onde há cultura, há ser humano, mas para haver ser humano, é preciso haver cultura⁵⁷. Ainda que a linguagem devesse de uma mutação do córtex cerebral, hipótese mais do que provável, plausível, a definição da estrutura ontológica da humanidade do homem só pode ser definida por meio de articulações da linguagem. Estas articulações, por sua vez, não são reversíveis à sua base de origem: não podem ser deduzidas diretamente do fundamento biológico que as gerou a partir de um princípio de causalidade clássico sem se incorrer no grave problema da tautologia, compreendido em toda sua profundidade por Wittgenstein.

10. Hominescências

Para entender a *religião* e o processo de *hominização*, poderíamos seguir as pegadas de uma investigação sobre as religiões pré-históricas. Entretanto, ao contrário do conceito usual que circunscreve a pré-história a tudo o que existiu antes do advento da história, ou seja, antes da invenção da escrita, para Sloterdijk a era pré-histórica é, em termos políticos, a era da paleopolítica e em termos esferológicos, o domínio das microesferas de

⁵⁶ Valho-me com bastante ênfase de um estudo impecável do professor Ernildo Stein, que trabalha o âmago do paradoxo compreensivo e das relações extensivas, convergentes e divergentes entre as teorias oriundas do darwinismo e das ciências duras (biologia, química, física) em relação aos conceitos da antropologia filosófica e da antropologia fundamental.

⁵⁷ STEIN, Ernildo. *Antropologia filosófica: questões epistemológicas*. Ijuí: Unijuí, 2010, p. 135.

intimização que concorreram na emergência da cultura humana⁵⁸. Tanto a paleopolítica quanto as microsferas são conceitos transistóricos. São modalidades de experiência criadas no âmago de “espaços de intimização” que atravessam todos os tempos históricos e chegam até aos tempos atuais, definidos por alguns como pós-históricos⁵⁹. Noções centrais para definir as relações paleopolíticas são as de *horda* ou de *bando*, que o filósofo também chama de “jangadas sociais”⁶⁰. Nesse sentido, as camadas temporais dos atores e agentes pré-históricos e aquilo que poderíamos chamar de religiões paleolíticas e de religiões pré-históricas não podem ser vistas como meros dados arqueológicos opacos, inertes ou intangíveis do ponto de vista vivencial. Ao contrário, eles continuam produzindo espaços e esferas de vivência atuantes no presente e, em alguns momentos, até chegam a protagonizar o movimento vital, no interior do curso da história⁶¹.

Justamente por amalgamar em grandes narrativas a constituição dos sistemas de crenças da pré-histórica, a configuração de uma teopolítica imperial por meio da metafísica, até os processos de secularização e morte de Deus das sociedades moderna, as narrativas religiosas permeiam toda a obra de Sloterdijk. Embora o faça de uma perspectiva absolutamente secular, poder-se-ia dizer inclusive ateuista, isso não minimiza a importância e a recorrência dessas narrativas em seu pensamento. O cerne de seu pensamento pode ser definido como uma antropotecnoteologia filosófica⁶², ou seja, como uma quadrangulação dinâmica e analítica entre os elementos antropológicos, tecnológicos, teológicos e filosóficos que constituem o núcleo germinativo da experiência humana. Seu projeto filosófico, cujo ápice se encontra em *Esferas*, pode ser entendido como uma genealogia das *técnicas de domesticação do espaço* que engloba uma perspectiva filosófica, teológica, estética e antropológica.

⁵⁸ Sobre a paleopolítica, a política imperial e a hiperpolítica: NMB.

⁵⁹ Em NMB este aspecto transistórico é muito bem desenvolvido.

⁶⁰ Uma obra importantíssima para se entender a tríade conceitual *paleopolítica, política imperial e hiperpolítica* é: NMB. Esta obra é uma espécie de plano-piloto de *Esferas*. Nela já se encontram esboçados toda a estrutura ternária que será desenvolvida, de modo quase épico, no *opus magnum* que é *Esferas*. Trata-se, respectivamente, das noções de *bolhas, globos e espumas*, ou seja, *microsferas, macrosferas e esferas plurais*.

⁶¹ NMB.

⁶² Cunhei este termo para sintetizar a imensa gama de saberes articulados na obra de Sloterdijk. Um dos mais recentes livros publicados pelo autor trata do impacto da antropotécnica: SLOTERDIJK, Peter. *Tu Dois Changer ta Vie: De l'Anthropotechnic*. Traduit de l'Allemand par Olivier Mannoni. Paris: Libella, 2011.

As definições de pré-história, história e pós-história, bem como os conceitos de paleopolítica e hominização, não designam determinações espaciais ou temporais circunscritas. Encontram-se abertos e em constante emergência, mesmo nos dias de hoje, e continuarão ativos também no futuro remoto. Quando Sloterdijk recorre a descrições dos primórdios da humanidade, não o faz com um intuito arqueológico, exegético ou historiográfico, mas fenomenológico. Por isso, a análise das categorias *religião* e *hominização* não pode se circunscrever a periodizações determinadas. Deve partir de um olhar propriamente filosófico, lançado ao passado e ao futuro, simultaneamente suspenso sobre o presente. A hominização que se propõe analisar neste trabalho é aquela que descreve os diversos antropogemas e sistemas de sentido autopoieticos, ligados à emergência da humanidade do homem. Em outras palavras, recorrendo à bela imagem-conceito de Michel Serres, o que chamo de hominização é a descrição processual das diversas *hominescências* que Sloterdijk captura no plano esferológico, sejam elas cumpridas ou aquelas que ainda estejam virtualmente em aberto⁶³.

11. Devir-Antropos

Uma longa cadeia de eventos nos une aos animais. E essa união está muito longe de ter sido iniciada com Darwin. Pelo contrário, ela está presente nas principais hierofanias e antropofanias das religiões arcaicas, desde alguns milhares de anos. E possivelmente esse elo perdido possa recuar a milhões de anos. São os chamados devires-animais, de que fala Deleuze⁶⁴. A indiscernibilidade entre devir-humano, devir-planta e devir-animal nas culturas arcaicas é tão acentuada que se torna tão impossível quanto ociosa a tentativa de uma demarcação epistemológica⁶⁵. Esse trânsito livre de substâncias sutis entre os seres vivos e a criação desses vasos comunicantes entre todos os seres animados tampouco se iniciam com os xamãs, que constituem o marco simbólico mais antigo a que se tem

⁶³ SERRES, Michel. *Hominescências: o começo de uma outra humanidade?* Tradução de Edgard de Assis Carvalho, Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

⁶⁴ DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. Cinco Volumes. Coordenação da tradução Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: 34 Letras, 2007.

⁶⁵ Um bom mapeamento dessas relações simbólicas se encontra na obra de Pierre Lévêque: LÉVÊQUE, Pierre. *Animais, deuses e homens*. Coleção Perspectivas do Homem. Lisboa: Edições 70, 1996.

acesso⁶⁶. Encontram-se em resíduos paleontológicos e arqueológicos, em matrizes fósseis e em inscrições tumulares⁶⁷. Mas também são dedutíveis, muito antes da fenologia, no percurso fisionômico, da rã ao semblante de um poeta, captado por Johann Caspar Lavater⁶⁸. Bem como nas análises de correspondência fisionômica entre humanos e animais feitas por L. J. M. Morel d'Arleux, em 1806, a partir do conhecido tratado de tipologia fisionômica Le Brun⁶⁹. Cartografia anímica sem margens, fronteiras ou molduras, o fluxo entre os seres vivos assim se realiza justamente por conta de um elemento central de unidade móvel e intercambiante: a alma.

Se a substância sutil mais simples, responsável por todos os agenciamentos vitais, migra de seres a seres, de animais a animais e de animais a humanos, retornando ao seio produtivo da natureza, qual a possibilidade de circunscrever o domínio específico do humano nessa estrutura vital de *simpatia* e *contágio*, para nos valermos aqui dos dois conceitos nucleares das sociedades mágicas, descritos por Frazer?⁷⁰ Não por acaso, a hipótese de Taylor e sua definição do *animismo*, como a mais elementar forma religiosa existente⁷¹, e a noção de *participação mística* dos povos arcaicos na substância anímica animal, criada por Lévy-Bruhl⁷², obtiveram tanto êxito, tendo sido destronadas apenas pelo estatuto dos sistemas totêmicos descritos por Durkheim, que, por sua vez, também implicam a anterioridade da alma animal na constituição organizacional dos clãs e na produção da magia⁷³.

Porém, esse tecido anímico invisível que une todas as criaturas vivas, embaralhando-as em uma região indiscernível de gêneros e espécies, estava longe de ser totalmente rompido. E há novas vertentes contemporâneas da teoria evolucionária e da ciência

⁶⁶ Agradeço ao professor Fernando Londoño a possibilidade de explorar mais a fundo a obra de Yves Lambert em seu curso: LAMBERT, Yves. *O nascimento das religiões: da pré-história às religiões universalistas*. São Paulo: Loyola, 2011.

⁶⁷ E-I.

⁶⁸ I, 39.

⁶⁹ I, 40.

⁷⁰ FRAZER, James George. *O ramo de ouro*. Organização Mary Douglas. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

⁷¹ Para fins didáticos, as duas melhores descrições da teoria animista se encontram em: HOCK, Klaus. *Introdução à Ciência da Religião*. Tradução Monika Ottermann. São Paulo: Loyola, 2010. FILORAMO, Giovanni e PRANDI, Carlo. *As Ciências das Religiões*. São Paulo: Paulus, 1990.

⁷² LEVY-BRUHL, Lucien. *A mentalidade primitiva*. São Paulo: Paulus, 2008.

⁷³ DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

cognitiva que pretendem reformular a proposta animista e demonstrar sua validade para os estudos da interface religião-cognição em uma perspectiva de evolução da espécie⁷⁴. Isso quer dizer que esses princípios de permeabilidade ontológica e de transformação de um ente *sapiens* em um ente animal compunham a estrutura esferológica de solidarização das religiões arcaicas. A transferência esferológica realizada pelos paleo-hominídeos aos animais e a troca de substância anímica existente entre esses dois reinos produzia um fluxo que os envolvia na efetividade de uma mesma microesfera vital. Por isso, em termos esféricos, não é possível criar uma cisão entre a produtividade anímica das paisagens animais das cavernas de Chauvet e de Hohle Fels, com inscrições de 40 a 30 mil anos antes do presente, e uma dedução empírica as partes do cérebro responsáveis pela emergência de tais funções mentais de representação.

Para se entender as proporções dessa indeterminação anímica homem-animal, é preciso lembrar que ela não se conserva isolada em um período de milhares de anos atrás. Ela está presente em alguns documentos fundadores da civilização. Em uma passagem obscura da *Odisseia*, motivo de diversas controvérsias interpretativas, Homero fala de um fio invisível, uma substância sutil que conecta todas as coisas. Convencionou-se definir essa alegoria, que seria a fonte da teoria platônica da cadeia de anéis que une o mundo⁷⁵, a partir de sua tradução latina: *aurea catena Homeri* (cadeia de ouro de Homero). Esta seria a descrição mais arcaica de um princípio sutil do mundo, aquilo que mais tarde seria chamado de *alma do mundo*, explorado à exaustão pela teoria hermética e uma das matrizes da alquimia, chegando dar ensejo a uma obra homônima de Anton Kirchweger, *Aurea Catena Homeri*, que saiu do prelo em 1757 e foi lida pelos pietistas, chegando a influenciar o jovem Goethe⁷⁶. Por ser uma alegoria produtiva ao desenvolvimento da ciência, ao induzir a mente a busca da unidade imaterial oculta, além dessa acepção mito-hermética ela também apresenta um grande valor epistemológico-dedutivo de leis globais que regem a

⁷⁴ Trata-se da proposta de revisão do animismo feita pelo antropólogo Stewart Guthrie, sobretudo em sua obra clássica: GUTHRIE, Stewart Elliot. *Faces in the clouds: a new theory of religion*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

⁷⁵ PLATÃO. *Íon*. Tradução Cláudio Oliveira. Coleção Filô/Estética. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

⁷⁶ Conferir os excelentes comentários de José Jorge de Carvalho, antropólogo responsável pela edição comentada de um dos mais importantes tratados alquímicos: ALTUS. *Mutus liber: o livro mudo da alquimia*. Ensaio introdutório e comentários e notas de José Jorge de Carvalho. São Paulo: Attar, 1995.

natureza⁷⁷. Não por acaso, Pierre Lévêque, cuja análise da alegoria da cadeia de Homero é uma referência no âmbito dos estudos helênicos⁷⁸, seja o mesmo que assina um valioso estudo antropológico sobre as relações entre animais, homens e deuses⁷⁹. Afinal, trata-se de uma das mais claras imagens descritivas da unidade anímica invisível que unifica todos os campos de ação da natureza. Em outras palavras, uma imagem da alma. Essa *imago animi* conectora em círculos de sentidos e fascinações mútuas é longamente analisada por Sloterdijk. Sobretudo nas seções dedicadas à erotologia da ciência mito-hermética renascentista e às práticas magnetopáticas, baseadas em princípios animais e vegetais desenvolvidos pelos círculos mesmerianos do século XVIII. Todos esses elementos são constitutivos de certos fundamentos da esferologia. Nesses termos, a esferologia não postula uma divisão kantiana animal-humano ou natureza-cultura, mas parte sim de modos de articulação fenomenológica dessas instâncias, unificando-as em uma díade estrutural esférica.

Nesse sentido, o círculo compreensivo se enraíza em uma dimensão pré-compreensiva originária, que é propriamente a dimensão das esferas e em sua estrutura diádica. À medida que as esferas são primordialmente estruturas relacionais anímico-materiais, a emergência da humanidade do homem, bem como o processo de hominização descrito ao longo da evolução da espécie, não podem ser deduzidos a partir de uma redução material, mas apenas de uma redução fenomenológica. Em outras palavras, apenas as estruturas eidéticas (esferas) que fornecem sentido àquilo que o homem descreve como sendo propriamente humano emergiram como realidades biológicas efetivamente humanas. Ou seja, emergiram como realidades esféricas. Para exemplificar esta tese, basta pensarmos na longa jornada antropológica nos une a outras espécies não-humanas. Para pensar em Agamben, a caleira humana não se abre como um advento estritamente biológico, mas como dispositivos discursivos biopolíticos que, por meio de regimes de exceção, definem,

⁷⁷ CAZENAVE, M. A. *Ciência e a alma do mundo*. Lisboa: Instituto Piaget. 1982.

⁷⁸ LÉVÊQUE, Pierre. *Aurea catena Homeri: une étude sur l'allégorie grecque*. Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 27. Paris: Les Belles Lettres, 1959, p. 90.

⁷⁹ LÉVÊQUE, Pierre. *Animais, deuses e homens*. Coleção Perspectivas do Homem. Lisboa: Edições 70, 1996.

capturam e determinam o que é humano no humano, ou seja, o que constitui a humanidade dos antropídeos e a animalidade dos hominídeos que viemos a nos tornar⁸⁰.

12. Emergência

Um dos motivos da reatualização dessa abordagem é para se compreender melhor um conceito evolucionário seminal: a emergência. A teoria da emergência é uma possibilidade bastante efetiva de se dimensionar o paradoxo compreensivo sem incorrer nos repetidos equívocos do dualismo antropológico de origem metafísica, ou seja, na divisão entre matéria e espírito, biologia e cultura, corpo e alma, substância e acidente, entre outros. Um dos maiores problemas da antropologia fundamental, vertente atual que une diversos campos dos saberes, sobretudo a teoria evolucionária, sob uma abordagem filosófica, é compreender a equivocidade existente entre evolução biofísica e origem da cultura, tomada em sentido lato. Em outras palavras, pode-se definir com bastante clareza os índices paleontológicos que descrevem a evolução dos primatas ao *homo erectus*, bem como o surgimento da cultura que tal evolução propiciou. Diante desse fato, é preciso admitir a relação entre neurobiologia e pensamento, mente e cérebro, cultura e biologia⁸¹. Porém, a despeito desse fato, o problema filosófico começa no seguinte ponto: *não se pode estabelecer um princípio de causalidade necessária que vincule a emergência da cultura ao desenvolvimento do organismo e de regiões do cérebro*⁸². Mesmo se o suporte do pensamento seja a atividade neurobiológica, não valeria nada um fato biológico que não pudesse ser compreendido em um contexto autocompreensivo por meio do qual o “ser humano se precede a si mesmo”⁸³.

Para uma resposta satisfatória a essa questão da anterioridade e da posterioridade da apreensão do mundo, Wolfgang Iser propõe tomar o conceito de emergência e abordá-

⁸⁰ A concepção antropológica de Agamben é fascinante e por meio do debate envolvendo biopolítica em Foucault, Arendt, Esposito, Schmitt, entre outros, seria possível estabelecer diversos vínculos com o pensamento de Sloterdijk. Porém, a abordagem biopolítica extrapolaria o escopo deste trabalho. Para a antropologia de Agamben, conferir sobretudo: AGAMBEN, Giorgio. *L'Aperto. L'uomo e l'animal*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.

⁸¹ STEIN, Ernildo. *Antropologia filosófica: questões epistemológicas*. Ijuí: Unijuí, 2010, p. 31.

⁸² *Ibidem*, p. 31.

⁸³ *Ibidem*, p. 52.

lo no âmbito da filosofia⁸⁴. A partir dele, poderíamos constatar uma convergência simultânea: as propriedades bioquímicas são correspondentes ao surgimento das primeiras técnicas e de dados culturalmente relevantes. Em outras palavras, como diz Welsch, se obviamente “não existe pensamento sem cérebro”⁸⁵, do ponto de vista filosófico tampouco podemos atrelar o desempenho e a emergência das faculdades mais complexas da atividade do espírito ao *design* de um substrato cerebral. Afinal, para “compreendermos nós mesmos, precisamos dos resultados da evolução em nós mesmos”⁸⁶. E para que esses resultados façam sentido, é preciso que desde sempre estejamos empenhados no processo compreensivo da evolução mediante a abertura compreensiva propiciada pela própria evolução. Essa circularidade não é apenas discursiva, mas hermenêutica. E uma das maneiras de resolvê-la é por meio da teoria da emergência.

Mas em que de fato consiste a emergência? A emergência é um conceito que foi utilizado no âmbito da biofilosofia sobretudo por Helmut Plessner, um dos mais destacados nomes do século XX nessa área. Justamente por seu caráter não-causal, atualmente a categoria emergência tem sido usada para descrever a equivocidade e a indeterminação entre natureza e função da interface mente-cérebro. A emergência pode ser entendida como a categoria que descreve formas de organização que se determinam umas às outras, mas “não são interdependentes de modo causal”⁸⁷. Pode-se, nesse sentido, unir aspectos mentais e psicológicos a outros da ordem da antropologia física, como definição da caixa craniana, constituição dos membros e índices fenotípicos em geral. A emergência nos possibilita pensarmos que uma forma e organização B resulta de A, mas não mantém com A uma relação causal clássica⁸⁸. Sem uma constante inerência de A em B, não seria possível surgir em B características que não se encontrem em A, mas que tampouco podem ser deduzidas de A⁸⁹. Isso explica por que “as propriedades do vivo não são dedutíveis do conhecimento completo de seus elementos físicos e químicos componentes e das leis que

⁸⁴ *Ibidem*, p. 31.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 31.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 131.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 131.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 131.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 131.

valem para eles”⁹⁰. Ao contrário, essas mesmas “propriedades são emergentes em face deles”⁹¹. Semelhante aos “sistemas parciais autônomos” que, segundo Jung⁹², estruturam a atividade psíquica, haveria nesse sentido certa autonomia entre as diversas manifestações vitais na cadeia evolucionária. Elas seriam correlatas, porém não interdependentes.

A emergência seria, portanto, a variável que coordenaria de modo não-causal a relação existente entre estruturas e constantes biofísicas evolucionárias e o incontornável paradoxo compreensivo que funda a atividade hominizadora a partir das categorias humanas que fundamentam, em termos linguísticos, os contornos de sua própria humanidade. A emergência, no caso, não é um modo de fugir ao paradoxo compreensivo, mas um modo de abordagem que pretende sim superar as cotradições internas tanto à antropologia física quanto à cultural. São diversos os exemplos que levam a crer que as funções mentais e a estrutura biofísica não são reconversíveis uma à outra por uma necessidade causal clássica e que, se assim as compreendermos, continuaremos presos à “armadilha do causalismo”⁹³. Essas funções se devem muito mais a contingências. Analisemos alguns aspectos pontuais do processo evolucionário da hominização.

O *australopithecus* da África do Sul já possui o andar ereto, mas tinha um terço de nossa massa cerebral (500cm²). Em outras palavras, tinha um corpo de homem e um cérebro de macaco⁹⁴. Diferenças entre garras e formas preênseis dos chimpanzés em relação aos humanos são muito mais visíveis do que a carga genética que nos separa deles, em torno de 1,6%⁹⁵. Como se sabe, o grande salto antropológico foi observado há cerca de 40 mil anos, com as manifestações técnicas e culturais de Lascaux, Hole Fels e, sobretudo, da recentemente descoberta Caverna de Chauvin, motivo de um maravilhoso documentário de Werner Herzog⁹⁶. Esse salto foi dado por uma mutação ocorrida no interior dos grupos

⁹⁰ WELSCH, Wolfgang apud STEIN, Ernildo. *Antropologia filosófica: questões epistemológicas*. Ijuí: Unijuí, 2010, p. 132.

⁹¹ *Ibidem*, p. 132.

⁹² JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Obras Completas. Tradução Maria Luíza Appy e Dora Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 2000.

⁹³ STEIN, Ernildo. *Antropologia filosófica: questões epistemológicas*. Ijuí: Unijuí, 2010, p. 130.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 50.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 54.

⁹⁶ HERZOG, Werner. *A Caverna dos Sonhos Esquecidos (Cave of Forgotten Dreams)*, produção Canadá/EUA/França/Alemanha/Inglaterra, 2011. Filme-documentário.

de antropídeos que chegaram à região da Europa há 60 mil anos, originários do êxodo de homens de Neandertal ocorrido há 200 mil anos, vindos da Ásia Menor⁹⁷. A mudança do *australopithecus africanus* até o homem de Cro-Magnon levou 3 milhões de anos. Antes disso, havia apenas hominídeos que tinham se separado dos chimpanzés⁹⁸. O início desse processo de separação mais antigo data de 10 milhões de anos, quando o antropídeo que daria origem ao hominídeo se separou dos troncos dos primatas que compunham o chimpanzé-anão e o chimpanzé-comum⁹⁹. Se apenas 3% de material genético distingue os hominídeos destas outras duas linhagens de primatas, a taxonomia criada em torno do conceito de gênero humano precisa ser urgentemente revista. Torna-se claro que ela cumpre mais uma função defensiva do que classificatória. Ela expressa mais o contexto filosófico delineado nos últimos 2 mil anos do que de fato uma ascendência humana remota, que remonta há 40 mil anos¹⁰⁰.

Em linhas gerais, isso quer dizer que no processo evolutivo que se desenrolou pelas etapas descritivas do *australopithecus*, *homo habilis*, *homo erectus*, *homo sapiens* arcaico, *homo sapiens* e *homo sapiens sapiens* não é fruto de uma determinação estritamente biológica, pois nesse percurso nasceu a exteriorização da liberdade humana mediante a emergência da linguagem articulada¹⁰¹. O advento da linguagem entre 50 e 40 mil anos atrás demarca um limiar antropológico por meio do qual houve a travessia decisiva da hominização. Porém, é preciso sempre ter em vista horizontes de durações cada vez mais vastas e termos sempre em mente que esse é em última instância essa odisséia de alguns milhões de anos é apenas a dimensão antrópica e o processo antropogênico de emergência humana no delicado tecido da vida, desde há 7 bilhões de anos no planeta Terra. Por seu lado, as três condições fundamentais para o *homo sapiens sapiens* são: posição de pé permanente, desenvolvimento do encéfalo e liberação dos membros superiores¹⁰². Ora,

⁹⁷ STEIN, Ernildo. *Antropologia filosófica: questões epistemológicas*. Ijuí: Unijui, 2010, p. 146.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 146.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 152. Conferir a este respeito a notória obra: DIAMOND, Jared. *O terceiro chimpanzé: a evolução e futuro do ser humano*. Rio de Janeiro: Record, 2010.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 153.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 154.

¹⁰² *Ibidem*, p. 186.

tampouco essas condições são exclusivas do *sapiens sapiens*, e, por conseguinte, não podem ser a causa final da configuração da cultura humana tal como ela se desenvolveu.

Os gradualistas insistem na gênese humana como a longa escalada de um monte improvável¹⁰³. Os pontualistas adotam o ponto de vista de uma mutação brusca¹⁰⁴. Em ambos os casos, temos quantificações qualitativamente distintas de um mesmo cenário antropogênico. A emergência do que denominamos cultura humana, vinda à luz a partir dos antropogemas gerados no decurso da hominização, é pequena se a compararmos com os milhões de anos necessários para separação entre homínídeos e antropídeos em dois ramos distintos no interior do gênero dos primatas¹⁰⁵. Mas é decisiva, pois é a cultura humana que emoldura os regimes fascinogênicos e as séries de antropogemas por meio dos quais temos nos definido a nós mesmos. Houve mutações biológicas muito mais radicais ao longo da cadeia evolutiva de milhões de anos do que aquelas que propiciaram a eclosão da cultura humana há 40 mil anos. Por que então a assimetria e a falta de correspondência entre a emergência da cultura humana e mudanças decisivas no suporte biológico? É justamente por meio dessas assimetrias e da equivocidade entre substrato da antropologia física e manifestações culturais que devemos entender o fenômeno da emergência. Há algumas boas hipóteses, tais como a neotenia e o surgimento da linguagem. Mas elas não esgotam o salto antropológico por meio de uma associação causal simples entre alterações biofísicas e o nascimento da cultura humana.

Nesse sentido, diversas descrições fenomenológicas são possíveis. Se Max Scheler define o ser humano como aquele que está aberto ao mundo e o define como o “asceta da vida”, Helmut Plessner atribui a nossa humanidade à sua posição excêntrica no reino da criação, ao passo que Gehlen nos define pela ação e redução instintiva¹⁰⁶. Há a pragmática transcendental da pessoa de Strawson e a metafísica da objetividade de Thomas Nagel e as estruturas constitutivas humanas fundamentais, descritas por Thomas Rentsch¹⁰⁷. Para

¹⁰³ A imagem do monte improvável é de uma obra homônima de Dawkins.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 186.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 146.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 79-80. Importante nesse sentido a delimitação dos diversos reinos (vegetal, animal, humano) encetada por Scheler em sua obra clássica de inspiração vitalista: SCHELER, Max. *A Posição do Homem no Cosmos*. Tradução e Apresentação Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 142.

Dennett, o algoritmo seria um metaprincípio que abrangeria não apenas o homem, mas responderia à totalidade da vida¹⁰⁸. De Waelhens sugere que é preciso sempre pensar o *como* do ser humano, em um contínuo exercício da diferença ontológica que o determina e distingue das demais espécies¹⁰⁹. Dawkins defende o acaso, a cega e implacável indiferença nos processos formativos da vida e do universo como elementos constitutivos da hominização¹¹⁰. E é conhecida a famosa equação de Jacques Monod, segundo a qual somos “ciganos no universo”, ou seja, estamos à mercê da cadeia evolucionária em sua oscilação de acaso e necessidade¹¹¹. Um dos casos mais brilhantes e singulares no pensamento brasileiro, toda a filosofia do mito desenvolvida por Vicente Ferreira da Silva consiste em assimilar a potência de instauração conscienciológica dos deuses no pensamento humano, colhida em Schelling, ao princípio ek-stático de Heidegger, descrito na analítica do *Dasein* e radicalizado na *Carta sobre o humanismo*¹¹². Por meio dessa análise, Vicente conseguiu definir o mito como “instância projetiva meta-humana” que faculta a humanidade do homem justamente ao lançá-lo em uma região de excentricidade em relação à criação¹¹³. Desse modo, pôde também superar as dicotomias do paradoxo compreensivo, inscrito nos liames entre linguagem e natureza. Além disso, com o conceito de *excentricidade*, Vicente estaria se aproximando da vanguarda do pensamento europeu, presente na obra de Plessner.

Todas essas descrições nos lançam na aporia aparentemente insolúvel entre natureza e linguagem. E isso nos leva a crer que essa estrutura compreensiva circular que define a humanidade do homem só pode ser entendida mediante uma instância pré-

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 192.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 194.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 222.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 222.

¹¹² FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Obras Completas*. Três Volumes. Organização, introdução geral, bibliografia e notas Rodrigo Petronio. São Paulo: Editora É, 2009-2010. _____. *Lógica Simbólica*. Prefácio de Milton Vargas. Posfácio Newton da Costa. São Paulo: Editora É, 2009. _____. *Dialética das Consciências*. Prefácio de Miguel Reale. Posfácios Vilém Flusser e Luigi Bagolini. São Paulo: Editora É, 2009. _____. *Transcendência do Mundo*. Introdução Geral Rodrigo Petronio. Posfácios Julián Marías, Per Johns, Agostinho da Silva, Dora Ferreira da Silva. São Paulo: Editora É, 2010.

¹¹³ *Ibidem*, conferir sobretudo o volume *Transcendência do mundo*, onde se encontram os ensaios de VFS mais pontuai sobre o estatuto epistemológico do mito.

compreensiva¹¹⁴. Nos termos de Heidegger, autor central para Sloterdijk, essa abertura (*Offenheit*) originária é o ser que se manifesta ao *Dasein*. Para Sloterdijk, é a díade relacional que compõe as esferas. Uma das bases da leitura que Sloterdijk empreende de Heidegger é em transferir a sua analítica temporal a uma espacial, criando com esferas uma “topologia do ser”¹¹⁵. Para chegar a essa estrutura originária é preciso evitar tanto o dualismo metafísico quanto o monismo materialista, ou seja, propor novas chaves de leitura que não resvalam em uma dicotomia corpo-alma, com privilégio de qualquer uma dessas categorias sobre a outra. Como percebeu com perspicácia Heidegger, o materialismo, à medida que é um idealismo invertido, é um pensamento metafísico¹¹⁶.

Mesmo aqui o problema não é tão simples. O próprio Heidegger adverte que a superação do pensamento metafísico não consiste no fim da metafísica, pois sempre que tornarmos a pensar em termos formais de uma causa primeira ou de uma *causa sui*, retornaremos ao âmbito metafísico. Justamente por ter consciência disso, a relação de Sloterdijk com as narrativas religiosas e com a teologia é bastante fina e ambígua, nem de recusa nem de adoção. O que se coloca é a possibilidade de dirimir algumas contradições internas que a metafísica apresenta à gramática filosófica. E o que está em questão na antropologia fundamental é superar, na medida do possível, as aporias do modo de pensar metafísico, rumo a um campo unificador da biologia, da etnologia e da filosofia, entendido como ciência humana geral¹¹⁷. E nesse sentido a esferologia de Sloterdijk é um dos caminhos mais efetivos para realizar essa superação.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 52.

¹¹⁵ Em E-I há um capítulo especialmente dedicado ao estudo do papel do espaço na ontologia de Heidegger. Nesse sentido, vale também conferir o excelente estudo de Ligia Saramago sobre o assunto: SARAMAGO, Ligia. *A topologia do ser: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: PUC/Loyola, 2008.

¹¹⁶ HEIDEGGER, Martin. Carta sobre o humanismo. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

¹¹⁷ STEIN, Ernildo. *Antropologia filosófica: questões epistemológicas*. Ijuí: Unijuí, 2010, p. 137.

13. Esferologia e Imunização

Mas por que o homem realiza sua humanidade em envolturas esféricas? Para que os povos e seres vivem e apenas conseguem viver em interiores compartilhados e dotados de sentido? Como as esferas operam em nossa vida desde o nascimento da consciência na jornada evolutiva até os dias de hoje? Uma das melhores definições de esferas dadas por Sloterdijk deixa bastante clara uma dimensão funcional nuclear: “esferas são criações espaciais imunologicamente efetivas para seres extáticos sobre os quais opera o exterior”¹¹⁸. Eis uma síntese precisa: “esferas são sistemas de imunização”. Desde os povos coletores e caçadores, passando pelos primeiros indícios de agricultura; desde as culturas imperiais e a odisseia da era metafísica ao limiar de uma geografia global e planetária; desde a etapa final da globalização da Terra à emergência dos pós-humanos: todos sem exceção dispunham e dispõem de sistemas de imunização efetivados por meio de transferência esferológica. Todos os impérios pré-modernos asseguraram suas fronteiras por meios de transferência de sentido metafísico às realidades cosmológicas e sobretudo por “instrumentos de imunologia política”¹¹⁹. Os poderes globais contemporâneos asseguram sua hegemonia por meio de vinganças adiadas e do poder timótico (*thymos*) de rivalizações policêntricas¹²⁰. O que chamamos de história universal não é nada mais do que a história de “guerras entre sistemas de imunidade”¹²¹. A esferologia pretende descrever a matriz desses sistemas imunológicos mediante as suas derivações projeções: microesferas, macroesferas e pluriesferas. Portanto, para seguir o pensamento de Sloterdijk nos conceitos de religião e hominização, valho-me de concepções de alguns pensadores afins à sua própria obra: Peter Berger, Thomas Luckmann, Niklas Luhmann, Immanuel Wallerstein, Roberto Esposito e Régis Debray.

¹¹⁸ E-I, 36-37.

¹¹⁹ E-I, 68.

¹²⁰ IT.

¹²¹ Conferir meu ensaio abordando o lançamento simultâneo no Brasil de *Ira e tempo* e *Crítica da razão cínica*: PETRONIO, Rodrigo. Pensar com bilis e poesia. *O Estado de S.Paulo*, Sabático, 14 de julho de 2012, p. 3. Disponível em: <http://www.estadao.com.br/noticias/impreso,pensar-com-bilis-e-poesia,900170,0.htm>

Como se sabe, Berger e Luckmann têm uma definição muito oportuna de religião como “sistema de sentido”¹²². Conforme enfatizam, o cristianismo na Europa conseguiu “trazer todas as pessoas para dentro de um espaço de poder e mantê-las dentro de um único, comum e supraordenado sistema de sentido”¹²³. Nesses termos, a capacidade de absorção de um sistema que produz a passagem de zonas de indiferenciação a zonas de diferenciação significativa seria propriamente a atividade sistêmica de sentido. Embora sua abordagem seja mais sociológica, ela serve muito bem a reflexões filosóficas, justamente pela sua abrangência. As religiões são narrativas que dotam a realidade de sentido. Não quero entrar aqui na complexidade da própria definição do objeto dada por Berger, à medida que abre a possibilidade de toda dotação de sentido ser religiosa, o que criaria um problema epistemológico. Valho-me dela mais por causa da sua importante abrangência semântica e pragmática. Por isso mesmo, por sua pregnância relativa aos dois conceitos mobilizados neste trabalho, sobretudo o conceito de *religião*, bem como por causa de sua convergência com a teoria das *esferas*.

Por seu lado, Luhmann define a totalidade das produções humanas como sistemas autopoieticos, ou seja, como sistemas capazes de gerar, produzir e reproduzir a si mesmos, mediante um intercâmbio entre sistema e meio¹²⁴. A teoria comunicativa de Luhmann parte de uma improbabilidade¹²⁵. Em outras palavras, a “comunicação é improvável”¹²⁶. Porém, justamente por isso, o grau de redução sistêmico é possível, pois quanto maior o grau de indeterminação de sistema, maior a sua necessidade de ser reduzido a um elemento extrassistêmico, semelhante ao teorema da incompletude de Gödel. A teoria geral dos sistemas é uma das definições mais abrangentes e operacionais das instituições e organizações humanas, mas também de todas as instâncias organizacionais da vida, seja ela histórica ou natural. Não por acaso, antes de desenvolver sua brilhante e

¹²² BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*. São Paulo: Vozes, 2004.

¹²³ *Ibidem*, p. 42.

¹²⁴ LUHMANN, Niklas. *Introdução à teoria dos sistemas*. Petrópolis: Vozes, 2009. Ver também MATHIS, Armin. A sociedade na teoria dos sistemas de Niklas Luhmann:

http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/luhmann_05.pdf

¹²⁵ MATHIS, Armin. A sociedade na teoria dos sistemas de Niklas Luhmann:

http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/luhmann_05.pdf

¹²⁶ *Ibidem*.

personalíssima obra, Luhmann estudou com Talcot Parsons, o famoso sociólogo da regulação dos sistemas organizacionais e da teoria das mediações das sociedades complexas.

Em linhas de afinidades, segue a descrição da modernidade empreendida por Wallerstein como a formação de um sistema-mundo. Sua tese se desenvolve em observância ao desenvolvimento do capitalismo e demonstra como o sentido das relações econômicas assimétricas descreve uma unificação por meio das economias hegemônicas, convertendo-se em um sistema planetário. A proximidade do conceito de sistema-mundo com o de esferas é clara. A teoria de Wallerstein se liga mais ao processo de formação da terceira etapa esferológica, aquela que determina a modernidade e é descrita pela imagem da espuma. Não tem a pretensão antropológica totalizadora da abordagem de Sloterdijk. Mesmo assim, pensar a formação da era das espumas em diálogo com a hegemonia do sistema-mundo pode ser produtivo.

Há outro autor com teses afins ao pensamento de Sloterdijk: Roberto Esposito. O filósofo italiano, relendo Foucault e Agamben, desenvolve sua trilogia tendo em vista mapear os meios pelos quais se constrói a história da biopolítica a partir de três etapas que nomeiam cada um dos volumes de sua obra: *communitas*, *immunitas* e *bíos*¹²⁷. Para Esposito, os sistemas de imunização são tecnologias de preservação da vida. São as primeiras películas de que se revestem a *zoé*, a vida nua, para cunhar o termo de Agamben¹²⁸. O conceito de imunização e as ideias de Luhmann são bons guias para concebermos uma definição possível para as narrativas religiosas e teológicas e, simultaneamente, articular essas narrativas, usadas à exaustão por Sloterdijk, à categoria central de esfera. Acredito que possamos atravessar os três volumes das esferas de Sloterdijk a partir de uma hipótese que alinha ambos conceitos, religião e hominização. Nesse sentido, as religiões seriam sistemas de imunização extremamente elementares,

¹²⁷ ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu editores, 2003. _____. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 2005. _____. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 2006.

¹²⁸ Conferir todos os volumes do projeto *Homo Sacer*, em andamento, mas acima de tudo o primeiro volume, que lança as bases teóricas do projeto: AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o Poder Soberano e a Vida Nua – I*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

enraizadas na experiência primordial humana, que é, como veremos, a experiência esférica.

14. Esferologia e Mediologia

Por fim, Sloterdijk é enfático ao dizer que “a teoria das esferas é uma teoria dos meios”¹²⁹. Mensagens, rementes, canais, signos. Uma teoria dos meios pode ser entendida como uma “ciência geral da visitabilidade de algo por algo em algo”¹³⁰. É nesses termos que uma teoria das esferas e uma teoria dos meios convergem para um campo unificado¹³¹. Ambas são sistemas autopoieticos. Nesse campo unificado ocorre a emergência de sistemas de imunização, no horizonte dos quais surgem antropogemas de autorreconhecimento. As primeiras comunidades nada mais foram do que esferas inspiradas por mensagens metaempíricas: deuses, espíritos, entidades, almas, demônios ou Deus. Eles foram os primeiros agentes imunizadores dos bandos e das hordas, pois conseguiram criar impermeabilidade esférica contra os bárbaros, ou seja, contra todos que fossem não-próprio.

Neste ponto entra um dos criadores da mediologia: Régis Debray¹³². Ao lado de Pierre Lévy, Debray pode ser visto como um dos maiores expoentes atuais de uma filosofia da tecnologia. A mediologia é uma das teorias mais poderosas que tem se desenvolvido atualmente no âmbito das ciências, não apenas humanas, mas também nas ciências duras. Ela se propõe como antropologia dos *media*, ou seja, uma análise de todas as formas de mediação e transmissibilidade da cultura humana. Mais do que comunicar, transmitir¹³³. Ao contrário do que se pensa comumente, a demarcação epistemológica de uma ciência não se dá na escolha de seu objeto, mas no ponto de vista adotado sobre objetos heterogêneos¹³⁴. Por isso, a transmissibilidade e a reconstrução de cadeias mediadoras podem se dar tanto no nível de sequências genéticas, de informação paleontológica, de

¹²⁹ E-I, 39.

¹³⁰ E-I, 38. FR.

¹³¹ E-I, 39.

¹³² Há diversas obras de Debray sobre mediologia. Concentro-me em uma das mais amplas: DEBRAY, Régis. *Introdução à mediologia*. Tradução de António Manuel Lopes Rodrigues. Lisboa: Horizonte, 2004.

¹³³ *Ibidem*, p. 11.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 11.

resíduos arqueológicos, nas diversas tecnologias da memória e da informação, bem como na transmissibilidade de doutrinas religiosas ou na fixação de gráfica de quaisquer conteúdos culturais. Isso ocorre porque, segundo Debray, “a mediologia não diz respeito ao domínio dos objetos, mas ao domínio das relações”¹³⁵. Tomados isoladamente, os objetos, suas qualidades, os conteúdos ou os suportes por meio dos quais uma informação é veiculada, não interessam à mediologia. Interessam-lhe apenas enquanto estabelecem relações. a categoria relação é um dos eixos gravitacionais da esferologia, que Sloterdijk chega a definir como uma “ontologia da díade”. Todo o empreendimento esferológico consiste em deslocar o cerne do pensamento, de uma metafísica da substância para uma ontologia da relação. No lugar da substância primeira, a díade fundamental.

No interior das esferas, o mundo não é um dado cosmológico. Tampouco é ontológico, embora seja ôntico e fático. As esferas são estruturas vivenciais, afetivas, reais, situacionais, universais e radicalmente *relativas*. Ou seja: não se enraízam na categoria da *unidade*, mas na de *relação*¹³⁶. A experiência primordial dos seres vivos é a da díade, não a da mônada¹³⁷. A esfera é, paradoxal e ontologicamente, um círculo aberto. Pois ela não consiste em uma unidade monádica, mas em uma unidade diádica. Desde a região mais remota de origem da vida, somos marcados indelevelmente por uma experiência relacional: eu-tu. Da mesma forma, toda esfera é uma díade, não uma unidade ontológica à qual se deve regressar. Se assim fosse, estaríamos em mais uma das armadilhas do pensamento metafísico. O mundo é uma abertura possibilitada pelo ser-aí. Há uma pluralidade infinita de mundos tantos quantos forem os *Dasein*. Ao contrário de todas as expectativas metafísicas e de quaisquer ilações psicanalíticas, essa origem delineada não é a busca de uma unidade fundamental, mas de uma díade fundamental. Na experiência da origem¹³⁸, a coexistência, o ser-com (*Mitsein*), precede a existência¹³⁹. Nesse ponto, Sloterdijk nitidamente inverte a analítica heideggeriana, deslocando o eixo gravitacional do

¹³⁵ *Ibidem*, p. 63.

¹³⁶ E-I, 15.

¹³⁷ E-I, 15.

¹³⁸ E-I, 15

¹³⁹ E-I, 16.

horizonte originário do *Dasein* (ser-aí) ao *Mitsein* (ser-com)¹⁴⁰. O ser-aí é uma matriz existencial e fenomenológica fortemente impregnada de metafísica da subjetividade. Ao contrário, o ser-com é justamente o que caracteriza as hordas dos homínidos e as “jangadas sociais” do Paleolítico¹⁴¹. O ser-com é a determinação antropológica vital nas hordas arcaicas. Ele é a relação estrutural diádica por excelência e modalidade político-climática mais eminente da pré-história, pois torna possível a produção de temperaturas necessárias à sobrevivência da espécie em socioesferas e em microesferas devidamente imunizadas. As filosofias da existência nos ensinaram que a existência precede a essência. A esferologia propõe um passo adiante desse ensinamento, ao nos dizer que a coexistência precede a existência. Uma teoria das esferas é nesses termos um profundo diálogo entre filosofia e mediologia e uma antropologia amplificada dos *media*, ou seja, uma ontologia das mediações, das díades estruturais e das relações estabelecidas pelos seres no interior de espaços vitais de sentido.

15. Síntese

Ao abordar o processo de hominização, deparamo-nos com uma dificuldade. Ela consiste em determinar uma instância pré-compreensiva que consiga abranger o paradoxo compreensivo elementar: a definição de nossa humanidade depende da linguagem, ou seja, de um elemento-chave que define a própria humanidade do ser humano que se define a si mesmo. Para solucionarmos esse paradoxo compreensivo, precisamos recorrer de modo central a um conceito: a emergência. A emergência postula a simultaneidade, mas não a interdependência causal necessária entre disposições da antropologia física e cultural, ou seja, entre mudanças na estrutura biológica e o surgimento de atividades mentais ou culturais que passamos a definir como propriamente humanas. A emergência estaria, portanto, a meio caminho entre o paradoxo compreensivo e o processo evolucionário no nível biológico. Ao articular o modelo fenomenológico-hermenêutico e a hipótese emergencial da cultura humana, a esferologia reivindica para si um *estatuto pré-compreensivo*. Em termos heideggerianos, originário.

¹⁴⁰ NMB.

¹⁴¹ NMB.

A partir dessa abertura esferológica primordial, pode-se também definir as esferas como sistemas de sentido (Berger). São modos de habitar o mundo capazes de incorporar os agentes de não-sentido externos. Essa dotação de sentido é o que confere ao homem sua humanidade, ou seja, são as estruturas hominizadoras do ente biológico exposto às clareiras da existência ao acaso pelas etapas da evolução. Esferas são interiores compartilhados que os “homens habitam enquanto têm sucesso em tornar-se homens”¹⁴². Nesses termos, esferologia e hominização são categorias essencial e formalmente reconversíveis uma na outra. A esferologia é uma antropologia do futuro. Uma mensagem que ainda precisa de ouvidos ainda não nascidos, uma teoria póstuma, uma antropologia não do primeiro, mas do último homem, para pensar com Nietzsche. Pois falar na humanidade do ser humano é falar das esferas que ele gerou e nas que ele ainda será capaz de criar em um futuro longínquo.

Para tanto, é necessário que essas esferas consigam inscrever o homem em um interior que incorpore o Exterior extenso. Essa capacidade do ser humano de viver em contínuo êxodo em direção a realidades opacas, integrando-as à estrutura vital de sentido que ele habita, é o que caracteriza não apenas a vida humana, mas toda a vida, como sistemas autopoieticos (Luhmann). Assim, a transferência esferológica se projeta na opacidade viscosa do mundo e a traduz em uma experiência de proximidade, incorpora o extenso aos interiores de clareias vitais. 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. Para sustentar essa frágil estrutura diádica da vida que se desdobra por meio de transferência de esferas a esferas, surgem os princípios de imunidade (Esposito). Por isso, analisemos a valiosa definição de esferas dada por Sloterdijk, mencionada anteriormente: “esferas são criações espaciais imunologicamente efetivas para seres extáticos sobre os quais opera o exterior”¹⁴³. As esferas são os sistemas autopoieticos capazes de impermeabilizar imunologicamente os humanos do Exterior a que estão expostos em todas as etapas da hominização.

¹⁴² E-I, 36-37.

¹⁴³ E-I, 36-37.

O Exterior é a matéria turva e indiferente do cosmos em sua eterna explosão e na impassibilidade de seu movimento negativo. Somos humanos à medida que conseguimos inscrever nossa interioridade no seio de uma exterioridade preexistente. As estruturas omnicompreensivas de sentidos chamadas esferas são o modo pelo qual o ente humano se tornou humano ao longo da jornada da espécie. Essa hominização é uma contínua negação de nosso estado de natureza, pois este é um puro Exterior, com o qual ele seria incapaz de estabelecer relações vitais de solidariedade sem antes o ter incorporado a alguma estrutura efetiva e afetiva de sentido. Essas estruturas efetivas de sentido foram e ainda são fornecidas aos seres humanos pelos maiores sistemas de sentido existentes: as narrativas religiosas. Com morte de Deus e o eclipse desses enormes sistemas de sentido, a odisseia da hominização prossegue. Agora com a tarefa de criar, em uma era pós-metafísica, novos regimes de sentido e novas casas para o ser, incrustadas no espaço reticulado, movediço e frio de uma Terra que se encontra em sua terceira globalização: a da virtualização integral da vida. Reais ou virtuais, essas novas esferas, enquanto esferas, serão habitáveis. E sendo habitáveis, certamente continuarão sendo humanas, no sentido pleno da palavra.

16. Microesferas

O primeiro volume de *Esferas* se ocupa da emergência das formas de intimização e dos espaços habitados da pura interioridade ontológica. Descreve as formas de intimidade e de relação forte que constituem as nossas íntimas Atlântidas¹⁴⁴. Não por acaso, ele se abre com uma fenomenologia do Gênesis, que exporei adiante, e em suas páginas finais nos encontramos às voltas com uma meditação sobre a dimensão de *perichoresis* da Trindade, desenvolvida por São João Damasceno¹⁴⁵. Toda a obra *Esferas*, mas especialmente o volume dedicado às microesferas (bolhas) e aos processos de intimização, é atravessado pela luz da teologia e da mística. A partir da refração da consciência que se aniquila contra a luz ou no gesto de nos refletirmos em um espelho que ilumina um puro Nada, seja no polimento visionário do espelho da alma para melhor refletir Deus, presente na gnose sufi

¹⁴⁴ E-I, 66.

¹⁴⁵ E-I, 529 e seg.

de Ibn ‘Arabī ou na escola iluminativa de Suhrawardī, seja na *apophasis* e no *anéantissement* (nadificação) de Marguerite Porete: apenas no aniquilamento da unidade representacional adentramos o regime das microesferas. Há que se deixar entregue a uma corrente que nos empurre pelos límpidos rios da “autoexperiência pré-subjetiva primitiva”¹⁴⁶. Apenas assim é possível meditar sobre o que venha a ser o Interior, não como Conceito, mas como Figura, na acepção de Deleuze¹⁴⁷. As microesferas tratam da “proto-história do anímico”¹⁴⁸. Esta opera sempre por meio de catástrofes. Tais catástrofes são as transferências esferológicas.

No plano mediológico, nas transferências esféricas de uma realidade a outra, a centralidade desses espaços de interioridade coextensiva é a base para seu conceito de paleopolítica¹⁴⁹. As “jangadas sociais” do Paleolítico proporcionaram as microesferas que, por sua vez, do ponto de vista filosófico, possibilitaram a passagem dos primatas aos antropídeos e destes aos primeiros homínídeos¹⁵⁰. Esses princípios de intimização, entretanto, não recobrem apenas a pré-história ou um período evolucionário humano específico. São estruturas vivenciais e fenomenológicas nas quais a vida humana se enraíza. Transistóricas e transespaciais, as microesferas não apenas atravessam transversalmente todas as fases da realidade gregária das sociedades, como podem ser entendidas como índices de saúde social, pois uma sociedade totalitária é necessariamente uma sociedade que destrói as esferas de intimização em benefício de ginásticas imperiais coletivas em nome do Estado ou de outras estruturas de poder¹⁵¹.

As culturas imperiais, entretanto, só puderam se expandir graças à aliança entre a ira heroica e a teologia, ou seja, quando a ira deixou de ser entendida como uma potência psicopolítica imanente à virtude heroica e passou a ser projetada e sublimada no plano

¹⁴⁶ E-I, 66.

¹⁴⁷ DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. *O que é filosofia?* São Paulo: 34 Letras, 1997.

¹⁴⁸ E-I, 66.

¹⁴⁹ Os conceitos de paleopolítica, política imperial e hiperpolítica são desenvolvidos em um ensaio tão breve quanto magistral: NMB.

¹⁵⁰ E-I.

¹⁵¹ Com relação à ginástica imperial, é ela que define as culturas propriamente imperiais, cuja aparição na cena histórica Sloterdijk identifica com o surgimento da escrita: NMB e IT.

escatológico¹⁵². É com essa translação da ira para as mãos de Deus, que se torna o agente histórico dos desdobramentos psicopolíticos desempenhados pela ira, que surgem então as grandes mobilizações timóticas (*thymos*) e as lutas por reconhecimento são projetadas na pura transcendência de Deus, que ao esvaziar o ônus da consciência humana do palco das batalhas, libera ainda mais energias destrutivas para agenciarem os ciclos históricos¹⁵³. É por isso que essa esferologia primária não se esgota em uma modalidade mundana nem em período histórico ou evolucionário. Ela emerge à luz do dia em algumas grandes visões místicas, de Catarina de Siena e de Marguerite Porete, entre outras. Realça como esses espaços de intimização se relacionam ao imaginário místico, em sintonia com a *translatio cordis*, a transferência do coração humano a Deus¹⁵⁴.

Porém, tais definições não se apoiam apenas no caráter convencional e pacífico legado por determinadas tradições em torno do que venha a ser a religião e os fenômenos religiosos. Em um corte transistórico, tais espaços de intimização teriam uma relação substancial com as concepções modernas da psicanálise e da psicologia de profundidades, com as quais Sloterdijk dialoga. Por isso, tanto no primeiro volume de *Esferas* quanto em uma obra *sui generis* e bem-humorada, intitulada *A Árvore Mágica*, o autor leva a cabo uma genealogia da psicanálise, vinculando sua origem remota ao ano de 1785, às técnicas do magnetismo animal e ao mesmerismo, ou seja, a práticas criptorreligiosas surgidas no âmbito do Esclarecimento¹⁵⁵.

Ao produzir uma nova metamorfose no interior de seu projeto inicial de compor uma fenomenologia do cinismo e em consonância com a revolução gnóstica de que se pretende portador, a investigação de Sloterdijk passou a se focar cada vez mais na busca de uma intersecção entre alguns domínios do conhecimento, mais especificamente a Teologia, a filosofia, a Psicologia, a Antropologia e a Estética. Adepto explícito das *grandes narrativas*¹⁵⁶, Sloterdijk começa então a examinar o próprio processo de humanização e de

¹⁵² IT.

¹⁵³ Conferir especialmente o capítulo A Revolução Timótica: IT.

¹⁵⁴ E-I.

¹⁵⁵ AM.

¹⁵⁶ Sloterdijk explica detalhadamente a importância das grandes narrativas e o porquê de seu eclipse nas ciências humanas em uma obra admirável: *O Palácio de Cristal*. Também conhecida como *O Espaço Interior*

hominização à luz de algumas estruturas elementares da experiência humana, notadamente o papel desempenhado pela *percepção do espaço* na nossa constituição simbólica, psicológica e antropológica.

Esse desdobramento de sua filosofia é de extrema importância. Pode-se dizer que a partir dele seu pensamento aspira ser uma nova modalidade de *antropologia filosófica*, em diálogo com a crítica perpetrada por Heidegger à onto-teo-logia e à noção clássica de *antropologia*, e cujo cerne seria uma *antropologia do espaço*, no sentido forte do termo, englobando todas as eventuais esferas de atuação dos seres humanos. É desse núcleo de interesses que ele concebe *Esferas*, seu *opus magnum*. E com ela inaugura uma nova linha de estudos nas ciências humanas e na filosofia: a *esferologia*. Assim, as esferas ocupam um lugar nuclear no pensamento de Sloterdijk, pois são entendidas como princípios ontológicos e antropológicos de *domesticação do espaço* e de translação da experiência sensória e motriz mais elementar dos seres humanos aos domínios mais complexos das esferas política, teológica, estética, bélica, entre outras. Entretanto, a despeito desse aspecto, sua obra não vê a centralidade das esferas como uma fonte apaziguadora dos conflitos subjacentes à condição humana. Muito pelo contrário. Um dos principais temas da sua reflexão é aquilo que poderíamos definir como o caráter irreconciliável da ontogênese humana.

O que seria isso? Em linhas gerais, trata-se de uma concepção segundo a qual o processo de hominização e a rigor a própria estrutura ontológica humana se fundariam sobre um gesto de divórcio irreversível que os homínídeos teriam empreendido em relação às forças da natureza. Mais do que isso, após essa cisão, como forma de sobrevivência e antídoto, o homem teria efetuado uma ulterior interiorização dessas mesmas forças antagônicas não-reconciliáveis. O impulso esferológico, nesse sentido, seria *a posteriori*. Seria um dos tantos meios de efetuar aquilo que Sloterdijk chama de domesticação. Entretanto, a emergência da humanidade do homem, ou seja, o processo de hominização estaria mais ligado ao fundo traumático de uma ruptura do que a um instinto que lhe fosse

do Capital, nela Sloterdijk retoma alguns temas da trilogia *Esferas*, e pode-se dizer que se trata de uma espécie de quarto volume complementar a seu ambicioso projeto. Conferir: E-II.

conatural¹⁵⁷. Apenas mediante uma cisão traumática com a natureza o ser humano se humanizou, não em razão de quaisquer predisposições orgânicas¹⁵⁸. Sloterdijk trata do fenômeno conhecido como neotenia (nascimento prematuro) para explicar a humanização dos hominídeos do Paleolítico¹⁵⁹. Em um ensaio brilhante, o filósofo Giorgio Agamben analisa o caso de uma salamandra albina que vive nas águas doces do México¹⁶⁰. De modo muito poético, estabelece uma relação as neoténias animal e humana e a importância que o fracasso teve na evolução das espécies. Segundo esse postulado, em outras palavras, o ser humano seria um animal que não deu certo.

Ora, o que seria a hominização senão a encenação de um princípio de não-reconciliação elevado à condição de estrutura ontológica do ser humano? Nesse sentido, poderíamos unificar o pensamento Sloterdijk, um dos maiores leitores de Nietzsche da atualidade, à luz de uma filosofia trágica do mundo? Tal pessimismo também vem cancelado pelo radical estranhamento que toda matéria de criatura desenvolve em relação a um Criador, Pai Silencioso, desde sempre e para sempre inacessível, segundo os gnósticos? Ou em que sentido o veneno cético pirrônico atua aqui, denunciando a *vanitas vanitatis* de toda a atitude intramundana?¹⁶¹ O fato é que esses dilemas epistemológicos guardam ressonância com modos míticos de compreensão fornecidos por alguns sistemas de sentido religiosos não é de surpreender. Acredito que os conceitos de *hominização* e *religião* sejam os liames capazes de articular as diversas faces do pensamento de Sloterdijk.

¹⁵⁷ Além das obras mais extensas, como *Esferas*, esse processo de hominização é exemplar e pontualmente tratado na já mencionada obra: NMB.

¹⁵⁸ Essa cisão traumática é desenvolvida de modo mais detido em uma conferência pronunciada em Lisboa, no museu de arte contemporânea de Serralves: SLOTERDIJK, Peter. "A Natureza por Fazer: o Tema Decisivo da Época Moderna/ Nature To-Be-Made: the Crucial Subject of Modern Times". In: AGAMBEN, Giorgio; MARRAMAO, Giacomo; RANCIÈRE, Jacques; SLOTERDIJK, Peter. *Política/Politics. Crítica do Contemporâneo: Conferências Internacionais Serralves/Criticism of Contemporary Issues: Serralves International Conferences*. Lisboa: Fundação Serralves, 2007, p. 99-191.

¹⁵⁹ NMB. Ernildo Stein também aborda o fenômeno da neotenia: STEIN, Ernildo. *Antropologia filosófica: questões epistemológicas*. Ijuí: Unijuí, 2010, p. 54.

¹⁶⁰ AGAMBEN, Giorgio. "A ideia da infância". *Ideia da prosa*. Tradução, prefácio e notas de João. Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

¹⁶¹ O caráter gnóstico de seu pensamento pode ser encontrado em obras nas quais Sloterdijk discorre explicitamente a partir de temas gnósticos. É o caso de: EM. Quanto ao ceticismo, ele se encontra disperso por sua obra, e também é importante para compreendê-la. Acredito, porém, que tanto ceticismo quanto gnose se unam sob um princípio estruturante maior, que seria a visão trágica.

17. Macroesferas

Ao longo do segundo volume de *Esferas*, surgem as diretrizes morfológicas do globo e suas constituições histórico-política ou, se quisermos, psicopolítica¹⁶². Sloterdijk trata de toda a emergência do pensamento metafísico ocidental à luz das macroesferas: descrições dos céus e dos mundos inferiores, das realidades sensíveis e suprassensíveis, cartografias imaginárias e mapas globais do cosmos, paisagens do além, físico e metafísico, topologias do pensamento a partir de descrições de Deus e das divindades. Na era das metafísicas e dos impérios, Deus e o mundo são representados como uma esfera inclusiva e omnicompreensiva¹⁶³. Os globos sinalizam a primeira catástrofe esferológica, ou seja, a primeira transferência esferológica de grandes dimensões. Trata-se da emergência do pensamento metafísico e, articulado a ele, das políticas imperiais. Em outras palavras: analisa as bases estética, bélica, teórica, política e imperial criadas com base nos planos esféricos derivados das diversas representações de Deus e das divindades, entendidos como projeções esferológicas¹⁶⁴.

Se o Deus dos teólogos é mais profundo que o Deus dos filósofos, o Deus dos morfólogos é mais profundo que o dos teólogos¹⁶⁵. A dimensão morfológica da vida é central para a esferologia. A vida é forma. Por isso, quando falamos em globalização, fazemo-lo de modo parcial. Esquecemo-nos de que o processo de globalização em que vivemos é apenas o desdobramento da globalização terrestre¹⁶⁶, ou seja, um desdobramento da globalização celeste empreendida pelos longos sistemas metafísicos de imunização e pela conquista do cosmos feita pelas descrições teológicas¹⁶⁷. Haveria, portanto, três globalizações. A primeira, uma globalização celeste, por meio da conquista cósmica empreendida pelas narrativas metafísicas e teológicas imperiais. Uma segunda

¹⁶² E-I, 67. A análise psicopolítica também central em IT, cujo subtítulo é: *Ensaio de psicopolítica*.

¹⁶³ E-I, 67.

¹⁶⁴ E-II.

¹⁶⁵ E-I, 67.

¹⁶⁶ E-I, 69.

¹⁶⁷ Conferir a longa parte final de E-II. A obra intitulada *Palácio de Cristal*, na verdade, é um desmembramento desta parte final de E-II e foi comercializada com o subtítulo: *Por uma filosofia da globalização*. Valho-me de remissões a E-II apenas por ser uma obra por sinal muito bem traduzida pela editora portuguesa Relógio D'Água. Porém, para os fins deste trabalho, tentarei localizar a página específica das menções de E-II na edição que estou seguindo de E-II.

globalização, de teor terrestre, a partir do século XVI, com as grandes navegações. É uma terceira, que vivemos nos dias de hoje, que consiste em uma virtualização integral da vida por meio do mapeamento e a reticulação infinita do planeta Terra¹⁶⁸. Nesse sentido, a teoria das esferas é o instrumento morfogênico que reconstrói o “êxodo do ser humano de uma simbiose primitiva ao tráfego universal” travado entre impérios e sistemas globais. É a narrativa de uma “história universal de extraversões”¹⁶⁹.

A macroesfera postula uma metafísica comunicativa global. As religiões de salvação como o budismo, o islamismo, o judaísmo, o cristianismo, entre outras, cumpriram esse papel expansionista de modo eficaz, pois conseguiram criar regimes discursivos abrangentes e totalizadores, que incluíam grandes massas populacionais do planeta. Tudo devia estar circunscrito aos regimes teológicos de sentido que abrangem todas as esferas da vida. Entendidas como grandes sistemas de sentido, as religiões produziram e continuam a produzir poderosas esferas imunizadoras que conseguem integrar o não-sentido ao sentido e, portanto, hominizar os espaços indiferentes do Universo, integrando-lhes à odisséia escatológica e redentora da destinação da alma¹⁷⁰.

18. Pluriesferas

O terceiro volume descreve uma revolução formal. Esta consiste em uma dissolução das matrizes imunológicas e dos grandes sistemas de sentido, ou seja, no declínio do poder hegemônico das grandes narrativas metafísicas, imperiais e religiosas. Surge um novo *oïkos*, um novo ecúmeno, uma nova realidade axial, regida pelo descentramento esférico. Não por acaso, Sloterdijk trabalha bastante com o conceito de axialidade. Em longos períodos de tempo, identifica a origem antropológica do processo da globalização nas primeiras mobilizações coletivas, realizadas por meio da passagem da endogamia à exogamia, cujo ápice seriam as grandes navegações e a formação do mundo atual¹⁷¹. Ou

¹⁶⁸ E-I, 69-70.

¹⁶⁹ E-I, 70.

¹⁷⁰ Esse incorporação esferológica do não-sentido ao sentido é longamente analisada em E-II.

¹⁷¹ E-II.

seja, em termos axiais, os séculos XX e XXI representam não o *começo*, mas o *fim* da odisseia antropológica da globalização¹⁷².

Desde Kepler, a elipse entra em cena. E em que ela consiste? Em uma esfera com um duplo centro, um real e outro virtual. A virtualização do mundo não diz respeito apenas às novas tecnologias da informação. Ela diz respeito acima de tudo ao descentramento ontológico vivido pela humanidade com a multiplicação de centros emissores de mensagens e de narrativas. Passa-se da centralidade do círculo da era metafísico-imperial ao infinitismo do centro na era pós-metafísica desta terceira globalização em curso¹⁷³. A infinitização do centro multiplica o centralismo metafísico do sistema imunológico Deus, traduzindo-o em uma proliferação de uma substância etérea que descreve o próprio processo da modernidade: a espuma. É nesse sentido que, do ponto de vista morfológico, a modernidade e a etapa da globalização em que vivemos podem ser entendidas como uma guerra universal de espumas, ou seja, de esferas reais-virtuais policêntricas, multiplicadoras e virtualizadoras.

A partir do século XVI, a modernidade promove o que Sloterdijk define como *esferologias plurais*. Sustentados em um universo matemático, composto de matéria inerte e suspenso no vazio abissal de espaços infinitos, e por meio de temas tais como racionalização, desencantamento, secularização e a morte de Deus, somos lançados à impossibilidade de produzir espaços esferológicos, ou seja, encontramos-nos diante também de um paradoxo teológico e religioso, portanto, de um paradoxo também moral e antropológico¹⁷⁴. Mas para haver vida, deve haver esferas. E por isso, a odisseia da modernidade consiste em criar pontos deslizantes, retículas, margens, bordas, fissuras habitáveis e sistemas de imunização mesmo a contrapelo do mundo que passa a ser a matéria residual do cadáver de Deus.

É no limiar dessa era que nos encontramos, e nosso maior desafio é continuar produzindo sentido em um mundo de pura impermanência. Se estamos lançados de vez a um processo universal de desanimação, de esvaziamento da alma do mundo ou, em

¹⁷² E-II.

¹⁷³ E-II.

¹⁷⁴ E-III.

termos de Weber, projetados no desencantamento do mundo, é porque deslizamos cotidianamente para fora dos sistemas de sentidos e somos diariamente confrontados com o grande Exterior, com a face fria do nada e do não-sentido. Como domesticar esse nada? Como integrar esse não-sentido a uma forma vital habitável? Como e até quando a odisseia da espécie humana prosseguirá sobre a Terra é algo que depende da criação cotidiana de novas esferas e atmosferas que consigam conferir sentido a nossas vidas, seja esse sentido religioso ou secular.

**HOMEM-DEUS:
RUMO AO PURO INTERIOR**

PRIMEIRA DÍADE

CAPÍTULO II

Por isso a indagação pelo nosso *onde* faz mais sentido do que nunca, pois ela se dirige ao lugar que os homens produzem para nele poder existir como o que são. Esse lugar leva, aqui, em memória de uma venerável tradição, o nome de *esfera*. A esfera é a rotundidade fechada, dotada de um interior compartilhado, que os homens habitam enquanto têm sucesso em tornar-se homens. Esferas são criações espaciais imunologicamente efetivas para seres extáticos sobre os quais opera o exterior.

Esferas, I, 36-37.

1. No Princípio era a Esfera

Um cordão umbilical se destaca da barriga de uma mulher que sonha¹⁷⁵. Idosa, parece ser uma monja. A linha da vida segue em direção ao céu, compondo um mosaico de olhos e círculos semelhantes a pérolas. Compõe a noite estrelada com seus diversos pontos luminosos. As personagens ao redor se emocionam. Cada uma carrega um pote com objetos que parecem grandes ovos. Ao fundo, uma figura sinistra de chapéu deposita à contraluz um cogumelo em um dos potes. Mas o evento de emergência da constelação estrelada a partir do ventre da idosa não se intimida. Esta é a alegoria do nascimento da alma. Em uma leitura livre, a alma surge do ventre de uma enviada que cumpriu todas as jornadas espirituais de interiorização. Sua vida foi toda interiorização. Por isso, idosa, é capaz de gerar a alma, que se abre e se constela, formando o espaço e o céu estrelado. A silhueta do homem nada mais é do que a figura do mal. O mal deposita sua dose de sombra na cena de nascimento da alma. Para que ela nunca se esqueça dele e sempre tenha ciência de si como sinal de luz e sombra na cena das dores do parto. Sem essa consciência, a alma não pode se elevar tanto em direção ao céu.

Essa maravilhosa visão de Hildegard von Bingen nos conduz a uma compreensão bastante fina da relação entre alma e ventre. E nos remete à dimensão anímico-material das esferas. Todas as esferas são extensões e prolongamentos da experiência originária: o ser uterino¹⁷⁶. Por isso Sloterdijk vai muito longe ao estabelecer uma gramática dessa origem. A princípio ontológica, conta com agenciamentos estritamente materiais. Ao apoiar-se nas pesquisas do psicolinguista Alfred Tomatis, Sloterdijk busca as primeiras percepções que o feto tem no interior do útero¹⁷⁷. Depreende disso uma das matrizes conceituais da esferologia: o mundo é som¹⁷⁸. A sonoridade e a psicoacústica são as formas primordiais de experiência, não apenas em termos dos sentidos, mas da própria estrutura mundana: a matéria é som. Vibração, intensidade, corrente, onda, partícula. É nesse amálgama de tensões que os seres vivos, e especialmente os mamíferos, encontram a

¹⁷⁵ I, 92.

¹⁷⁶ E-I.

¹⁷⁷ E-I.

¹⁷⁸ Essa definição do mundo como som é desenvolvida a partir de conceitos da etnomusicologia e de manifestações musicais contemporâneas: MCDP.

dimensão da primeira esfera. A primeira “catástrofe esferológica”, portanto, não se desdobra em uma cena mundana. Ela é anterior ao mundo, consiste no próprio movimento de vir ao mundo: o nascimento.

Por isso as narrativas religiosas que se ocupam, não da vida depois da morte, mas da vida antes da vida, sobretudo as linhas da gnose indiana e do hinduísmo, são preciosas ao formular essa questão¹⁷⁹. Pensam a vida a partir da cadeia infinita de migrações da centelha do *atma* e do ciclo de reencarnações sucessivas pelo qual passou o Eu antes de vir a ser o que é¹⁸⁰. A mulher-flor em seu vestido-vaso não são apenas divertimentos poéticos lúdicos da linguagem pictórica de Grandville¹⁸¹. A partir da teoria mesmeriana, que retém muitos componentes das religiões orientais, adormecidos ou silenciados nas tradições do Ocidente, a metamorfose da flor em mulher representa a anterioridade formal vegetativa na conformação eidética da vida, tanto da vida humana quanto de outras formas de vida. Mostra o percurso de nossa ancestralidade animal e vegetal, no caminho de uma corola que se torna o buquê de um rosto humano. Como a árvore Yggdrasil, na qual todo o universo está inscrito, ressaltando na mitologia escandinava a anterioridade do vegetal sobre todos os demais elementos do universo, inclusive o inorgânico, o animal e o humano¹⁸². Da mesma forma, a longa jornada, da tropologia à antropologia, conduz a face da rã à emergência face do poeta, que compõe hemistíquios com cesuras perfeitas¹⁸³. Vir ao mundo e vir à linguagem¹⁸⁴. Esses são os dois denominadores de nossa experiência mundana no interior de esferas. Nesse sentido, explicações eficientes como as estruturas complexivas de Freud, a esquizofrenia estrutural da criança antes da fase do espelho descrita por Lacan ou mesmo outras sutis, como a *epifania do rosto*, abordada por Levinas,

¹⁷⁹ PS se ocupa muito das gnosés indianas, budistas e hinduístas, em EM.

¹⁸⁰ EM

¹⁸¹ I, 66.

¹⁸² I, 103. Vicente ferreira da Silva tem um brilhante ensaio analisando a imagem de Yggdrasil para ressaltar os componentes meta-humanos que nos constituem: FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Obras Completas: Transcendência do Mundo*. Introdução Geral Rodrigo Petronio. Posfácios Julián Marías, Per Johns, Agostinho da Silva, Dora Ferreira da Silva. São Paulo: Editora É, 2010. Organização, introdução geral, bibliografia e notas Rodrigo Petronio. São Paulo: Editora É, 2009-2010.

¹⁸³ I, 39.

¹⁸⁴ Esse é o título das conferências proferidas por PS na Universidade de Frankfurt, publicadas em livro.

ainda são muito elaboradas e abstratas para flagrar essa primeira entrada do ser vivo em um regime de mundanidade¹⁸⁵.

No interior das esferas, o mundo não é um dado cosmológico. Parafraseando a curiosa tautologia verbal de Heidegger, no interior das esferas, o mundo munda. Ele é a abertura doadora originária e a estrutura preênsil dos dados imediatos da realidade. Mesmo sua dimensão ontológica é posterior à sua base ôntica e fática. As esferas são estruturas vivenciais, situacionais, universais e radicalmente *relativas*. Ou seja, como foi dito, não se enraízam na categoria da *unidade*, mas na categoria *relação*¹⁸⁶. A experiência primordial dos seres vivos é a da díade, não a da mônada. A esfera é nesses termos, paradoxal e ontologicamente, um círculo aberto. Pois ela não consiste em uma unidade monádica, mas em uma unidade diádica. Desde a região mais remota de origem da vida, somos marcados indelevelmente por uma experiência relacional: eu-tu. A materialização do gêmeo e do duplo em quase todas as culturas desempenha um papel de mistério, trauma e fascinação¹⁸⁷. Por isso René Girard dedicou uma parte tão importante de sua análise antropológica do desejo mimético aos relatos etnográficos sobre sacrifícios de gêmeos, colhidos entre os povos do Pacífico¹⁸⁸. Como se sabe, na teoria girardiana, do ponto de vista da triangulação mimética do desejo e da escalada da rivalização mimética, a duplicidade representa a recaída do grupo na anomia e na ausência de mediações externas que consigam mitigar a violência endógena gerada pela rivalização crescente. A emergência de imagens duplas e de gêmeos denota uma fronteira na qual a perda total das forças mediadoras pode conduzir a apenas duas saídas: a autoaniquilação coletiva ou a fabricação do bode expiatório¹⁸⁹. Na esferologia, o duplo não demarca apenas a consciência polar das concepções do ser humano como animal destacado da natureza, sinaliza a estrutura angular mesma dos seres vivos. A duplicidade está presente inclusive na maneira pela qual os animais se relacionam entre si, pois toda a vida é a emergência

¹⁸⁵ E-I. PS é especialmente crítico em relação a alguns pontos da teoria lacaniana. Mais adiante, em E-I, há um capítulo intitulado: "Onde Lacan começa a se equivocar?"

¹⁸⁶ E-I.

¹⁸⁷ I, 21, 113, 114, 115.

¹⁸⁸ GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

¹⁸⁹ Conferir também: GIRARD, René. *O Bode Expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004.

diádica indelével de uma primeira relação dúplice-una: mãe-feto¹⁹⁰. Por isso, toda esfera é uma díade, não uma unidade ontológica à qual se deve regressar. Toda esfera é uma estrutura dual equipolente. Não uma dualidade assimétrica idealista ou eidética, que nos exilou do mundo das ideias ou nos emanou à deriva, nas hipóstases infinitas de um Uno ou de um Espírito que seja preciso reconquistar em processão. Se assim fosse, estaríamos em mais uma das armadilhas do pensamento metafísico. As esferas não consistem em uma dualidade de substância, nem em uma hierarquia de equivocidade no interior do ser, nem da univocidade monista. As esferas descrevem regiões do mundo e aberturas possibilitadas pelo ser-aí. Há uma pluralidade infinita de mundos tantos quantos forem os *Dasein*. Há uma pluralidade infinita de esferas, tantas quantas forem as relações de intimidade forte desempenhadas por díades afetivamente conectadas.

Na verdade, as coisas se dão nesses termos por um motivo quase singelo, o óbvio ululante evolucionário: somos seres sexuados. As inscrições da morte e da dualidade são nossas marcas de origem. Por isso, a esferologia é talvez o maior elogio feito por um pensador ao amor de transferência¹⁹¹. Longe daqui todos os que não forem geômetras? Não. Longe daqui todos os que neguem o amor de transferência¹⁹². A transferência é o fundamento da relação. A relação, fundamento originário de toda a vida. Categoria primeira da existência. Por isso, a esferologia também é uma teoria dos meios. Uma das mais amplas teorias dos *media*, contempla todas as formas de mediação, pois o Universo é a soma infinita das mediações. Se preferirmos, o Universo é Mediação. Mas em que sentido? Adentremos então mais especificamente as microesferas para compreender como se dá essa matriz mediadora e as caixas de ressonâncias do mundo. Ao longo do primeiro volume de *Esferas* somos conduzidos por oito tópicos: os espaços de cardinalidade relativos às imagens do fenômeno da *translatio cordis*, a transferência do coração; os campos interfaciais e a formação do rosto; o magnetismo e o *pathos* das técnicas hipnóticas do século XVIII; a posição amniótica envolvente do feto; o desdobramento placentário; a configuração dos duplos da alma; a evocação psicoacústica do si-mesmo; ensaios

¹⁹⁰ Adiante, comentarei as longas análises da díade mãe-filho realizadas por PS em E-I.

¹⁹¹ E-I, Prólogo.

¹⁹² E-I, Prólogo.

teológicos descritivos das topologias íntimas da relação entre a alma e Deus¹⁹³. Sigamos por algumas dessas paisagens anímicas nas quais se moldam a fisionomia humana.

2. Os Mamíferos e o Esquecimento

O bebê suga alegremente o seio¹⁹⁴. Tomada como um todo, a cena nos conduz a perceber uma curiosa divergência nos pontos de atenção do seu olhar e do olhar materno. Enquanto a mãe o fixa carinhosamente em sua atividade, ele lança um olhar inapreensível. Nem para seu colo, nem para sua pele, nem para seu corpo. Seu olhar *atravessa* a corporeidade amorosa na qual ele se encontra instalado. Observa o além-corpo, aquilo que está para além da imanência visual, mas que se ativa por meio da conexão amorosa e da sucção do líquido vital. O bebê não observa o rosto da mãe, e sequer se fixa em seu corpo. Seu olhar está lançado ao Aberto¹⁹⁵. A humanidade do ser humano é a abertura na qual ele se inscreve para poder viver. A fresta no corpo por meio do qual o seu olhar pode atravessar toda a corporeidade e todo dado intramundano. É o atravessamento de todo dado entitativo da realidade em que os seres humanos se aninham, produzindo uma relação de pura transparência entre os seres. Em outras palavras, a humanidade do ser humano é uma capacidade de reeditar sistematicamente este olhar inaugural, transcendendo a relação entitativa rumo ao ser de onde promanam os fenômenos e a cadeia infinita de entes. Talvez seja esse olhar lançado, não à face, mas ao Aberto, que tenha produzido o eclipse fisionômico das primeiras representações figurativas da humanidade: as Vênus de Hole Fels e de Willendorf e todas as estátuas da Magna Mater. Vulvas, seios desproporcionais, corpos como enormes envoltórios: todos sem rosto¹⁹⁶.

¹⁹³ E-I, 97.

¹⁹⁴ I, 26.

¹⁹⁵ Este conceito de Aberto foi criado por Heidegger a partir da poesia, especialmente de um poema de Hölderlin e das *Elegias de Duino* de Rilke. Mas acabou recebendo uma série de interpretações e apropriações, de Foucault, Deleuze, Blanchot e inclusive o mencionado livro homônimo de Agamben, no qual o filósofo italiano expõe sua concepção antropológica, situando o Aberto entre o humano e o animal. É um conceito central para este estudo, que eu procurei abordar pontual e não exhaustivamente, dada a sua amplitude.

¹⁹⁶ Abordarei este sentido do ocultamento da face materna no Capítulo III, sobre a díade mãe-filho.

A admirável tela de Joos van Cleve representa nada mais nada menos do que uma das mais conhecidas díades da humanidade: Jesus e Maria. Mas poderíamos dizer que esse seu enquadramento tipológico-teológico não é o mais importante. O mais importante na tela é o modo de captação do Salvador e da Virgem a partir de um olhar que ressalta a esfera vital. O olhar do bebê crístico se lança ao Aberto. E o que ele seria? A revelação do Reino? A parusia? Para nós que o observamos, ele não é Cristo pelo reconhecimento das insígnias de profecia e beatitude que o marcam ao longo da codificação pictórica da arte sacra. Ele é Cristo pelo olhar infantil rumo ao Aberto, em suas primeiras amamentações, em uma simbiose ainda quase fetal com a mãe. A representação é preciosa não pelas rubricas de nobreza com as quais ela reveste a processão espiritual de um dos maiores ícones da humanidade. Ela é sublime justamente por elidir os traços mistagógicos sob os véus de um naturalismo que de tão simples chega a tocar a abóbada sobrenatural. Ao fazê-lo, o pintor ilumina a revelação crística não em um sentido prospectivo, como a destinação da vida futura e a ressurreição da carne, mas em um sentido retrospectivo forte: vincula a misteriolgia mariana e a espiritualidade cristã à nossa remota origem homínídea, às primeiras fascinações e às primeiras aberturas fisionômicas utilizadas pelos mamíferos ao longo da evolução da espécie. A ressurreição da carne não está no futuro. Ela é a eterna infância da espécie que se atualiza, todos os dias, esfericamente em nós. A díade Jesus-Maria seria uma das mais marcantes formas que o cristianismo encontrou, dentre tantas outras religiões, de conferir sentido à díade mãe-filho, estrutura determinada ao puro acaso pela ontogênese e pela seleção das espécies ao longo da evolução. Por meio do naturalismo, a pureza da maternidade se sobrepõe à pureza da virgindade. A sobreposição da maternidade à virgindade é uma das formas de compreender a origem e o sentido da vida espiritual como algo da ordem das esferas e não da ordem das substâncias metafísicas.

Por isso Sloterdijk propõe uma reconstrução da dimensão ontológica originária, clareira do Aberto que desvela o ser do ente humano e, por extensão, os seres vivos. É por meio desse plano de investigação que ele chega ao conceito de *esfera*. A princípio, precisamos entender que essa perspectiva de Sloterdijk, ao cruzar ciências e saberes, o coloca em uma

posição singular em relação à filosofia. Como ele muito bem intui na abertura de *Esferas*, na Academia de Platão havia a inscrição: *Afaste-se quem não for geômetra*¹⁹⁷. Esse afastamento dos não-geômetras pode ter sido positivo à prática da reminiscência e à teoria das ideias que determinaram o caminho da filosofia por dois milênios e meio. Embasou a apreensão das Formas e a contemplação das realidades eidéticas, a busca pela via pura do pensamento e das virtudes dianoéticas, todos esses componentes centrais do saber especulativo. Para utilizar a sugestiva intuição de José Gaos, a filosofia marca a passagem antropológica de uma dimensão *aptica* a uma dimensão *optica*: com ela consuma-se finalmente a passagem do *homo habilis* ao *homo theoreticus*, da esfera *tecnológica* à esfera *contemplativa*¹⁹⁸. A guinada antropológica ocorrida no século XX consiste em uma reordenação desses horizontes de desempenhos humanos. Por meio dele, o eclipse de Deus e da razão e a liberação de poderosos agentes desinibidores como as tecnologias e a sexualidade reconduziram o ser humano a uma outra situação antrópica, ou seja, abriram espaço para a emergência do que tem se convencido chamar de pós-humano.

Mas essa estrutura geométrica necessária à recordação das Formas provavelmente tenha nos levado, a nós, mamíferos, a nos esquecer de muitas de nossas recordações da espécie. É a partir dessa relação entre o esquecimento das vivências da espécie e a reminiscência das Formas que Sloterdijk abre as primeiras páginas de *Esferas*¹⁹⁹. Esse foi o desvelar-occludente da verdade empreendido pela filosofia, segundo a qual toda verdade oculta aquilo que revela, para pensar a partir da dialética de Heidegger. Ao revelar a verdade como estruturas eidéticas suprassensíveis, a filosofia teria conduzido às sombras e ao esquecimento as longínquas etapas da nossa morfogênese: a nossa condição de mamíferos. A filosofia não consistiria em uma longa odisseia de esquecimento do ser. Ela representaria sim a imensa jornada de esquecimento de nossa condição não-geométrica de mamíferos.

¹⁹⁷ E-I, 97.

¹⁹⁸ Estes conceitos são trabalhados pelo filósofo Vicente Ferreira da Silva, introdutor de Wittgenstein e da lógica matemática e primeiro leitor de Heidegger no Brasil. É um importante autor para tratar de algumas questões tocadas por Sloterdijk: FERREIRA DA SILVA, Vicente. *Obras Completas*. Três Volumes. Organização, introdução geral, bibliografia e notas Rodrigo Petronio. São Paulo: Editora É, 2009-2010.

¹⁹⁹ E-I, 97.

3. Reminiscências do Diabo

Embora nessas passagens Sloterdijk ressalte o caráter disjuntivo entre filosofia e evolução, não é essa a tônica de seu pensamento, fortemente devedor de toda a tradição metafísica, a começar pela adoção radical da solene figura platônica e pitagórica das esferas. Curiosamente, essa mesma relação entre filosofia e evolução não coube ser desenvolvida apenas pelas correntes filosóficas ulteriores, oriundas do darwinismo. E tampouco é uma questão que emergiu apenas no pensamento contemporâneo. Encontrase presente desde os primórdios da teoria evolucionária. A começar pela obra de ninguém menos do que Darwin. Nos *Cadernos sobre o homem, o espírito e o materialismo*, também conhecidos como *Cadernos metafísicos*, iniciados em 1837, dentre seus tantos e tão assombrosos lampejos de gênio, encontramos algumas pérolas. No dia 16 de agosto de 1838, temos o seguinte comentário: “A origem do homem foi demonstrada. A metafísica deve progredir. Aquele que compreender o babuíno contribuirá mais à metafísica do que Locke”²⁰⁰. Em outro excerto, datado de 4 de setembro do mesmo ano, o naturalista se refere à teoria da reminiscência de Platão. E a retifica: onde nos diálogos platônicos se diz *existência anterior* deveríamos ler *macaco*. Por fim, em 30 de agosto, a coroação reflexiva: sob a aparência de babuíno, o diabo é nosso ancestral²⁰¹.

Ainda hoje são surpreendentes essas anotações, e a sua descrição de nossa ancestralidade babuína, concebida como diabólica. Esses paralelos entre a filosofia e a teoria evolucionária, que encontramos *in nuce* no pensamento de seu criador, ainda não foram devidamente estudados. E aqui não me refiro às correntes filosóficas neodarwinistas, cujas pesquisas exaustivas nas áreas da teoria cognitiva, da filosofia e da arqueologia da mente, da antropologia filosófica e da biofilosofia têm trazido contribuições notáveis. Penso em uma pergunta muito mais elementar e perigosa: qual a imagem do homem que se pode formar a partir dos pressupostos evolucionários? A analogia com o diabo é divertida. Mas apenas revela as circunstâncias e dramas morais de Darwin e do século XIX. Motivo, aliás, de suas conhecidas crises religiosas. Hoje não nos diz nada de

²⁰⁰ Disponível em: http://www2.uol.com.br/vivermente/artigos/descobridor_de_origens.html

²⁰¹ Disponível em: http://www2.uol.com.br/vivermente/artigos/descobridor_de_origens.html

novo em termos biológicos, culturais ou antropológicos. Apenas acentua uma evidência de sermos o “terceiro chimpanzé”²⁰².

A pergunta filosófica central que ainda aguarda ser desenvolvida a partir do pensamento de Darwin é de outra ordem. Não diz respeito tanto à nossa origem. Mas à função mítica dessa origem. Portanto, à moldura filosófica que lhe emprestemos, desdobrada em sucessivas figurações ao longo do tempo. Em outras palavras, diz respeito aos antropogemas criados por meio de descrições científicas que estabilizam certas variáveis definidoras do ser humano. Para pensar essas sugestivas intuições darwinianas a partir de Sloterdijk, deveríamos ter em mente que não nos importa a origem, mas a *cadeia esferológica* na qual essa origem é reatualizada. E nesse caso, ao comparar o macaco com o diabo, Darwin demonstra o forte teor cristão e a moldura teândrica de sua visão de mundo. Nesses termos, o diabo pode ser entendido como uma mitologia antropoteológica cristã criada para recalcar a primeira camada indesejável de nossa existência passada. Ou seja: uma interpretação simbólica de uma realidade evolutiva. Em outras palavras, ele seria uma figuração, não de nossa *primeira*, mas de nossa *última* Queda.

Essa divertida narrativa darwinista produz um chiste significativo do ponto de vista psicanalítico entre *diabo* e *macaco*. Mas é no primeiro termo que devemos buscar sua razão vital esferológica. Se *diabo* é *diabolus*, do grego *dia*, aquele que divide, o diabo é, no fundo, a primeira díade cindida. Díade suprema. Primeira esfera. Partida ao meio. Perdida. A cisão da primeira esfera ocasionada pela busca unívoca ou equívoca de um sentido no além-mundo desenraizou a experiência primária do existir. É basicamente isso que, neste contexto, em sentido esferológico, quer dizer diabo. A unidade dúplice-una fora recalçada por um modo metafísico de participação assimétrico do homem na substância de Deus. Conforme a leitura gnóstica que Sloterdijk realiza do Gênesis, da qual me ocuparei em seguida, a relação homem-Deus não é nem equívoca, nem unívoca, mas diádica e bipolar: são as duas etapas de uma mesma ressonância pneumática. É por isso que enquanto a filosofia e a teologia foram tentativas de demonstração geométrica de entes metafísicos (ideia, substância, ser, objeto, sujeito, razão, causa, destino, necessidade), elas foram uma

²⁰² Conferir a famosa e interessante tese de Jared Diamond: DIAMOND, Jared. *O terceiro chimpanzé: a evolução e futuro do ser humano*. Rio de Janeiro: Record, 2010.

milénar despedida de nossa condição de mamíferos, enraizados na dimensão vital das esferas, portanto, avessos a toda geometria. Nesse sentido, do ponto de vista das esferas e ecoando a lenda do Grande Inquisidor de Dostoiévski, talvez não seja excessivo dizer que a filosofia e a teologia são instituições diabólicas²⁰³.

4. Filosofia e Sedentarismo

Seria toda a filosofia ocidental uma nota de rodapé a Platão? Não por acaso, a *boutade* de Whitehead tem um fundo de seriedade teórica em sua formulação. Afinal, ao desenvolver sua teoria do caráter processual da natureza, o filósofo e matemático inglês descreve uma concepção preênsil da percepção humana, ou seja, nossa percepção da realidade seria constituída por uma imediaticidade não-representacional²⁰⁴. A crítica que Whitehead faz à teoria dos atos intencionais e ao sentido idealista da consciência, fundados em regimes representacionais, não é nada mais do que uma crítica à *aphaeresis* platônica de remeter dados preênsis da realidade a uma estrutura eidética prévia. Para Whitehead, pensamos em ideias gerais, mas vivemos o detalhe. As esferas são o mundo do detalhe, da não-discrição, da apreensibilidade, não de estruturas eidéticas-noéticas. Nesse percurso, a anamnese de nossa origem genética talvez tenha se perdido em benefício de uma reminiscência das Formas. Ao longo de dois mil e quinhentos anos, a radicação vital, a nossa *razão vital*, para falar com Ortega y Gasset, e a imediatidade de nossa condição preênsil de símeis possivelmente tenha se atrofiado. Afinal, nada menos geométrico do que um mamífero.

É nessa divisão entre o *sprit géométrique* e o *sprit de finesse*, valendo-me aqui da poderosa intuição de Pascal, que se coloca a filosofia, desde o seu nascimento. É nessa constatação entre recordação das ideias e recordação da espécie, entre ontogênese e filogênese, que Sloterdijk encontra a flutuação entre filosofia e Antropologia, bem como o ponto partida para a odisseia da esferologia. A *geometria* é, literal e etimologicamente, a medida da Terra. É conhecida a sentença de Husserl, segundo a qual, de acordo com os

²⁰³ Conferir também o breve e brilhante capítulo de E-I que distingue entre um anjo e um idiota, a partir de Nietzsche e Dostoiévski.

²⁰⁴ WHITEHEAD, Alfred North. *O conceito de natureza*. Tradução Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

sentidos, a Terra permanece fixa. Husserl usa esta imagem para corroborar a sua concepção de uma região de ancoragem das estruturas eidéticas propiciadoras da experiência, ou seja, para demonstrar o caráter apodítico da estrutura transcendental da consciência. Por isso, enquanto se ancorou no princípio de identidade e não ousou pensar a diferença ontológica radical, da Jônia a Jena, de Tales a Hegel, como bem intuiu Franz Rosenzweig, a filosofia foi uma narrativa da totalidade²⁰⁵. Enquanto se apoiou na quantificação eidética de um ponto fixo, de Platão a Husserl ou de Parmênides a Heidegger, ela foi a vindicação teórica de um princípio imutável. Antropologicamente, concebeu a Terra como um ponto que, embora móvel para o entendimento, não o é para os sentidos.

E aqui surpreendentemente incluo Heidegger, como Sloterdijk também o faz. Pois sequer a existência entendida como *ek-sistere* (fora da permanência) e as paisagens flutuantes da facticidade, por meio das quais o tempo desvela o ser ao ente, não nos livram da demoníaca sedução da fixidez. É assim que ela reaprece nas metáforas heideggerianas pastoris de gosto duvidoso, justamente ao definir o ser humano: o homem não é o senhor do ente, mas o pastor do ser. É nesse sentido que, ironicamente e de um ponto de vista antropológico, para Sloterdijk a história da metafísica é a história do sedentarismo²⁰⁶. E mesmo Heidegger ainda continua sendo um pensador agrícola, imiscuído na Floresta Negra, sem acesso à condição de pensamento capaz de compreender a revolução tecnológica que se inicia nas primeiras décadas do século XX e, com suas reticulações e capilarizações, mapeia o globo com seus tentáculos e rizomas, abrindo-nos a uma experiência antropológica sob alguns aspectos sem precedentes em milênios.

Por conta disso é que apenas na segunda metade do século XX e o século XXI temos a formulação de uma *diferença ontológica* de fato global, capaz de conceber noções como imortalidade, ser, substância, ou seja, todas as categorias metafísicas da permanência, como virtualizações projetadas ilusoriamente no “plano de imanência”. Surge a condição

²⁰⁵ ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención*. Salamanca: Sígeme, 2006, p. 43 e seg.

²⁰⁶ RPH.

de possibilidade de um pensamento rigorosamente *nômade*²⁰⁷. A tão propalada morte da filosofia, nos dias de hoje, não anuncia nada mais do que o avassalador movimento *desinibidor* dos agentes apticos de que fala Gaos, ou seja, da tecnologia, fogo prometeico projetado na utopia do consumo infinito e na realização possível de um sonho escatológico de origem religiosa: os mil anos de felicidade²⁰⁸. Porém, a despeito de vivermos em uma era rigorosamente pós-metafísica, cujos agenciadores coletivos de sentido são sempre figuras flutuantes do Capital, o mediador universal, para Sloterdijk, pensador da pluralidade epistemológica e, em última instância, um anarquista epistemológico, na linha de Feyerabend, isso não significa que possamos invalidar totalmente a metafísica. Da mesma forma que a aparência da imobilidade da Terra não vai deixar de nos obsedar todas as manhãs e de nos possibilitar belas imagens de pôr do sol, a todos nós, inclusive aos astrônomos. A revolução copernicana, tanto a cosmológica quanto a de Kant, baseada no sujeito transcendental, não nos impediu de continuar a dizer que *o sol se põe no horizonte*, dado invalidado por qualquer análise astrofísica superficial²⁰⁹.

É interessante ver como Sloterdijk no fundo não elimina totalmente o argumento de Husserl. Afinal, se do ponto de vista dos sentidos o sol continua girando ao redor da Terra, nada o impede de continuar possibilitando a manutenção de diversas mitologias geocêntricas²¹⁰. Ou seja: a realidade em que vivemos é fruto de um confronto entre a mobilização copernicana e o desarmamento ptolomaico²¹¹. Este confronto não se resolveu, permanece em aberto. Isso significa que, justamente em defesa do pluralismo das crenças, podemos conviver com crenças consideradas superadas, mas que são efetivas no âmbito da razão prática. Em outras palavras, não se pode afirmar que a percepção geocêntrica dos sentidos seja incapaz de gerar realidades noéticas válidas. Para os sistemas de crenças que guiam nossa vida cotidiana, pouco importam os buracos negros, as supercordas, a antimatéria, a teoria do caos, os universos paralelos, os quantas, desde que a ilusão da

²⁰⁷ Conferir as seções específicas na qual Deleuze e Guattari tratam das *máquinas de guerra* e das *máquinas de captura*: DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*. Cinco Volumes. Coordenação da tradução Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: 34 Letras, 2007.

²⁰⁸ DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. São Paulo: Terramar, 1997.

²⁰⁹ MCDP.

²¹⁰ MCDP.

²¹¹ MCDP.

ascensão e do declínio do sol nos possibilitem criar uma mitologia da infância ou pintar as diversas faces verdadeiras da catedral de Rouen.

5. Geometria e Esferologia

A abordagem das esferas empreendida por Sloterdijk, como bem notou Safranski, é uma descrição da “experiência primária de existir”²¹². Não há vida sem esferas²¹³. E tudo o que nomeamos como vida, história, mundo são crises e catástrofes de transferências de uma esfera a outra²¹⁴. A demanda primeira e mais elementar que nos anima seria essa busca por nossa “íntima Atlântida”, por esse continente desaparecido: o ventre materno²¹⁵. Ao contrário de todas as expectativas metafísicas e de quaisquer ilações psicanalíticas, essa origem delineada não é a busca de uma unidade fundamental, mas de uma díade fundamental. Na experiência da origem²¹⁶, a coexistência, o ser-com (*Mitsein*), precede a existência²¹⁷. Nesse ponto, Sloterdijk nitidamente inverte a analítica heideggeriana, deslocando o eixo gravitacional do horizonte originário do *Dasein* (ser-aí) ao *Mitsein* (ser-com). Uma série temporal de desdobramentos de planos espaciais marca o nosso ingresso na modernidade com uma imagem: a ruptura da circularidade omniabrangente divina para a infinitude excêntrica²¹⁸. Lançamo-nos naquele abismo dos espaços infinitos de que fala Pascal²¹⁹.

A imagem é perfeita. Nesses mesmos abismos de espaços infinitos, Milton também arrojou seus anjos de luz e seu Lúcifer atleta. O infinitismo do espaço consiste na transição da centralidade dos círculos omnicomprensivos inscritos no arquicírculo Deus ao infinitismo dos centros e às suas duplicações e virtualizações: passamos dos globos às espumas, dos círculos de Ptolomeu às elipses de Kepler²²⁰. O policentrismo elíptico indica um círculo cujo centro está em toda parte e a circunferência em parte alguma: *cujus*

²¹² E-I, 14.

²¹³ E-I, 14.

²¹⁴ E-I, 14.

²¹⁵ E-I, 15.

²¹⁶ E-I, 15

²¹⁷ E-I, 16. NMB.

²¹⁸ E-II.

²¹⁹ E-I, 16.

²²⁰ E-II.

*centrum est ubique circumferentia nusquam*²²¹. Não por acaso, diversas filosofias a partir do século XVII passam a endossar esse policentrismo ontológico. Espinosa transforma o princípio de singularização da substância pelos indivíduos no modo próprio de autoapreensão da substância por ela mesma. Como enfatiza Sloterdijk, Espinosa estabelece um monismo de substância e um “modalismo radical” a partir da fórmula Deus como Natureza e Natureza como Deus²²². A substância una e simples chamada Natureza, sendo Deus, dele só se separa formalmente, embora possa atualizá-lo modalmente. Se o que chamamos de Natureza são os modos de atualização de Deus, Espinosa consegue com esses axiomas uma poderosa liberação dos sujeitos enquanto sujeitos. Estes, em toda esfera prática de sua singularidade concreta de sujeitos, não concorreriam apenas para a perfeição de suas vidas singulares e de sua liberdade finita, mas para a própria perfeição e emancipação coletiva da substância universal e infinita da Natureza-Deus da qual participam²²³. A concepção modalista, segunda a qual a Natureza é um modo de atualização de Deus, leva-nos a entender, com justa razão, que o indivíduo é uma modalização da essência da natureza e, portanto, enquanto natureza, divino. Assim, Espinosa de fato inaugura um novo horizonte de compreensão antropológica do ser humano mediante a relação entre afetos, potências e perfectibilidade.

Pascal e Espinosa não estão sozinhos nessa odisseia do infinitismo do centro. Não por acaso, Nicolau de Cusa é o pensador que faz uso clássico desta frase e por isso não apenas fecha o ciclo da análise das bolhas como é retomado na análise final dos globos, com a emergência das espumas²²⁴. Não apenas a morte do sistema imunológico de sentido da esfera-Deus marca a modernidade²²⁵. Mas a emergência da figura da elipse e a virtualização do centro que se duplica e assim se infinitiza: esse é um acontecimento central. Isso porque o pensamento anfíbio de De Cusa transita entre regimes esferológicos distintos. Sua concepção de Deus como maximamente mínimo e minimamente máximo, por meio da *coincidentia oppositorum*, coloca-o em um lugar privilegiado, no qual a

²²¹ E-II.

²²² DM.

²²³ DM.

²²⁴ E-I, E-II.

²²⁵ E-III.

microscopia das microesferas se conecta à forma imperial e imperativa dos globos²²⁶. O retrado feito por Roger van der Weyden postula essa omnividência que seria a melhor tradução plástica para o pensamento do grande cardeal alemão²²⁷. Especialmente em Hegel, esse movimento de policentrismo ontológico encontra outro arauto. Apenas na superfície a filosofia do Espírito partiria de uma universalidade formal ideal. À medida que a filosofia de Hegel consiste em “transformar a substância em sujeito”, o sujeito variável dessa substância-sujeito também concorre para a consecução de seu último esclarecimento²²⁸. Não apenas o Espírito e o Absoluto coordenam a paciência do conceito que desperta ao entardecer. A consciência também suporta formas negadoras de autodeterminação e, ao fazê-lo, singulariza em si o movimento universal omnímota do Espírito, integrando o para-si no puro um em-si da razão agora dialeticamente reintegrada à Ideia.

Mas nessas oscilações entre bolhas, globos e espumas, o que seria o mundo? Como definir a transferência de esferas? O que chamamos de *mundo* é uma trama infinita de mediação e permeabilidade²²⁹. E o mundo moderno apenas exalta ainda mais a máxima de Robert Musil: não se trata mais de um ser “humano inteiro diante de um mundo inteiro”, mas de um “algo humano movendo-se no seio de um líquido nutritivo universal”²³⁰. É desse líquido fluido e nutritivo universal que surgem novas esferas: as espumas²³¹. A frustração de reatar essa trama a partir de princípios totalizadores é uma das marcas mais agudas de toda experiência do pensamento. Não por acaso, Wittgenstein, um dos arautos dessa derrota reveladora e desse fracasso redentor, pôde formular a sua conhecida sentença, segundo a qual mesmo quando sentimos que as questões científicas receberam respostas, os problemas vitais continuam sem ser tocados em seu íntimo.²³²

²²⁶ E-I, E-II.

²²⁷ I, 126.

²²⁸ DM.

²²⁹ E-I, 16.

²³⁰ E-I, 16.

²³¹ E-III.

²³² E-I, 18.

Não é de se menosprezar que a longa jornada da filosofia comece com a proposta de um ascetismo geométrico: *Mantenha-se distante daqui quem não for geômetra*²³³. A inscrição que sabidamente encabeça a porta da Academia de Platão sugere um paradoxo: transforma todos os não-geômetras, ou seja, a maior parte da humanidade, em mamíferos desmemoriados²³⁴. A anamnese das ideias em modo geométrico produz paradoxalmente uma recoração das formas imutáveis, mas nos afasta paulatinamente de uma contemplação de nossa unidade vital esferológica, a primeira esfera a que nós, como mamíferos, aderimos depois do nascimento: o seio materno.²³⁵ Não é de se menosprezar que *Esferas* se abra com essa sugestiva menção a Platão. A esferologia preserva com a sabedoria dos antigos e dos geômetras a crença de que a vida é sempre uma questão de forma.²³⁶ Se a filosofia é exclusiva é porque reflete a exclusão da maioria das pessoas de seu cerne de especulações. Mas ao fazê-lo, leva ao extremo a “cisão existente na sociedade”, torna esta exclusão “consciente e nos leva a reconsiderá-la”²³⁷. Ao produzir a exclusão, a filosofia produz uma luz justamente sobre a parte excluída, ajudando-nos a compreendê-la, análise que manifesta os requícios de teoria crítica que se mantém no pensamento de Sloterdijk. Essa divisa platônica sugere que sejam excluídos quem não esteja disposto a se implicar em assuntos amorosos com outros visitantes do jardim dos teóricos.²³⁸ Quem não estiver disposto a constituir esferas tem que se distanciar de dramas amorosos.²³⁹ E quem elude a Eros se exclui dos esforços para buscar a forma vital.²⁴⁰

Nesse sentido, é reveladora a vinculação de Sloterdijk entre conhecimento e amor. Trata-se de seguir os vestígios das indicações platônicas para desenvolver a tese de que as “histórias de amor são histórias de forma”²⁴¹. Nesse sentido, toda “solidarização é formadora de esferas”, ou seja, engendra espaços interiores²⁴². A hipótese central da

²³³ E-I, 21.

²³⁴ E-I, 21.

²³⁵ E-I, 21.

²³⁶ E-I, 22.

²³⁷ E-I, 22-23.

²³⁸ E-I, 22.

²³⁹ E-I, 22.

²⁴⁰ E-I, 22-23.

²⁴¹ E-I, 23.

²⁴² E-I, 23.

esferologia consiste portanto em conceber a filosofia como um discurso que se nutre antes de mais nada de um “amor de transferência ao todo”²⁴³. Parte de uma concepção segundo a qual a transferência seria a fonte formal de todos os processos criadores. Ela conduziria os seres humanos ao “êxodo em direção ao aberto”²⁴⁴. Os limites da capacidade de transferência são os limites do mundo.²⁴⁵ Por isso é preciso manter distantes todos os que não estiverem dispostos a “elogiar o amor de transferência e a refutar a solidão”²⁴⁶.

Nesse passo, fica claro que a função antropológica dos princípios de solidarização da esferaologia se aproximaria muito daquela desempenhada pela seleção de grupo na biologia evolucionária, especialmente estudadas pela *sociobiology*. Nas sociedades pré-modernas, as relações de intimidade forte produzem a marca indelével das esferas na vida humana. Embora não se circunscrevam exclusivamente às narrativas religiosas, em geral essas relações diádicas de intimidade são figuradas mediante antropogemas de inspiração religiosa. Nesse sentido, a adesão a crenças e a constituição de microesferas imunizadas conseguiram produzir temperaturas ideais para a manutenção da espécie, e, portanto, concorreram para o sucesso da adaptabilidade, não podendo ser consideradas meros subprodutos (*by-products*) de mutações genéticas unívocas e sobredeterminantes.

6. Religião e Intimização

O animal está no mundo como a água no interior da água. Essa sentença luminosa de Bataille revela algo sobre a origem antropológica dos espaços de interiorização, bem como das narrativas religiosas. Como se sabe, para Bataille a religião nasce de uma aniquilação da consciência em uma passagem da descontinuidade à continuidade, movimento que ocorre sobretudo na triangulação central morte-sagrado-erotismo²⁴⁷. Essa experiência-limite faculta ao animal humano a sua humanidade, ou seja, que promove a abertura a partir da qual lei e transgressão se fundem em um só gesto hominizador. A importância

²⁴³ E-I, 23.

²⁴⁴ E-I, 23-24.

²⁴⁵ E-I, 23-24.

²⁴⁶ E-I, 24.

²⁴⁷ Esta é a tese central desenvolvida em *Teoria da Religião*, mas está posta também em *O Erotismo*: BATAILLE, Georges. *Teoria da religião*. São Paulo: Ática, 1993. BATAILLE. *O erotismo*. Trad. Cláudia Fares. São Paulo: Arx, 2004.

dessa dimensão originária de indiscernibilidade é encontrada por Sloterdijk sobretudo nas narrativas religiosas, pois elas inauguram justamente a possibilidade de habitarmos um espaço de *pura interioridade*. Entre coisas e seres, a obra *Esferas* constitui a travessia dessa interioridade pura e deste animal que logo somos²⁴⁸.

Interioridade ontológica e não psicológica, ou melhor, ôntica mais do que ontológica, as esferas se fundam sobre a experiência de dissolução do espaço privativo da consciência e a suspensão da dicotomia sujeito-objeto, centrais em diversas narrativas religiosas, ganham um estatuto epistemológico inesperado. Assim, após a *catástrofe esferológica* que funda a modernidade, a partir do século XVIII, e que nos arrojou nas regiões extrínsecas do ser, na falação da gente (*Das Man*) e na inautenticidade, nas quais o mecanismo do Universo vazio é também o cadáver de Deus, uma das tarefas precípuas do pensamento contemporâneo tem sido mostrar as vias de acesso e os meios pelos quais podemos empreender uma nova cartografia do Interior. Mais que isso: reconquistar o Exterior.

O mundo extenso precisa ser novamente mapeado, descoberto, batizado. À medida que a *experiência do fora*²⁴⁹ é colocada como problema filosófico central da modernidade, como intuíram Foucault e Deleuze, a conquista do Extenso e do Exterior se torna a nova missão biopolítica, a nova motivação profética do pensamento. Pois é dessa conquista do Extenso que depende a própria sobrevivência da esfera global do planeta Terra na qual nos transformamos, nesse movimento final da globalização²⁵⁰. Trata-se do movimento antropológico central do próximo milênio. De seu sucesso depende a sobrevivência da espécie²⁵¹. Em diversos momentos de sua obra, Foucault trata dessa emergência de um sujeito que produz a sua autoexclusão no interior do discurso. Trata-se de um processo de interiorização excludente, ou seja, um movimento no qual o eu se implica na linguagem justamente para poder se excluir dela ao objetivá-la. Esse desdobramento político-

²⁴⁸ DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. Tradução de Fábio Landa São Paulo: Unesp, 2002.

²⁴⁹ Sloterdijk usa os termos *exterior* e *extenso* para descrever uma região da experiência/linguagem semelhante à descrita por Foucault em seu conhecido ensaio, *O pensamento do exterior*. Porém, embora tanto a tradução portuguesa quanto a brasileira tenham mantido *exterior*, há um debate entre especialistas de que a melhor tradução para *dehors* seria *fora*, não *exterior*, e, portanto, o *pensamento do fora*. Mantive aqui o termo *fora* para Foucault, para Sloterdijk sigo utilizando o binômio *exterior-extenso*.

²⁵⁰ Não por acaso, o epílogo de E-II é a possibilidade de repensar o Extenso, para reconquistá-lo e interiorizá-lo: “O Incompreensível ou a Redescoberta do Extenso”, E-II.

²⁵¹ “O Incompreensível ou a Redescoberta do Extenso”, E-II.

discursivo e as tecnologias de domesticação do eu que ele revela são centrais para compreender a articulação entre a hermenêutica do sujeito e a genealogia/arqueologia das instituições/saberes²⁵².

Se partirmos do pressuposto de que toda a teoria da legalidade e da soberania repousa sobre uma decisão sobre a exceção, a condição da exceção se ilumina com uma clareza inesperada. A partir de então, regra e exceção, norma e fato passam a se embaralhar. O porteiro de Kafka, diante da porta da Lei, é um fora da Lei justamente porque não aprendeu a arte de transgredi-la. Ou seja: de produzir a sua autoexclusão inclusiva nas malhas da linguagem. É um afásico do poder. Assim, também no plano da esferologia, intimidade e de extimidade mantém uma relação dialética, e torna-se decisiva a tarefa de identificar onde de fato residem a liberdade, a opressão, a soberania. Como diria Carl Schmitt: soberano é aquele que decide sobre a exceção²⁵³. Ou: todos os que falam em nome da humanidade o fazem com o intuito de enganar²⁵⁴. Eis o ponto de contato entre a esfera vivencial concreta e existencial e a esfera global biopolítica em que vivemos enredados no atual estado do Capital.

A dimensão política desse movimento de intimidade-excludente e esses mecanismos de inclusão-exclusiva, intuídos por Foucault na construção discursiva da modernidade, cujo corte epistêmico ocorre no século XVII²⁵⁵, é também a espinha dorsal do pensamento de Agamben²⁵⁶. À medida que o *homo sacer* realiza a figura exemplar do ordenamento jurídico, justamente ao encarnar a exceção, ele é a figura por excelência que funda a modernidade em seu horizonte biopolítico, ou seja, no momento histórico em que as tecnologias de poder deixam de ocupar da *bíos* (vida determinada) e passam a confiscar a *vida nua* e a se apropriar da vida fática e indeterminada: a *zoé*. Ao fazê-lo, criam aparelhos

²⁵² Conferir especialmente: FOUCAULT, Michel. *O Pensamento do Exterior*. São Paulo: Princípio, 1990.

²⁵³ Este é o *leitmotiv* da teorização jurídica do *homo sacer*: AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o Poder Soberano e a Vida Nua*. Volume I. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

²⁵⁴ A Esquerda Celeste e a Terrestre, E-II, 280.

²⁵⁵ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Uma arqueologia das ciências humanas. Tradução Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

²⁵⁶ Todo o projeto *Homo Sacer*, em cinco volumes. Especialmente o primeiro volume: AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o Poder Soberano e a Vida Nua*. Volume I. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

de domesticação da vida e do ser e deliberam, definem e legislam sobre a vida *matável*²⁵⁷. É a ascensão do estado de exceção, desdobramento lógico e natural da razão instrumental moderna, não a sua excrescência²⁵⁸.

Por seu lado, a preocupação com o êxodo da subjetividade clássica e a ênfase dada a uma concepção maquínica e institucional do inconsciente, bem como aos processos de subjetivação e de brisuras, mais do que à subjetividade propriamente dita, estão presentes em toda obra de Deleuze²⁵⁹. Diversos de seus conceitos mimetizam o processo de esvaziamento da interioridade no mundo moderno e figuram um novo horizonte para o Interior: rizoma, corpos-sem-órgãos, polinizações, pontos de fuga, platôs, agenciamentos, desterritorializações. Esse esvaziamento é ele mesmo o motor do desenraizamento humano, responsável pela extinção da noção de *experiência*, como profeticamente notou Benjamin²⁶⁰.

7. Caminhos de Floresta

Nesse contexto, o pensamento de Sloterdijk realiza um movimento alternativo. De esfera em esfera, mostra-nos *caminhos de floresta (Holzwege)* e estradas perdidas, traçadas como fissuras nos espaços reticulados do esquecimento do ser. Entretanto, se desobstruirmos o seu acesso, elas ainda podem vir a nos ensinar alguma via possível para deixarmos de viver na pura exterioridade, no abandono e na derelição do ser para a morte (*Sein zum Tod*). Quem sabe enfim possamos habitar o *espaço interior do mundo* a que se refere o belo verso de Rilke²⁶¹. Pensada nos termos de Heidegger, nos expedientes necessários à manutenção da clareira do ser desvelada em sua precariedade, essa tarefa

²⁵⁷ O princípio de domesticação do ser está presente na *Carta sobre o humanismo*, de Heidegger. Sloterdijk relê este conceito, mas filtrando-o também a partir das contribuições das tecnologias de domesticação do eu que Foucault explora em sua hermenêutica do sujeito: SLOTERDIJK, Peter. *La Domestication de l'Être: pour un Éclaircissement de la Clairière*. Traduit de l'allemand par Olivier Mannoni. Paris: Mille et Une Nuits, 2000.

²⁵⁸ Um dos volumes do projeto *Homo Sacer* é justamente *Estado de Exceção*.

²⁵⁹ Desde o grande projeto *Capitalismo e Esquizofrenia (Anti-Édipo e Mil Platôs)* até *Diferença e Repetição* e outras obras de análises de escritores, artistas e filósofos.

²⁶⁰ Conferir especialmente o ensaio clássico *O Narrador*.

²⁶¹ Sloterdijk articula a teoria das esferas e as etapas da globalização até o seu estado atual, no qual vivemos a experiência do *espaço interior* do Capital. Esta passagem é analisada sobretudo nos volumes II (Globos) e III (Espumas) de *Esferas*, mas especialmente desenvolvida em *Palácio de Cristal*, cujo capítulo central é uma síntese entre o verso de Rilke e uma visão profética do capitalismo extraída de uma conferência de Adam Smith. Cf.: E-II.

pode se cumprir mediante o cuidado (*Sorge*) com os *espaços de intimização*. Eles nos facultam a inteligibilidade do mundo como uma estrutura de sentido, não como uma matéria amorfa. Porém, de onde vem a sua irradiação? De que região desocultante se projeta sua luz? Em que espaço entitativo se produz a abertura (*Offenheit*) do ser? Como mapear a clareira do pensamento? Em linhas gerais, para Sloterdijk o surgimento dos *espaços de intimização* está diretamente ligado à emergência daquilo que podemos definir como propriamente humano, ou seja, as esferas de intimidade são os primeiros *Umwelten* (mundos circundantes) nos quais se estabelecem os homínídeos²⁶².

Heidegger e Nietzsche são dois pensadores seminais para Sloterdijk. Tanto que atualmente Sloterdijk não apenas é considerado um dos mais criativos intérpretes de ambos os filósofos em âmbito mundial, como tem se ocupado em conciliar o pensamento de ambos. Eles são extremamente citados pelo autor, com frequência e requintes de refinamento. Porém, é preciso tatear com cuidado essa região. E aqui a proposta alternativa de Sloterdijk às concepções de Heidegger no que dizem respeito à fonte originária são bastante distintas. Como se sabe, Heidegger evitava a abordagem materialista. Sua teoria da dialética do desvelar-occludente da verdade, encenada como drama do ser, retoma o maior e mais inusitado problema da filosofia, que segundo o autor havia sido interdito: o esquecimento do ser.

8. Onde estamos quando estamos no mundo?

Ao realizar esta pergunta gnóstica fundamental, além de nos levar a uma reconstrução do sistema-mundo de Immanuel Wallerstein, Sloterdijk nos conduz a uma constatação nuclear para a nossa investigação: estamos em um exterior que sustenta um interior²⁶³. Os conceitos de interior e exterior são topológicos e ontológicos, embora tenham recebido uma nova abordagem a partir da esferologia. A análise da esferologia se inicia com uma determinação do que seja o fundamento humano a partir das primeiras comunidades existentes. Diferente de sua acepção sociológica, a comunidade é a organização diádica

²⁶² Sloterdijk dialoga com o importantíssimo conceito de *mundo circundante* (*Umwelt*) da biologia existencial de Jacob von Uexküll mais especificamente em: RPH.

²⁶³ E-I, 35. EM.

primária. Nesse sentido, se o *mundo é tudo o que é o caso*, segundo Wittgenstein, haveria mundo fora de qualquer circunscrição esferológica?²⁶⁴ O questionamento de Sloterdijk se inicia justamente traçando uma fecunda relação entre antropologia e esferologia. Com o Esclarecimento e a modernidade, o ser humano teria saído da sua caverna de ilusões e se lançado a um Exterior não-humano²⁶⁵.

Essa experiência antropológica, essa crise esferológica, marca a modernidade indelevelmente. Ela consiste em um giro ontológico e não apenas epistemológico, por meio do qual o centro do cosmos passou a sofrer diversas descentralizações²⁶⁶. A descoberta do primado inorgânico do cosmos e a física newtoniana abrem a primeira grande ferida gélida no interior das esferas metafísicas. Com as teses de Copérnico, as investigações dirigem-se ao exterior, aos espaços vazios de seres humanos e a galáxias distantes de qualquer dimensão humanamente sondável. Da mesma forma, os espectros da matéria passam a produzir influxo no imaginário e na vida cotidiana das sociedades. Em termos antropológicos, é a maior invasão de substância inorgânica e de matéria-fantasma no seio da vida²⁶⁷.

Esse contínuo êxodo do ser humano rumo a um mundo extenso que lhe é estranho e exterior produz um sucessivo esfriamento e uma queda dos sistemas imunológicos²⁶⁸. Por isso, desde o século XVII, antes mesmo de se desenharem os princípios da teoria evolucionária, progride no horizonte de sentido humano a sensação psicocossmológica de que de fato nós não fomos o alvo e a meta da Criação, que começa a se oferecer muito mais sob a face de uma deusa caprichosa e indiferente em seu devir²⁶⁹. Crescem evidências empíricas de que somos atravessados por todos os lados por exterioridades gigantescas e transpassados por forças extra-humanas monstruosas; o frio estelar passa a exalar a sua constituição e sua complexidade meta-humana²⁷⁰. Poderíamos nos perguntar se a velha natureza o *homo sapiens* havia sido feita para suportar tais inundações de marés

²⁶⁴ E-I, 29. EM.

²⁶⁵ E-I, 29. MCDP.

²⁶⁶ E-I, 29.

²⁶⁷ E-I, 30.

²⁶⁸ E-I, 30.

²⁶⁹ E-I, 30. RPH.

²⁷⁰ E-I, 30.

contraintuitivas²⁷¹. Parafrazeando a famosa imagem de Pierre Hadot, tornamo-nos um conglomerado de *idiotas do cosmos*. Fomos por fim expatriados dos antigos sistemas imunológicos de sentido representados pelas esferas perfeitas da unidade metafísica, eviscerados ao sem-sentido da existência, lançados em ser-para-a-morte e derelicção²⁷². Foi justamente com o auxílio da inteligência indagadora que este animal aberto denominado humano destruiu o teto de sua casa a partir de dentro²⁷³.

Participar da modernidade, desde esse momento, tornou-se a tarefa de desfazer os sistemas imunológicos-esferológicos totalizadores produzidos e acumulados pela trajetória evolutiva da espécie²⁷⁴. A humanidade passou a viver *sobre* um globo, não no *interior* de um. Em outras palavras, em termos pragmáticos e antropológicos, esse é o princípio de excentricidade que vai se desenvolver com a ruína de dois mil anos de metafísica, quando passamos a assumir uma relação ex-cêntrica com a própria Terra²⁷⁵. O que chamamos de globalização não é nada mais do que um vocabulário tardio para o jogo desempenhado com este globo ex-cêntrico²⁷⁶. A morte de Deus, nesse contexto, é a morte de todos os sistemas imunológicos de sentido, que nos abriu, como queria Nietzsche, a um portão de mil desertos, gelados e vazios²⁷⁷.

Sem casca, sob um céu vazio, urge criar políticas de climatização e técnicas de aquecimento para conter a psicose coletiva da quebra de todas as esferas de intimização globais. Estourada a bolha de Deus, cabe a nós desenvolver invólucros protéticos e novas camadas impermeáveis de silício para um céu azul²⁷⁸. A luta contra o frio cósmico é um dos maiores empenhos da humanidade e é encontrada em espaços climatizados cada vez mais acolhedores, em ambientes artificiais cuja função é engolir sistematicamente todo mundo extenso e transformá-lo em um interior habitável²⁷⁹, produzi envolturas onde poderíamos nos deparar com a carne exposta do Real. Há também um deslocamento epistemológico:

²⁷¹ E-I, 30.

²⁷² E-I, 30.

²⁷³ E-I, 30.

²⁷⁴ E-I, 30.

²⁷⁵ E-I, 31.

²⁷⁶ E-I, 31.

²⁷⁷ E-I, 31.

²⁷⁸ E-I, 33.

²⁷⁹ E-I, 33.

não é mais a cosmologia que nos descreve hoje em dia o nosso habitat, tampouco os receptáculos celestes operam em nossa vida e em nosso destino, a não ser em algumas subculturas astrológicas²⁸⁰. Quebrados os receptáculos celestes, passamos a ser regulados pelas teorias dos sistemas gerais de imunização. A peculiaridade de nosso mundo, após o giro copernicano, é a de ter desativado o sistema-céu. Este se tornou *defunto*, etimologicamente, *fora de função*²⁸¹.

Desde as grandes navegações, a película planetária passou a ser movida por uma transcendência que não é vertical, mas horizontal²⁸². As fontes de força desinibidoras foram projetadas nas navegações, com uma clara divisa messiânica: conquistar oceanos e continentes é conquistar o Externo, trazer para o distante para o habitat próximo, domesticar o que está nas franjas da realidade esférica, conectar as circunferências ao centro²⁸³. Passa a haver um jogo entre sistemas de imunização, seguridade, investimento²⁸⁴, jogo no qual quanto maior as aberturas produzidas nos sistemas imunológicos, maior o capital de segurança a ser investido, portanto, maior o lucro do investimento. A relação assimétrica entre imunologia, segurança, investimento e lucro é a espinha dorsal do que chamamos modernidade. Essa assimetria envolve uma transferência esferológica, uma ruptura no interior dos sistemas de sentido que salvaguardavam o papel desempenhado pelo centro na economia simbólica entre o todo e as partes. Com esse movimento as coberturas teológicas e cosmológicas deixam de fornecer parâmetros imunizadores²⁸⁵.

À medida que as esferas são sempre construções morfo-imunológicas, nesse cenário abrem-se paradoxos termopolíticos com essa evasão de recursos esferológicos. Enormes contingentes populacionais são evacuados à periferia da produção de sentido, alijados à margem da endoesfera, que não funciona mais por meio de um centro teológico emissor, mas por meio de capilarizações e pluralidade de centros irradiadores²⁸⁶, ou seja, como

²⁸⁰ E-II.

²⁸¹ E-I, 34. MCDP. E-II

²⁸² E-II.

²⁸³ E-II.

²⁸⁴ E-II.

²⁸⁵ E-I, 34.

²⁸⁶ E-I, 34-35.

espumas²⁸⁷. Paradoxos maiores são as geleiras da liberdade, pois ela é que articula p movimento centrífugo rumo às margens exoesféricas do real. Novas mitologias passam a manter acesa a chama tênue e as hordas humanas de proletários multiplicam as formas viáveis de imunização, abandonados pelas ilusões sociopolíticas ou metafísicas que ainda animavam um hálito primário os espaços comunitários circundáveis²⁸⁸. Não por acaso surge uma possibilidade de emergir uma filosofia da existência e uma hipótese do esquecimento do ser ironicamente atinge o estatuto de filosofia primeira da modernidade²⁸⁹. A relação, portanto, entre esferologia, topologia e antropologia, ou seja, as condições mediante as quais se desvela a humanidade do homem, se dá em uma chave que sobrevaloriza a pergunta pelo ser não em sua relação com o tempo, mas em relação ao espaço²⁹⁰. Perguntar sobre o onde e se indagar sobre o lugar que “os homens produzem para nele poder existir como o que são”²⁹¹. Em nome de uma “venerável tradição, este lugar leva o nome de *esfera*”²⁹². E Sloterdijk arremata: “esfera é a rotundidade fechada, dotada de um interior compartilhado, que os homens habitam enquanto têm sucesso em tornar-se homens. Esferas são criações espaciais imunologicamente efetivas para seres extáticos sobre os quais opera o exterior”²⁹³.

Diversos discursos ingênuos enfatizam, seja positiva ou negativamente, a perda do centro e a emergência de estruturas excêntricas como sendo os aspectos determinantes da modernidade. A antropologia do espaço de Sloterdijk parece nos recordar que essa excentricidade é um dos fundamentos antropológicos da odisseia da espécie. O homem é humano à medida mesma que excentricamente habita uma abertura (*Offenheit*), que concebe um mundo e se mundaniza, no sentido heideggeriano. Essa abertura lhe é excêntrica desde a origem, desde o seu primeiro evisceramento rumo à existência, desde o seu nascimento. Os invólucros esféricos são formas primordiais de nos instalarmos em dualidades existenciais significativas, de criarmos sistemas diádicos de sentido. Nosso ser

²⁸⁷ E-III.

²⁸⁸ E-I, 35.

²⁸⁹ E-I, 36.

²⁹⁰ E-I, 36-37.

²⁹¹ E-I, 36-37.

²⁹² E-I, 36-37.

²⁹³ E-I, 36-37.

não evadiu de um pleroma monista com o qual sonhamos e ao qual lutamos para retornar, como se vivêssemos em Queda. Como “seres extáticos sobre os quais opera o exterior”, estamos fadados à facticidade e é ela mesma quem nos lança a uma transferência esferológica infinita. Essa transferência não é uma mensagem, um conteúdo, uma boa nova ou uma herança. Essa transferência infinita não é nada mais é do que a forma pela qual a vida se realiza à superfície da Terra. Uma das melhores maneiras de entendermos a odisseia da hominização seja retermos a brilhante análise feita por Sloterdijk na abertura do primeiro volume de *Esferas*. Ela consiste nada mais nada menos em uma leitura fenomenológica e gnóstica do Gênesis. A imagem genesíaca é, nesse sentido, a partir da análise de Sloterdijk, um antropogema perfeito para descrevermos a constituição de sentido que nos lança ao mundo. Além disso, ela lança aspectos fundamentais não apenas para compreendermos as microsferas de intimização, mas também para concebermos a relação profunda estabelecida entre as narrativas religiosas, a hominização e esferologia.

9. A Autopoiesis Divina

Feita esta primeira ponderação sobre a dialética exterior-interior, passemos a analisar as primeiras morfologias produzidas em um horizonte esférico. Ao fazê-lo, sem truísmo, começemos do começo. Na antropologia de Sloterdijk, uma antiga imagem pode servir de guia tateante para das primeiras esferas: a inspiração²⁹⁴. Ao analisar o Gênesis bíblico, logo na abertura de sua obra, ele nos propõe uma série de associações sugestivas sobre a esferologia como um todo. Haveria uma força enformadora superior cuja ação converte nossa consciência humana em uma “caixa de ressonâncias”²⁹⁵. Ela é a “matriz do não-próprio”²⁹⁶. Mas é justamente este não-próprio *ek-statiko* o doador de nossa humanidade: Apolo, Javé, Gabriel, Krishina, Xangô²⁹⁷. Por isso nenhuma religião se faz sem ir ligada ao nome de um fundador²⁹⁸.

²⁹⁴ E-I, 37.

²⁹⁵ E-I, 38. FR.

²⁹⁶ E-I, 38. FR.

²⁹⁷ E-I, 38. FR.

²⁹⁸ E-I, 38. FR.

Mensagens, rementes, canais, signos. Uma teoria dos meios pode ser entendida como uma “ciência geral da visitabilidade de algo por algo em algo”²⁹⁹. Teoria das esferas e teoria dos meios convergem para um campo unificado³⁰⁰. Porque ambas são sistemas autopoieticos. As primeiras comunidades, nada mais foram do que esferas inspiradas. Compartilhavam o fundamento de associações humanas em comunas e povos. Nelas se formam em primeiro lugar essa forte relação entre os seres humanos e seus motivos de animação, base da solidariedade³⁰¹. No Gênesis, encontramos um dos primeiros motivos inspirados, nos dois sentidos da palavra. O primeiro fabricante todo-poderoso. Lega ao cenário da existência o Primeiro Homem, o protótipo de um gênero de receber inspirações. O relato bíblico da primeira exalação reproduz a visita originária do espírito a um meio que o acolhe.³⁰²

Sloterdijk demonstra uma maneira processual de entender os fenômenos: o homem é um artifício que só pode ser criado em duas etapas³⁰³. Em uma primeira manipulação, Deus encarna um representante da mais antiga cultura técnica: a ceramista. A criação tem início por meio da elaboração de um recipiente³⁰⁴. O modelado é dotado de um corpo oco. Transforma-se no cântaro da vida³⁰⁵. É por isso que a história da metafísica começa com a metacermica³⁰⁶. O conteúdo desse recipiente singular não será um mero conteúdo físico³⁰⁷. Se lido deixando-se de lado as convenções teológicas, o relato do Gênesis dá a entender que à manufatura adâmica se lhe agrega em um segundo momento a mais-valia pneumática decisiva. O homem é um ser vascular, uma ressonância esférica, que apenas mediante a adição específica desperta para seu destino de ser imagem fiel, que significa ser “animado por um sopro vivo”³⁰⁸.

²⁹⁹ E-I, 38. FR.

³⁰⁰ E-I, 39.

³⁰¹ E-I, 39.

³⁰² E-I, 39. FR, RPH.

³⁰³ E-I, 40.

³⁰⁴ E-I, 40.

³⁰⁵ E-I, 41.

³⁰⁶ E-I, 42.

³⁰⁷ E-I, 42.

³⁰⁸ E-I, 42-43.

Antropoïesis e teopoïesis são os fundamentos desse processo de criação *ex nihilo*, da criação de um vaso à criação de um ser inteligente. O ato de insuflar não consiste apenas em adicionar um complemento ornamental em um corpo maciço autônomo. Por isso cada uma das fases do procedimento da criação, cada uma a sua maneira, tem um caráter decisivamente técnico. Compreender a narração do Gênesis é compreender Adão sob todos os pontos de vista como a criação ou obra de um autor, como *factum* ou *ens creatum*, como diriam os padres da Igreja. Para tanto, a faculdade criadora divina terá de abranger também expressamente a competência para produzir seres plenamente animados, ontologicamente completos, dotados de subjetividade, inteligentemente ativos e, em função de tudo isso, semelhantes a Deus³⁰⁹.

Com isso o relato do Gênesis abre bruscamente o horizonte da antropotécnica com a maior radicalidade possível: a partir desse momento, o que a técnica venha a ser só pode ser compreendido medindo a distância entre o que Deus conseguiu *in illo tempore* e o que os “seres humanos conseguem em seu tempo”³¹⁰. A primeira parte da fabricação de figuras humanas carece de mistérios. A segunda, pressupõe que apenas foi consignada ao Deus do Gênesis. Esse complemento abre um fosso entre a antropotécnica e a teotécnica. Pois a partir de uma perspectiva demiúrgica, tendo-se em vista que o relato de Adão é antes de mais nada o mito de um grande artesão, o próprio “espírito interior humano é considerado como obra de um construtor”. Parece assinalar para nós que há um meio de despertar estátuas e levá-las a uma vida animada, coisa que até então a capacidade humana de fabricação desconhecia³¹¹.

O sopro modela a técnica divina e consegue preencher com uma manipulação pneumática o vazio ontológico entre o ídolo de argila e o homem com alma. Por conseguinte, Deus é o “nome de um saber-fazer cuja arte alcança até a criação dos seres vivos semelhantes a si mesmos”³¹². De um ponto de vista teológico, o que chamamos de Natureza é nome dado à “autorrealização de Deus no dessemelhante”³¹³. Por outro lado,

³⁰⁹ E-I, 44

³¹⁰ E-I, 45.

³¹¹ E-I, 44.

³¹² E-I, 45.

³¹³ E-I, 45.

no que concerne à realização no semelhante, no texto mais eminente do Ocidente sobre ontogênese humana, diz-se com autoridade que Adão é semelhante a seu criador³¹⁴. Para a manipulação posterior do boneco de argila até convertê-lo em um ser vivo há que se ter em conta um *plus* pneumático ou noogênico. Esse *plus* é o que escapa até hoje à antropotécnica para ser perfeitamente imitado. Mas pode não escapar em no futuro. A inalação de vida era um procedimento técnico, que durante todo o período do pensar metafísico-religioso teve de ser considerado exclusivamente como patente de Deus. Não obstante, os redatores do Gênesis estendem sua mão a este *plus*, porque vinculam a origem do espírito de Adão à ação capaz de alguém que tal como os seres humanos também trabalha com as mãos e com o sopro³¹⁵.

Desde então a teologia altamente culta é também a teologia de um saber-fazer e aquela que nos possibilita pensar “todo do universo à luz de um princípio de fabricação”³¹⁶. O que está na base do mito é o oco que Deus escolheu dar a Adão como primeira investidora. O que nos leva a ensinar em sua natureza vascular, sua constituição ressonante, sua privilegiada apropriação para ser “canal para inalações de um inspirador”³¹⁷. A parte essencial da estratégia de Deus consiste em imediatamente assimilar em contrapartida a sua outra parte. Desse modo, pode-se dizer sem rodeios: o chamado ser originário criador não é preexistente à obra pneumática. Ele se gera a si mesmo sincronicamente ao habitar a microesfera de intimidade de seu igual.³¹⁸

O alento é desde o princípio inspirador, respirador, conspirador. À medida que o ar existe, dois respiram. Dado que o dois está inscrito desde o princípio, seria contraproducente afirmar que a polarização começou no interior de uma dualidade³¹⁹. Complemento originário: essa expressão é a “figura fundamental das reflexões no campo esférico-morfológico”³²⁰. O princípio de complementação originária é a base para a compreensão da estrutura bipolar das esferas. Apenas no espaço homogêneo geométrico é

³¹⁴E-I, 45.

³¹⁵E-I, 45.

³¹⁶E-I, 45-46.

³¹⁷E-I, 46.

³¹⁸E-I, 47.

³¹⁹E-I, 47.

³²⁰E-I, 48.

possível isolar planos, figuras, pontos, trânsitos. O movimento pneumático, por seu lado, é sempre “espírito diante do espírito”, a “alma autêntica é sempre alma diante da alma”³²¹.

Quando pensamos em termos substancialistas, certamente os atributos estabelecem com a substância uma relação de anterioridade e posterioridade e chegam depois, “como a negrura do cavalo e o vermelho da rosa”³²². Nessa cisão da subjetividade e da microesfera em um par, segundo e primeiro aparecem estar apenas juntos³²³. Quem diz Criador sem acentuar a coexistência prévia de Adão com Ele, empreende o caminho errado da teologia monárquica. De igual modo, “todos os que pretendem falar de seres humanos sem referir-se a seus inspiradores e intensificadores ou, o que é praticamente o mesmo, a seus meios, se equivocam nesse tema por causa de seu modo de tratá-lo”³²⁴. O par primário flutua em uma atmosfera de unicidade dual ou dúplice unidade, referência mútua e separação íntima, da qual “nenhum dos sócios originários pode se separar sem abolir a relação total”³²⁵. De acordo com os padres da Igreja, só quem nos fez pode também nos entender e voltar a nos fazer. Esse mote funciona como uma mola propulsora fundamental às ciências do espírito e à salvação do espírito propriamente dita, pois surge nesse momento a crença de que “entender é ter feito”, e, o que é mais importante do ponto de vista religioso, “saber-se feito significa poder-ser-entendido e reparado: uma ideia sobre a qual repousa até hoje todo sacerdócio e toda a psicoterapia”³²⁶.

10. Da Mônada à Díade

A paráfrase das belas páginas de *Esferas* que acabei de oferecer nos conduz a uma constatação acerca de sua análise da constituição ontológica interna do ser humano como um ser estruturalmente diádico. Sloterdijk concentra-se nas duas etapas distribuídas pela tradição exegética e edótica do texto sagrado. Na primeira, a modelagem do homem a partir da argila. Na segunda, o sopro por meio do qual Deus insufla vida nesse novo ser:

³²¹ E-I, 48.

³²² E-I, 48.

³²³ E-I, 48.

³²⁴ E-I, 48-49.

³²⁵ E-I, 49.

³²⁶ E-I, 49.

ruah elohim. A finalização da Criação se dá justamente com o homem. Ele a glorifica. Está no fim, não no princípio. Ambas as fases poderiam ser descritas, respectivamente, a partir das matrizes que agenciam. A primeira, uma etapa teotécnica, ou seja, uma tecnologia divina. Deus aqui é o *artifex mundi*, o modelador do cosmos, o grande oleiro. A segunda, a fase pneumática: por meio do sopro de vida no boneco inanimado que um dia fomos, a natureza humana participa da natureza divina em essência e não como os animais, por analogia, para lembrar o adágio escolástico. A argila recebe *anima*, é atravessada pelo espírito. Por causa da centralidade da figura humana nessa cena inaugural das teologias abraâmicas, os dois momentos decisivos da antropogênese bíblica podem ser entendidos como um microcosmo figurado das duas etapas de constituição do Universo. Isso denota sua importância não apenas antropológica, mas cosmológica.

A indagação filosófica de Sloterdijk começa justamente por essa distinção em duas etapas. Se a *imago hominis* foi criada à imagem e semelhança de Deus, como *imago Dei*, por que o homem adâmico e, com ele, toda a humanidade, só participa da substância divina no momento pneumático? Por que o momento teotécnico não constitui também o regime de identidade por meio do qual o homem surge na cena mundana como homem? Como a categoria *pessoa* é uma das mais marcantes do pensamento abraâmico, a participação de Deus no homem sob a chancela da pessoa marcou em nossa carne um abismo que nos separa da natureza, inscrevendo-nos em uma clareira sobrenatural. Mas a pergunta não quer repousar: onde entra o gesto teotécnico do divino oleiro nessa economia teológica? No rastro dessa leitura gnóstica de um dos mitos centrais da cultura ocidental, acredito que possamos extrair algumas reflexões significativas sobre uma aliança inesperada entre teologia e tecnologia. Em outras palavras, indo ao cerne deste estudo, entre religião e hominização. Tais reflexões ocupam um lugar fronteiro entre a antropogênese e a teogênese, entre uma antropotécnica e uma teotécnica, ou seja, o cerne de uma tecnologia divina.

Por meio dessa leitura do Gênesis, Sloterdijk nos sugere não uma *ontologia da mônada*, ou seja, do *ser enquanto ser*, mas uma *ontologia da díade*: o *ser enquanto relação*. Assim, demarca a importância que a dimensão fática desempenha em sua filosofia. Nesse sentido,

tanto a noção monadológica de um Uno-Deus quanto a premissa racionalista de um sujeito que se pensa a si mesmo e que constitui *per se* uma *substância pensante* é, para Sloterdijk, um desmembramento *a posteriori* projetivo e esferológico de uma *estrutura diádica* mais original. O núcleo dessa estrutura não é a categoria de *substância*, como advogou a metafísica clássica durante séculos, apoiada em Aristóteles, tampouco um *cogito* ou um sujeito transcendental, como quer a metafísica da subjetividade do idealismo e do racionalismo, de Kant, Descartes e Hegel aos seus desdobramentos até os dias de hoje. A categoria central, para Sloterdijk, é a *relação*. Dela é que derivam todas as demais instâncias de apreensão humanas, pois elas se estabelecem sempre em relação a um eu-outro virtual e primordial. Para compreender então este nexos profundo entre a narrativa teológica e a antropológica, entre teotecnia e antropotecnia, entre teogonia e antropogênese, esmiucemos essa leitura que Sloterdijk faz do Gênesis bíblico.

11. Teotécnica e Pneuma

A relação entre teogonia e antropogênese, ou seja, essa conversibilidade entre a criação do ser humano e relato teogônico, desempenha uma função nuclear no pensamento de Sloterdijk, bem como no presente estudo. Isso porque seu pensamento é rigorosamente marcado por um projeto que ele denomina de *antropologia do espaço*. Em outra oportunidade, define-o como uma *ontologia da díade*. Ambas as definições se recobrem: ao apreender as diversas tecnologias de *domesticação do espaço*, a filosofia de Sloterdijk acaba por articular os diversos meios pelos quais estes espaços reais são habitados. Portanto, o *Umwelt* (meio circundante) não se esgota em uma apreensão existencial, fenomênica ou ontológica, mas lança raízes nas próprias mediações formais tecidas no interior da abertura mundana dos infinitos *Umwelten*.

Assim, para evitar as armadilhas de dois milênios de metafísica da substância, Sloterdijk elevou outra categoria do decálogo aristotélico à condição de categoria primeira: a relação. O Universo é relacional e o homem é relacional, pois toda facticidade se ancora em uma estrutura relacional. Nisso consiste o projeto da esferologia: conceber a cena mundana como o fundo de facticidade por meio da qual a unidade se dá sempre em uma base

relacional: eu-tu. Todo monismo, seja ele formal ou de substância, é uma ilusão metafísica. Tudo o que existe, existe em um espaço relacional, plasmado por uma infinita rede de mediações: somos caixas de ressonâncias e câmaras de ecos cuja reverberação é a realidade tangível. A própria matéria é som, cordas e intensidades, fios e ondas que se distendem em velocidades e frequências alternadas e compõem a concha acústica que habitamos e somos, nossa morada. A audição é apreensão mundana mais originária, o primeiro círculo esferológico dos sentidos. Nada escapa à transferência das microesferas antropológicas às macroesferas teológicas e cosmológicas e destas às esferas plurais, em forma de rizoma e de espuma, cadáver de Deus lançado à praia do abandono, *res derelicta* da existência, finitude e ser para a morte. Também este é um modo pelo qual as esferas se organizam.

Por isso, a advertência logo às primeiras páginas de *Esferas*: longe daqui todos os que neguem o amor de transferência³²⁷. A definição de esfera, ao dialogar com uma enorme tradição do pensamento antigo e moderno, pode ser conceituada por meio de recursos lógicos, ontológicos, fenomenológicos, oriundos da psicologia de profundezas e da psicanálise. Mas as esferas não são conceitos. Aberturas mundanas, elas são as estruturas mais elementares e radicais dos seres vivos, a começar pela esfera fetal. Para além de qualquer tentativa de geometrização do espaço, a esfera é uma unidade diádica tangível, enraizada na experiência da dualidade fundamental que marca os seres. Nesse sentido, a esferologia é uma mediologia, uma teoria dos *media*. Uma teoria das esferas, como bem assinalou Sloterdijk, é, em última instância, uma *teoria dos meios*. E nesse ponto, o antigo mito bíblico começa a receber uma nova luz.

A partir da dialética do desvelar-occludente da verdade, no sentido de Heidegger, o pensamento de Sloterdijk nos ajuda a iluminar uma dimensão oculta pela própria verdade revelada, verdade esta que se revela justamente à medida mesma que se oculta. Essa potencialidade oculta não é nada mais nada menos do que a condição reversível entre antropogênese e teogênese postulada no Gênesis, sem quaisquer elucubrações exegéticas. Isso ocorre porque do ponto de vista da esferologia, a participação em essência do ser

³²⁷ E-I, Prólogo.

humano em Deus não se dá mediante uma compreensão lógica, ontológica, fenomenológica, metafísica ou existencial. Ela se dá como reverberação das virtualidades teotécnicas inscritas na própria natureza criada. As duas etapas da Criação, nesse sentido, são uma descrição didática de uma mesma díade estrutural e de uma mesma esfera relacional eu-tu, deus-homem. Ao manter a distinção formal, mas ao apagar a distinção de substância entre Deus e homem, preservada pela teologia por tantos séculos e com tanto zelo, a leitura gnóstica de Sloterdijk abre uma pequena fenda no interior da antropogênese e desdobra-a em um sentido que pode ser lido como uma verdadeira filosofia da tecnologia. A tecnologia, como a sexualidade, tornou-se um tema-tabu da filosofia, silenciada por quase toda a sua história. Passa ser aqui revelada ironicamente em uma chave bíblica.

Não se trata de uma revisão inócua das teses projetionistas que, de Xenófanos a Feuerbach, tanto nos divertem com suas metáforas agudas. Tampouco se trata de repisar velhas vinhas em um novo solo demiúrgico, sob a imagem gasta do homem entendido como pequeno deus. Embora haja pontos de contato, não acredito tampouco que estejamos diante de uma variedade de religião tecnológica, no sentido alquímico. O interessante de notar aqui é o enquadramento mítico mais amplo oferecido pela visão genesíaca. Ele consiste em uma possível reversibilidade entre uma atividade teopoiética e uma atividade antropoiética, ou seja, o instinto de perfectibilidade divino jaz como um oceano inteiro ainda inexplorado de transformação da natureza plástica do homem.

No sentido forte concedido aos sistemas autopoiéticos descritos por Luhmann, estamos diante de uma análise que estabelece a dimensão pneumática do ser humano. O sopro que insufla vida no boneco de argila foi tomado por muitos séculos a partir do ponto de vista bivalente da metafísica e de uma teologia monárquica, que estabeleceu uma ruptura ontológica no interior da relação Criador-criatura, justamente para salvaguardar o horizonte de transcendência a partir do qual a teologia pôde operar em termos políticos. A partir da leitura genesíaca empreendida por Sloterdijk, temos a díade deus-homem inserida em uma microesfera de intimidade e em uma “caixa de ressonâncias”. Ambos cumprem a duas etapas de um sistema autopoiético e autógeno, à medida que não há

anterioridade ontológica estabelecida em uma relação clássica substância-predicado, mas sim uma bipolaridade forte que descreve duas etapas de um mesmo processo antropogênico e duas metades de um mesmo antropogema. Por meio dele, ao trabalhar humanamente como oleiro a figura humana e ao espelhá-la à sua imagem e semelhança, o mesmo espelho se reverte, côncavo, em direção ao criador e, desse modo, as mesmas mãos humanas que o artesão divino moldou, agora o modelam e lhe outorgam os traços de sua criatura.

Porém, por seu turno, o abismo dos espaços infinitos se abre no interior da *physis*, dissolvida pela ação dessa *tékhnē* divina. A técnica passa a ser compreendida como a marca teúrgica por excelência e a desdivinização da natureza, como o impulso precípua da aspiração teológica. A natureza humana entendida como negatividade e como atividade negadora não é uma definição restrita a Hegel e ao Idealismo alemão. Como enfatiza Sloterdijk, se pensarmos em uma dimensão macroestrutural, a cultura humana desde a sua origem tem sido uma longa e ininterrupta atividade *contra naturam*, uma transgressão contínua de um estado de natureza dado, sem a qual a espécie sequer teria sobrevivido³²⁸. É uma determinação moral, uma constante adaptativa desde o Paleolítico que apenas se intensificou com a Idade do Bronze³²⁹. Haja vista os cultos líticos da pré-histórica, primeiros sinais de que se tem notícia de uma religião tecnológica³³⁰, e a saga da alquimia, que começa em termos amplos com as mitologias dos fornos de fundição e as primeiras tentativas de simbolizar as transformações dos minérios em metais³³¹. Mas a matriz bíblica pode nos levar a outras paisagens, bastante atuais e mais edênicas do que imaginamos. Por

³²⁸ Conferir a brilhante conferência: SLOTERDIJK, Peter. "A Natureza por Fazer: o Tema Decisivo da Época Moderna/Nature To-Be-Made: the Crucial Subject of Modern Times". In: AGAMBEN, Giorgio; MARRAMAO, Giacomo; RANCIÈRE, Jacques; SLOTERDIJK, Peter. *Política/Politics. Crítica do Contemporâneo: Conferências Internacionais Serralves/Criticism of Contemporary Issues: Serralves International Conferences*. Lisboa: Fundação Serralves, 2007, p. 99-191.

³²⁹ SLOTERDIJK, Peter. "A Natureza por Fazer: o Tema Decisivo da Época Moderna/Nature To-Be-Made: the Crucial Subject of Modern Times". In: AGAMBEN, Giorgio; MARRAMAO, Giacomo; RANCIÈRE, Jacques; SLOTERDIJK, Peter. *Política/Politics. Crítica do Contemporâneo: Conferências Internacionais Serralves/Criticism of Contemporary Issues: Serralves International Conferences*. Lisboa: Fundação Serralves, 2007, p. 99-191.

³³⁰ FILORAMO, Giovanni e PRANDI, Carlo. *As Ciências das Religiões*. São Paulo: Paulus, 1990.

³³¹ ELIADE, Mircea. *O mito da alquimia: a alquimia asiática*. Coleção Limiares. Lisboa: Fim de Século, 2000.

isso, antes de seguirmos diante, façamos um excuro pelas galerias conceituais do Parque Humano.

12. Bípede sem Penas

O diálogo *Político* é um dos fundamentos da antropologia e da filosofia política do Ocidente³³². Também é central para se equacionar a compreensão dinâmica que Platão propõe de três grandes figuras de seu pensamento: o sofista, o político, o filósofo. Não à toa, é o fechamento do conjunto composto por *Parmênides*, *Teeteto*, *Sofista*, ou seja, pelas articulações entre ser, conhecimento e poder. Além disso, o *Político* é a motivação de uma das obras mais polêmicas de Sloterdijk³³³. E o é de saída pela própria dimensão controversa das teses apresentadas por Platão.

A partir do famoso método da divisão, utilizado no *Sofista* e em outros diálogos, Platão identifica dois tipos de artes relacionadas a dois tipos de produção: produtivas e adquiridas. Essa primeira divisão vai concorrer para o estabelecimento de outra, de teor substancial, entre os dois tipos animal: o selvagem e o doméstico³³⁴. Ao fornecer dados empírico-biológicos à sua compreensão metafísica deste animal racional chamado *homem*, Platão prossegue com algumas definições as mais curiosas e, ao mesmo tempo, constrangedoras. Define o homem como um bípede e a política, como a arte de “pastorear rebanhos humanos”³³⁵. O político é aquele que se ocupa por excelência desses “bípedes implumes”³³⁶. A inserção cosmológica, numa concepção platônica, torna-se indispensável. É por isso que o filósofo recorre à narrativa mito da criação dos homens a partir da Terra e aos longos ciclos míticos da reversão periódica do Universo para o aperfeiçoamento da estrutura inicial do político, que se sutaliza com o passar do tempo e pelo concurso das leis cósmicas³³⁷.

³³² PLATÓN. *Obras Completas*. Tomo V: *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*. Introducciones, traducciones y notas M^a. I. Santa Cruz, Vallejo Campos, Luiz Cordero. Barcelona: Gredos, 1982.

³³³ RPH.

³³⁴ 264a.

³³⁵ 268d-277a, especialmente 275d e seg.

³³⁶ 277a e seg.

³³⁷ 268d-277a.

Platão precisa desse recurso para legitimar a sua concepção da *polis* como “tecido humano de relações”, ou seja, como uma atividade fundamentalmente humanizadora, pois se assemelha a outra arte: a tecelagem³³⁸. A *polis* nasce da mesura na distribuição dos fios, linhas, nós, na unidade aparente urdida pelas mãos hábeis do grande governante-tecelão. E não é apenas isso que transforma este diálogo em um dos mais importantes diálogos platônicos no que tange à política. É nele que o filósofo efetua também uma das mais didáticas e claras distinções dos sistemas e modalidades de poder: tirania, democracia, aristocracia, oligarquia, reinado e o rei filósofo³³⁹. E o diálogo se encerra com a síntese do governante como um tecelão do real³⁴⁰. Em meio a essas distinções nucleares para se pensar a *polis* e a esses primeiros fundamentos de uma antropologia filosófica, Platão sugere que é preciso fazer uma seleção entre os indivíduos menos e mais aptos fisicamente para assumir o governo no Estado³⁴¹. Surge neste momento uma das primeiras biopolíticas do Ocidente³⁴².

13. Parque Humano

Não por acaso, este diálogo de Platão é o ponto final da conferência *Regras para o parque humano*, que deflagrou a polêmica entre Sloterdijk e Habermas, em 1999. A partir dessa passagem, vinculada a uma releitura da *Carta sobre o humanismo* de Heidegger, Sloterdijk sustenta a polêmica tese de que a eugenia, cujas bases foram lançadas por Platão, é o maior projeto utópico do Ocidente³⁴³. Fracassado na Segunda Guerra Mundial com a derrota dos alemães, ele ainda se encontra em pleno desenvolvimento na universalização do Capital. É dispensável mencionar que temos aqui claramente delineada a lógica paradoxal do *homo sacer*, ou seja, do homem que recebe o sacramento da morte e de ser matável³⁴⁴, sem ônus legal da parte do assassino. Agamben propõe uma arqueologia

³³⁸ 277^a-283b, especialmente 280d e seg.

³³⁹ 291c a 305d.

³⁴⁰ 287b-311c.

³⁴¹ 265d e seg. RPH, 45 e seg.

³⁴² RPH.

³⁴³ RPH, 45 e seg.

³⁴⁴ Conferir especialmente a introdução e o capítulo A Vida Nua: AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o Poder Soberano e a Vida Nua*. Volume I. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

teológico-política dessa figura jurídica primordial, na qual regra e exceção, norma e fato, lei e transgressão se unem em uma zona indiscernível. Região semelhante àquela dimensão mística onde poder, autoridade e soberania se articulam e se autolegitimam³⁴⁵. A partir dessa análise, constatamos que o princípio da soberania (governante-tecelão) consiste em legislar sobre a exceção e em constituir dispositivos de captura da vida nua (*zoé*) nas malhas (tecidos) e nos instrumentos de poder³⁴⁶. Afinal, o pastoreio de rebanhos humanos é uma atividade nobre, fundamento da política, pois chancela a inscrição ou a exclusão do gado nos liames de sua humanidade.

Em um tom muito mais jocoso do que trágico, como refutação divertida e pragmaticamente eficaz do argumento platônico do *bípede implume*, diz a lenda que o cínico Diógenes depenara um frango e o teria feito desfilar por Atenas, dizendo a todos que passavam: *Eis o homem de Platão*³⁴⁷. Assim o *homem* chamado Diógenes vaga por Atenas com uma lanterna durante todo o dia em busca de *homens*³⁴⁸. Por fim, declara não ter encontrado sequer *um* animal dessa espécie. O riso cínico e o deboche performativo em relação a essa antropologia metafísica de matriz platônica acabam sendo mais honestos do que qualquer formulação teórica substancial que pretenda definir a essência do ser humano a partir de metáforas galináceas. Pois assim o paradoxo inefável da condição humana continua preservado em sua condição de paradoxo e de inefabilidade. Apenas o riso pode suspender a seriedade dos senhores e gerar uma teoria baseada em um *baixo materialismo*³⁴⁹, única maneira de criticar efetivamente todas as filosofias idealistas,

³⁴⁵ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: fundamento místico da autoridade*. Coleção Tópicos. Tradução Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

³⁴⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Volume I. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

³⁴⁷ Não é à toa que a *antropologia cínica* será uma das vertentes principais do pensamento de Sloterdijk, justamente com a partir da obra que o lançou como celebridade: CRC.

³⁴⁸ Um dos melhores painéis do cinismo antigo e uma das minhas referências com relação a este tema é a obra de Goulet-Cazé e Branham: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile e BRANHAM, R. Bracht (org.). *Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado*. São Paulo: Loyola, 2007. Niehues-Pröbsting, uma das principais fontes de Sloterdijk em CRC, consta neste volume com um importante ensaio de sobre a recepção do cinismo durante o Esclarecimento, abordagem seminal para a teoria da duplicidade do cinismo na modernidade desenvolvida por Sloterdijk.

³⁴⁹ CRC.

motivo pelo qual a razão e a antropologia cínicas que fundam a modernidade são os objetos primeiros de interesse do pensamento de Sloterdijk³⁵⁰.

Nesses termos e no contexto desse debate, Sloterdijk entabulou em 1999 uma interessante polêmica com Habermas, deflagrada justamente por sua mencionada conferência *Regras para o parque humano*³⁵¹. A hipótese desenvolvida por Sloterdijk é a de que a eugenia é um dos maiores projetos utópicos do Ocidente. Desenhada no diálogo *Político* de Platão, no qual se prevê uma seleção feita pelo Estado dos indivíduos mais ou menos aptos, e ao perfazer em um longo arco temporal a definição das tecnologias de domesticação que modelaram o humanismo clássico, cuja extinção presenciamos hoje, Sloterdijk ressalta que a eugenia não foi um patrimônio do nacional-socialismo. Com a derrota alemã, a eugenia passou a ser democratizada e a utopia eugênica, agora acessível por meio de uma aliança entre mercado e biotecnologia, não apenas tornou-se mais uma vez viável, como tende a se realizar mediante a universalização do Capital. Porém, em defesa de uma eventual dignidade humana ou de alguma outra metáfora fóssil do humanismo, e a despeito das intenções boas de todas as boas almas, apenas a razão cínica e a falsa consciência ilustrada dos intelectuais podem querer se valer de argumentos antieugênicos, pois a expansão da biotecnologia é um fato irreversível nas sociedades contemporâneas.

No mundo moderno, essa condição se tornou ainda mais sensível. Pensando com Foucault e Agamben, encontra-se em curso uma clivagem biotecnológica no interior da própria espécie humana. Tal ramificação antropológica passa necessariamente por uma apropriação dos dispositivos de poder e dos agenciadores tecnológicos, ou seja, por uma redefinição biopolítica dos contornos da fisionomia humana. Nesse sentido, para além das crenças humanistas, a hominização ainda é um processo em aberto, em franca expansão. Como diz Sloterdijk, a modernidade é a vitória esmagadora da liberdade sobre a necessidade. Tendo isso em vista, apenas os cínicos negam a potência dos agentes desinibidores inaugurados pelas novas tecnologias. E a negam justamente porque, sob o pretexto de uma defesa da dignidade da pessoa humana, querem preservar as reservas

³⁵⁰ CRC.

³⁵¹ RPH.

tecnológicas para si, longe da plebe. Como no filme *Gattaca*, esperam que os párias e o novo lixo biológico planetário continuem a acreditar em mitologias fósseis como Deus, acaso, amor, destino e, obviamente, natureza, para produzirem sem ônus a sua autoexclusão.

Nessa perspectiva, notamos que a estrutura teândrica deus-homem do Gênesis foi mal iluminada enquanto a compreendemos por meio de uma hermenêutica representacional. Tampouco apreendemos seu sentido mítico mais amplo enquanto ressaltamos em demasia a relação deus-pessoa e minimizamos o papel desempenhado pelo devir deus-técnica. Afinal, ao pensar Deus como além-linguagem, penso-o necessariamente e de algum modo *in absentia*. Ao fazê-lo, atualizo sua inacessibilidade na linguagem, mas, dialeticamente, virtualizo sua presença em mim. Isso demonstra que do ponto de vista esferológico, esse movimento de virtualização e de atualização pode ser visto como uma matriz antropológica e como uma concepção da natureza humana que tende a se abismar na contingência. Os infinitos rostos emergidos na cena mundana são antropofanias, desenhos fugazes esboçados por mãos divinas, demasiadamente divinas. A natureza autopoietica do ser humano, como uma câmara de ressonâncias, é uma tentativa inacabada de esculpir aquele primeiro rosto perdido. Absolutamente perdido, em chave messiânica, ele é eternamente futuro.

Por isso, podemos dizer que o modo mesmo de atualização de Deus a partir dessa leitura da cena veterotestamentária seja a nadificação de toda *physis* e a reversibilidade entre teotécnica e antropotécnica, cujo modo de manifestação é a absoluta virtualização do conceito de ser humano e de vida. Como diria Heidegger, lido em filigrana por Sloterdijk, a humanidade do homem radica justamente em sua excentricidade em relação ao ente que julga ser. O ser instaura a humanidade do homem justamente ao arrojá-lo para fora de si mesmo. Assim, mediante essa concepção de teotécnica que esvazia o seio da *physis*, poderemos modelar novos rostos para o animal humano. Como se sabe, Apocalipse, etimologicamente, significa *revelação*. Deveria ser o primeiro livro bíblico. O Gênesis, o último. Como o homem fora o último na ordem da Criação. Primeiro, revelar. No fim, consumir. Pois o Éden não é de onde proviemos. É para onde vamos, quando enfim

despertarmos do longo sono antropológico do humanismo e do torpor produzido pelos discursos sobre a dignidade humana. Em um futuro vazio de qualquer ilusão, não haverá espelhos. E então veremos face a face.

14. O Inverno da Liberdade

Sim, face a face. Laçarmo-nos a um poderoso face a face, não com o grande Outro, mas com o puro Exterior. Essa é a melhor síntese do projeto moderno³⁵². Desde o século XVII começa a crescer a sensação de que o *homo sapiens* não é o ponto central da Criação, como a herança teológica tanto enfatizou³⁵³. Sloterdijk parece acentuar a função ambivalente da teoria evolucionária, nestes e em outros aspectos. Se ela descola o homem da narrativa teológica da primazia da Criação divina, ela tampouco converte a sua emergência biológica em um fato central da saga das espécies. Entretanto, com ou sem centralidade, o homem prossegue exercendo sua atividade negadora desse estado de natureza, de modo a criar para si espaços esféricos vitais nas quais possa viver e habitar. Exposto a um puro exterior, às forças invernais de um Universo indiferente, ele estaria mais próximo de um “idiota do cosmos”, para usar a paráfrase divertida que Sloterdijk faz sem explicitar, da definição feita por Hadot, do estoico como um “soldado do cosmos”³⁵⁴. Chegamos enfim àquele “portão de mil desertos” de que fala Nietzsche³⁵⁵.

Nas pluriesferas persistem os sistemas de imunização. Mas a imunização, ao contrário das grandes eras imperiais-metafísicas, não pode mais se apoiar em grandes narrativas para convalidar sua eficácia. Por isso, as “técnicas de imunização” acabaram se transformando em “políticas de climatização”, para além da moral duvidosa dos discursos ecológicos³⁵⁶. A envoltura justamente do espaço humano que confere nossa humanidade se tornou um mundo artificial civilizador, que conseguiu substituir as cúpulas celestes e a força imunológica do sistema-Deus³⁵⁷. O que chamamos de globalização não é o começo,

³⁵² E-III trata exatamente dessa abertura ao puro Exterior.

³⁵³ E-I, 30.

³⁵⁴ E-I, 30.

³⁵⁵ E-I, 33.

³⁵⁶ E-I, 33.

³⁵⁷ E-I, 33.

mas o fim da longa odisséia da espécie desde a nossa evisceração das cavernas. Esta etapa da globalização consiste no “jogo com o globo”, agora excêntrico, do planeta Terra³⁵⁸. Encontramo-nos finalmente sob cúpulas e céus artificiais e o corpo humano quer agora buscar sua nova humanidade na envoltura de uma nova pele eletrônico-mediática, que é nosso novo sistema de imunização pós-metafísico³⁵⁹. Com o giro copernicano, o sistema de imunização Céu ruiu³⁶⁰. A modernidade consiste em fornecer organizações hominizantes autopoieticas, novos antropogemas e novos sistemas de imunização a partir de uma ontologia fluida de seguridade e investimento, não mais a partir de envoltórios cosmológicos ou teológicos³⁶¹. Finalmente chegamos ao sonhado “inverno da liberdade”, as centelhas dispersas de espumas e as esferas policêntricas³⁶².

No regime das microesferas, a morte e a maneira que as narrativas religiosas se ocuparam dela são um dos temas mais importantes da história humana. Elas dizem mais sobre os sobreviventes do que sobre os mortos propriamente ditos³⁶³. As narrativas de além-vida estão ligadas ao tema da *metóikosis*, literalmente, a *transferência de casa*, termo platônico usado no *Fédon*³⁶⁴. A partir do cotejo das traduções de Schleiermacher e de Gadamer, Sloterdijk o explora brilhantemente, falando da preservação da substância para além da vida física como uma crença central para entendermos a transferência microesférica³⁶⁵. Fenômenos de “inspiração dúplices” como os do relato genesíaco conservam “imagens soterradas de comunidades de inspiração proto-históricas”³⁶⁶. Descrevem o enigma da subjetividade a partir de um campo bipolar ou multipolar, pois a vida esférica é sempre uma unidade vital diádica ou uma ressonância policêntrica de círculos esféricos cada vez mais vastos, que se correspondem de modo equívoco e assimétrico³⁶⁷.

³⁵⁸ E-I, 33.

³⁵⁹ E-I, 34.

³⁶⁰ Esse tema é detidamente tratado em MCDP.

³⁶¹ E-I, 34.

³⁶² E-I, 36. Ver E-III.

³⁶³ E-I, 54.

³⁶⁴ EM.

³⁶⁵ E-I, 54.

³⁶⁶ E-I, 58.

³⁶⁷ E-I, 58.

A noção mesma de intimidade não diz respeito ao espaço privativo de uma subjetividade. Ela reflete espaços interiores compartilhados, diádicos ou multipolares, que existem à medida mesma que os “indivíduos criam formas peculiares de espaços que funcionem como receptáculos autógenos”³⁶⁸. Proximidades mútuas, invasões, cruzamentos, replicações, ressonâncias. Estamos sempre aqui em esferas de identificação, que são as modalidades primeiras por meio das quais ocorre a solidarização das formas e dos seres. A esfera íntima é, desse modo, não subjetiva, mas com-subjetiva. Não possui de modo algum uma estrutura parmenídica³⁶⁹. O globo psíquico primitivo sempre tem no mínimo “dois epicentros que se interpelam e se fecundam mutuamente”³⁷⁰. Na fábula de Jonas, Jonas e a baleia podem ser entendidos como dois entes de razão. Mas compõem uma única esfera³⁷¹.

15. *Translatio Cordis*

Essas relações fortes de intimidade bipolar durante muitos séculos foram narradas sobretudo por figuras do imaginário religioso. Da fascinação cosmológica e teosófica de Jacob Böhme às epifanias cardinais dos antropogemas cristãos envolvendo o Sagrado Coração, a procissão de afetos, símbolos e alegorias endereçados ao mais importante órgão vascular do corpo humano encontra algumas das produções mais ricas do ponto de vista imaginário e imagético³⁷². Mas também contam com versões mundanas, cujos antropogemas apresentam variações especialmente surpreendentes. No século XIII, o poema *Herzmaere*, de Konrad von Würzburg, aborda a devoração do coração. O relato atribuído à santa Catarina de Siena, em meados do século XIV, recolhido pela legenda áurea de Raimundo de Cápua, descreve uma interessante maneira de compreender as esferas de intimização por meio da misteriosa lenda da troca de coração com Cristo³⁷³. Ficino, no *De Amore*, por seu lado, descreve uma das primeiras concepções mecânicas do

³⁶⁸ E-I, 98.

³⁶⁹ E-I, 99.

³⁷⁰ E-I, 99.

³⁷¹ E-I, 99.

³⁷² I, 22-29.

³⁷³ E-I, 102.

enamoramento³⁷⁴. E em 1748, com o homem-máquina de La Mettrie, temos a “mais claras rupturas com as tradições religiosas da linguagem da intimidade”³⁷⁵. Esta pequena série de quatro episódios nos ajuda a compreender o modo pelo qual se operou uma fratura na concepção da teoria da intimidade dúplice-única³⁷⁶. Portanto, nos padrões esferológicos de hominização e no interior mesmo dos antropogemas que narram e descrevem esses padrões e processos.

O poema de Konrad, que encontra variantes no *Decameron* de Boccaccio, aborda o tema da devoção do coração da amada pelo amante³⁷⁷. A devoração canibal do coração restaura uma premissa trovadoresca³⁷⁸. Testemunha como o esquema metafísico clássico da unificação dos dois em um entrou na cultura narrativa mundana da arte cavalheiresca. Diferente da narrativa real do trovador provençal Cabestán, amante inescrupuloso que tivera sua cabeça servida numa bandeja de prata à esposa do rei traído, aqui a devoração é cardinal. Nas palavras compartilhadas da comunhão se dizia: este é meu corpo. No poema do coração embalsamado, cozido e devorado se diz: este é meu amor³⁷⁹. A literalização eucarística não é um patrimônio dos tupinambás. As altas culturas cavalheirescas da Europa ainda prosseguiram com seus vasos comunicantes abertos à atualização daquilo que René Girard definiu como a forma mais arcaica de manifestação da cultura humana de que se tem notícia: a antropofagia³⁸⁰. Isso quer dizer que do ponto de vista da hominização muitas práticas tidas como formas arqueológicas residuais ou preservadas apenas em áreas e culturas isoladas, infensas à universalização de uma ética cristã, mantiveram-se atuantes.

A aplicação literal do ideal metafísico amoroso produz a antropofagia. A comunhão canibal é vista como um procedimento válido para a união dos amantes em uma “eucaristia selvagem”³⁸¹. Quando o coração do amado não encontra em vida uma correspondência à altura no peito da mulher amada, resta-lhe realizar, por meio de um

³⁷⁴ E-I, 103.

³⁷⁵ E-I, 103.

³⁷⁶ E-I, 103.

³⁷⁷ E-I, 103.

³⁷⁸ E-I, 103.

³⁷⁹ E-I, 103.

³⁸⁰ GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. Tradução Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz e Terra/UNESP, 1990.

³⁸¹ E-I, 103.

inusitado paralelismo com uma “cristologia subversiva, uma *unio mystica* com suas vísceras, em uma surpreendente teologia estomacal”³⁸². Nesse caso, o paradoxo compreensivo surge como a impossibilidade de reduzir a prática do canibalismo a uma marca biológica humana que se acreditava indelevelmente suprimida, pois perdera a função no processo evolutivo. Na abordagem esferológica, a antropofagia *não* é uma fascinação histórica que atuou sobre a mente humana e foi superada pelo desenvolvimento de nossas funções físicas e de nossas tecnologias de domesticação do espaço ao redor. Ela é uma estrutura meta-histórica e meta-humana em aberto, passível de ser atualizada e ritualizada novamente, no presente ou em um futuro remoto. Desde que a sua atualização, ritual ou não, dote de sentido a relação dual de uma estrutura mundana relacional eu-tu. E ainda que esta dotação de sentido tenha para nossa mente moderna uma lógica terrível.

A cena referente à santa Catarina de Siena não é menos surpreendente. E pode ser traduzida como uma das mais significativas imagens de uma transmutação místico-fisiológica. Em seu leito, Catarina viu como seu esposo eterno se aproximava, como de costume. Então, o Senhor abriu seu peito e tirou seu coração, deixando-a sem ele por alguns dias. Ela dizia às irmãs penitentes que vivia aqueles dias sem coração, pois o Senhor o havia levado. Um dia, retornando ao convento sozinha, ali estava o Senhor segurando em suas mãos um coração. Ele se inclinou, abriu novamente seu peito esquerdo e recolocou-o cuidadosamente. Acrescentou: “Veja, minha filha, tomei teu coração para te dar o meu. Baterá em ti introduzindo-lhe uma vida duradoura”.

Tal como na leitura do Gênesis, nessa excepcional concepção mística há uma nivelção do desnível metafísico em relação aos polos³⁸³. O indivíduo torna-se um co-sujeito, companheiro, “cúmplice extático e coetâneo do absoluto”³⁸⁴. Apenas quando conseguimos representar Deus como a mais pura subjetividade podemos chegar ao âmago da esferologia e à condição de ser-sujeito, “descoisificado e irrepresentável”³⁸⁵. A oração e a comunhão mística são a tentativa de atingir um esvaziamento de uma realidade que não

³⁸² E-I, 108.

³⁸³ E-I, 110.

³⁸⁴ E-I, 110.

³⁸⁵ E-I, 110.

seja pura simbiose³⁸⁶. Essa simbiose, entretanto, não é atingida mediante uma equivocidade metafísica ou um monismo ontológico, mas por meio de um espaço de interioridade bipolar. Não se trata tampouco de um coito pelas costelas. Sequer esse grande Outro que se apresentou ao imaginário de Catarina é um *penetrator*, como se formulou em outras narrativas que valorizam os orifícios femininos, para o gozo dos psicanalistas³⁸⁷. Ao contrário, o interior do corpo da monja é o cenário fisiológico por meio do qual se representa o mistério de nos vermos banhados pela luz da pura interioridade do outro³⁸⁸. Esse relato de Catarina nos adverte para um fato específico da esferologia: a transferência de substâncias³⁸⁹. Essa transferência e seu mistério é reiteradamente glosada na arte sacra por meio do tema da amamentação³⁹⁰. Em termos esferológicos, essa recorrência mimetiza a transformação de corpos sólidos separados em fluidos que possam ser incorporados, criando assim um canal de contato bipolar e uma estrutura fática de intimidade.

Esse famoso transplante teológico de Catarina, certamente bem sucedido, nos adverte para o potencial antropológico contido nas narrativas religiosas. Se no debate contemporâneo sobre o transplante de órgãos prevalece o discurso laico e pragmático, nada impede de pensarmos em uma emergência do pós-humano a partir de fundamentos teológicos como estes contidos em sua visão mística. A troca de coração com o senhor estabelece uma relação dual de intimização. Este Senhor, em um horizonte secular, pode muito bem ser entendido como uma força doadora de vida àqueles que precisam viver. Em um sentido mais forte, podemos entender toda a mutação genética em curso no mundo contemporâneo, ou seja, os cruzamentos, polinizações, fecundações, migrações, transferências, aglomerados e multiplicações de órgãos, genes, células e tecidos humanos e não-humanos vivos como uma literalização de processos teológicos multiplicadores. Nesse sentido, também como sistemas de imunização, por meio dos quais a vida pode ser preservada do ambiente hostil de seus negadores, formações de esferas de intimização e

³⁸⁶ E-I, 111.

³⁸⁷ E-I, 111.

³⁸⁸ E-I, 112.

³⁸⁹ E-I, 112.

³⁹⁰ I, 36.

de relações fortes de intimidade, e eventuais aberturas a processos de solidarização contidos em uma concepção esférica da vida.

Como Frances Yates ressaltou em seu notável estudo sobre o hermetismo na Renascença³⁹¹, Sloterdijk também enfatiza a presença dos *spiriti* na base da magia simpática presente no pensamento de Marsilio Ficino³⁹². A releitura do banquete proposta por esse grande pensador, protegido por Cosimo de Médici, fixa um princípio da ação por magia simpática e natural nos desdobramentos da força amorosa. Uma das premissas do amor é a presença da *fascinatio*, resultado de uma ação à distância “inteiramente condicionada por elementos fisiológicos sutis”³⁹³. Ficino imagina os olhos do amante como portadores de pequenas quantidades reais de sangue que penetram o objeto amado e lhe influem extaticamente algumas substâncias sutis. Primeiro, o sangue se torna uma névoa fina, um vapor, e, em seguida, transforma-se nos chamados espíritos vitais (*spiriti*), nucleares na compreensão neoplatônica da alma do mundo e na teoria dos corpos astrais comunicantes³⁹⁴. A sucessão de intercâmbio realizado entre o tomador e o doador desse sangue anímico constitui o enamoramento ou o enfeitiçamento propriamente³⁹⁵. Os amantes “voltam a ser fetos envolvidos por um cordão umbilical no sangue comum de sua mãe”³⁹⁶.

No século XV ainda não haviam sido descobertos dados importantes sobre a circulação venal e arterial. Tampouco se tinha noções claras sobre o trânsito sanguíneo entre mãe e filho por meio da placenta³⁹⁷. Por isso, é surpreendente notar que em seu tempo Ficino estaria pensando em uma física amorosa baseada no princípio platônico das substâncias sutis e depreendendo dela uma dimensão fisiológica³⁹⁸. Nesse sentido, Ficino empreende um passo decisivo na descrição de espaços de intimidade bipolares e na compreensão

³⁹¹ YATES, Frances. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*. São Paulo: Cultrix, 1964.

³⁹² E-I, 114.

³⁹³ E-I, 116.

³⁹⁴ E-I, 116.

³⁹⁵ E-I, 116.

³⁹⁶ E-I, 117.

³⁹⁷ E-I, 118.

³⁹⁸ E-I, 118.

esferológica da alma³⁹⁹. Para além do modelo sacramental presente no poema de Konrad e na transfusão cardíaca de Catarina, Ficino descreve essa esfera interior comum a dois corações em uma linguagem quase anatômica, de uma biotécnica rudimentar, lindando com as descrições primitivas da psicologia de profundezas⁴⁰⁰. Aliás, para Sloterdijk, haveria duas matrizes do discurso moderno das psicologias de profundezas. A primeira seriam as teorias magológicas de inspiração platônica, como as de Ficino e a de todos os autores que desenvolveram uma ponte entre meios fisiológicos e mnemônicos para entender o amor e seus influxos como formas primeiras de intersubjetividade. A segunda, o universo mesmeriano e magnetopático organizado e convalidado entre 1780 e 1850, etapa apagada posteriormente pelo movimento psicanalítico⁴⁰¹. A importância desse imaginário magnetopático é tão grande para Sloterdijk, que ele chegou a dedicar um divertido romance de ideias à formação da psicanálise antes da psicanálise, ou seja, a seus primórdios mesmerianos no século XVIII⁴⁰². A escola psicanalítica vienense, como se sabe, acabou por assumir o posto de grande herdeira de todos os discursos antigos relativos às microesferas e aos processos de intimização como se estes tivessem encontrado em Freud a sua primeira fundamentação empírica.

Em outro quadrante, mas com discursos fortes de intimização também centrados no antropogema cardíaco, encontramos no interior do catolicismo diversas narrativas relativas a essas fisiologias espirituais e a esses espaços cardinais reservados a ritualizar uma bipolaridade anímica em esferas de intimidade, ou seja, as microesferas de imunização e de interioridade ontológica⁴⁰³. Jean Eudes produz no século XVII uma das mais fortes cruzadas dos cristãos contra um exterior não-católico. Para tanto, descreve a vida dos santos como bolhas flutuantes do absoluto. E invoca uma novidade transcendente que é a associação do culto ao Sagrado Coração ao culto do Coração de Maria⁴⁰⁴. Nesses termos, o sistema-coração é introduzido como elemento imunizador e como meio não apenas de

³⁹⁹ E-I, 120.

⁴⁰⁰ E-I, 120.

⁴⁰¹ E-I, 121.

⁴⁰² E-I, 121.

⁴⁰³ E-I, 122.

⁴⁰⁴ E-I, 122.

fortalecer a aliança cristã e expandir a universalidade católica, mas como agente inibidor da proliferação de realidades infiéis, associadas à ruptura cardinal com as fronteiras do império e aos limites metafísicos do globo omnicompreensivo do sistema-Deus, o maior agente imunizador da era imperial. A proposta de Eudes produz uma incrível imagem: a fetalização do céu⁴⁰⁵. De acordo com sua doutrina, a *alma naturaliter christiana* seria um terceiro termo da trindade aliado ao coração do filho e ao coração da mãe. Trata-se de uma das mais instigantes conquistas da psicopolítica católica contrarreformista: colonizar a alma do fiel, alocando-a entre mãe e filho e, no plano soteriológico e em uma chave de representação anagógica, entre Maria e Jesus⁴⁰⁶. Essa metafísica placentária será muito explorada por Sloterdijk, que vê nesta substância uma das bases anímico-amnióticas responsáveis pela transferência das microesferas vitais às macroesferas globais e omniabrangentes, que caracterizam todos os sistemas imunológicos metafísicos da história humana.

Outras alterações decisivas nos espaços cardinais da interioridade foram dadas pelo conceito de homem-máquina, criado por La Mettrie e a partir do qual pretendeu “transformar a alma em um conceito vazio”⁴⁰⁷. Como resultado do processo de estudo anatômico do corpo humano empreendido por William Harvey⁴⁰⁸, os motivos cardinais e ginecológicos de La Mettrie sucumbem a uma linguagem misteriosa que descreve os espaços da interioridade humana. Extensas digressões nos conduzem por observações que pretendem explicar os movimentos espontâneos dos corpos, sem recair em causas não-corporais ou pneumáticas⁴⁰⁹. Chegamos à concepção de que o corpo tem molas e suportes próprios, responsáveis pelo movimento, que tornam “desnecessária qualquer recurso a forças extracorporais”⁴¹⁰. O interessante dessa argumentação, como nos lembra Sloterdijk, é que nesse *continuum* o pensamento naturalístico está há poucos passos de uma concepção do “automovimento dos tecidos” mediante a “auto-organização da matéria

⁴⁰⁵ E-I, 122.

⁴⁰⁶ E-I, 122.

⁴⁰⁷ E-I, 127.

⁴⁰⁸ E-I, 125-126.

⁴⁰⁹ E-I, 127.

⁴¹⁰ E-I, 127.

viva”⁴¹¹. Ou seja, a despeito de sua abordagem mecanicista a beirar o caricato, o pensamento de La Mettrie sinaliza para uma concepção que em alguns pontos pode ser entendida como um modelo de sistemas autopoiéticos rudimentares. E sua importância não deve ser minimizada, sobretudo se nos lembrarmos que a maior parte dos conceitos de impulso, inclusive as pulsões da psicanálise, remete a essa concepção de molas que esticam e depois retornam a seu tamanho original, pensadas originalmente a partir de descrições fisiológicas estritas e de um purovisibilismo anatômico. Da mesma maneira, a força autógena da vida e o seu caráter autopoiético, flagrado por La Mettrie sob uma concepção quase grotesca, ainda persistirá como um enigma da origem do elã vital através do século XIX e perdura no século XX. Basta nos lembrarmos das dificuldades epistemológicas de Bergson e da longa cadeia explicativa que ele agencia para compreender a essência autógena e autopoiética da vida em ambientes artificiais hermeticamente vedados⁴¹². Claro que a tese de La Mettrie causa sérios problemas a uma concepção teológico-política decalcada sobre analogias corporais, por meio das quais a cabeça do rei impera no corpo místico do Estado, sustentado pelos membros dos súditos e os pés do povo. Afinal, onde instalar a concórdia, o acordo de corações, em um “organismo vivo infenso a uma transcendência cardíaca?”⁴¹³ Por isso as diversas execuções dos “delinquentes esféricos”⁴¹⁴, aqueles que atentavam contra o poder real, em uma iconoclastia da interioridade cardinal sobre a qual se assenta a realeza e os fundamentos biopolíticos e teológicos do Antigo Regime.

O antropogema sensualista de La Mettrie do ponto de vista da hominização é clara: destituemos das esferas compreensivas dos seres humanos as imagens de Deus e da alma. Deixemos os seres humanos virem à vida sem o pecado da alma inscrito em seu corpo, apenas submetidos às e envolvidos nas “dissecações materiais de suas aderências externas e internas”⁴¹⁵. Assim as máquinas humanas são dadas à vida comunitária. Dentre elas, contudo, poucas são capazes de isolamento, apenas aquelas às quais são “dados meios-

⁴¹¹ E-I, 127.

⁴¹² BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. Tradução Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: UNESP, 2010.

⁴¹³ E-I, 128.

⁴¹⁴ E-I, 130.

⁴¹⁵ E-I, 132.

complementos, tais como livros, espelhos, mapas, animais de companhia”⁴¹⁶. E esse é o cenário da obra do divino marquês de Sade: homens-máquinas em um ilimitado festival mecânico de cópulas⁴¹⁷. O que podemos depreender dos ensinamentos de La Mettrie? Séculos de doutrina foram necessários para impor a segunda natureza de Cristo, sua dimensão humana, contra a aspiração docetista ou gnóstica de conceber o Homem-Deus como uma mera ilusão holográfica projetada a partir das esferas superiores do pleroma⁴¹⁸. Mas se Deus, ao se fazer homem, teve de “encarnar e realizar a sua segunda natureza em um ser defeituoso”, a partir do século XVII é preciso pensar a tarefa da encarnação a partir da máquina, que tomará para si o fardo de carregar a cruz de nossa natureza imperfeita e impermanente⁴¹⁹. Como máquinas ontológicas, são os “humanos que começam a ter de satisfazer as demandas de uma segunda natureza maquínica”⁴²⁰. Por meio da divisa *homo totus, tota machina* surge um enigma. Ele consiste em percebermos que o *homme machine* e a *femme machine* contêm mais mistérios do que até agora conseguimos supor em ou atribuir a máquinas interinteligentes⁴²¹. E esses são e serão os novos antropogemas que guiam o devir-antropos em aberto na sua longa jornada hominescente e que conferem contornos fisionômicos à longa narrativa da formação da face humana.

⁴¹⁶ E-I, 132.

⁴¹⁷ E-I, 133.

⁴¹⁸ E-I, 133.

⁴¹⁹ E-I, 133.

⁴²⁰ E-I, 133.

⁴²¹ E-I, 133.

**MÃE-FILHO:
A EMERGÊNCIA DA FACE**

SEGUNDA DÍADE

CAPÍTULO III

Como uma protoimagem sob o palimpsesto, o rosto materno perdura eternamente sob a proteção do desconhecimento. Se por obra de uma maturidade teológica um dia se proibiu aos homens a representação do Deus-Uno, será um ato de crescente conscientização antropológica compreender por que o primeiro rosto vivificante da mãe se retira por si mesmo de todas as imagens.

Esferas, I, 177.

11. O Primeiro Rosto

Este é um dos pontos centrais deste estudo. O capítulo dedicado à “emergência da esfera íntima interfacial” consiste em uma análise esferológica detalhada do surgimento da face humana⁴²². Comunhão antropofágica, mística do intercâmbio de coração, a transfusão erótica de uma circulação de sangue a dois por meio dos *spiriti*. Todos esses são modelos de excesso que se situam para além da preservação individual, consistem em uma fusão pessoal⁴²³. Com os encontros óticos, ocorre um fenômeno aparentemente distanciado, a produção de uma intimidade bipolar⁴²⁴. A expressão *theoidés prósopon* (rostos de semelhança divina), de Sócrates, é a “mais antiga reflexão que se desenvolve no âmbito do rosto humano”⁴²⁵. Para Platão, o rosto belo não o é por uma beleza que lhe seja interior nem a pessoa ela mesma, mas advém de uma beleza anterior que o ilumina por meio de um “raio pré-humano de perfeição”⁴²⁶. Platão concebe a presença de um rosto como a abertura que se produz desde o princípio entre dois rostos⁴²⁷. Sua descrição do contato fisiogênico entre Lísias e Fedro consiste na “primeira tentativa de conceber um espaço interfacial não homogêneo ou neutro”⁴²⁸. Devém dessa investigação o princípio de ser para o rosto do outro, uma interfacialidade.

Giotto é o pintor que em dois afrescos apresenta as duas mais sublimes composições visuais sobre a “metafísica do encontro facial”⁴²⁹. Trata-se de *A saudação de Joaquim e de santa Ana na Porta Áurea* e *A traição de Judas*⁴³⁰. Na primeira, as duas cabeças se unem em uma só auréola, compondo uma duplicidade em comunhão esférica. É uma das mais primitivas manifestações modernas de participação afetiva na disposição iconográfica. Do ponto de vista hermenêutico, estamos diante de um terceiro rosto emergente que traduz máximas teológicas de inspiração mariana de maneira pictórica⁴³¹. Por outro lado, no

⁴²² Capítulo 2: “Entre rostos: sobre a emergência da esfera íntima interfacial”, E-I, 135-195.

⁴²³ E-I, 136.

⁴²⁴ E-I, 136.

⁴²⁵ E-I, 138.

⁴²⁶ E-I, 138.

⁴²⁷ E-I, 139.

⁴²⁸ E-I, 139.

⁴²⁹ Para toda essa análise de Giotto, conferir I, 30-33.

⁴³⁰ E-I, 140-148.

⁴³¹ E-I, 140-148.

segundo afresco, Giotto plasmou uma tríplice diferença entre Judas e Cristo. Não se trata apenas de uma distância, mas de desfazer o continuum antropológico entre ambos e colocá-los em “graus e lugares ontológicos radicalmente distintos”⁴³². Neste afresco, Giotto se transforma no “pintor da diferença antropológica”⁴³³. Primeiro, destaca-se a diferença harmônica das cabeças. Em segundo lugar, a parte incisiva entre o nariz e a testa de Judas indica uma separação entre as partes do entendimento e as anímicas. E em terceiro plano, importante do ponto de vista esferológico, pode-se constatar uma impossibilidade de aliança entre os dois protagonistas da cena⁴³⁴. Entre os dois rostos, forma-se um espaço vazio que lembra a forma de um cálice⁴³⁵. Entre ambos se consuma a inviabilidade esférica de produzir uma vida comum⁴³⁶. Do ponto de vista esferológico, há uma distinção e uma autoexclusão antropológicas entre os rostos justapostos das duas figuras.

A lição esferológica de Giotto não se esgota. Ela segue em outros artistas de grande envergadura, como Ambrogio Lorenzetti, em *Madona entronizada*⁴³⁷. Nele o menino Jesus não é o Salvador que em outras representações, antecipando a Paixão, se fez criança. Aqui ele se transforma em um filho natural de uma mãe natural⁴³⁸. Pedindo para ser amamentado, o *infans* troca carícias em uma atmosfera de eros sagrado e privado aos nossos olhos. Arrebatamento cósmico, parece que por um instante o Salvador goza de um respiro na narrativa da Salvação⁴³⁹. A transformação radical do Renascimento desloca “protoimagens em benefício de protocenas”, desenvolvimento distinto ao da arte do ícone da ortodoxia oriental, cuja premissa continua sendo a de trabalhar as figuras como se elas tivessem que retornar à protofigura: a uma “figura modelar ou primordial”⁴⁴⁰. Nesse sentido, a arte ocidental perfaz um longo caminho que consiste na individualização do rosto humano. Esse caminho pode ser descrito como a “passagem do cristograma ao

⁴³² E-I, 140-148.

⁴³³ E-I, 140-148.

⁴³⁴ E-I, 140-148.

⁴³⁵ E-I, 140-148.

⁴³⁶ E-I, 140-148.

⁴³⁷ I, 34-35.

⁴³⁸ I, 35.

⁴³⁹ E-I, 149.

⁴⁴⁰ E-I, 149-150.

antropograma⁴⁴¹. Nos termos deste estudo, ambos são antropogemas, pois descrevem a fisiogênese humana por meio de imagens⁴⁴². Em que consiste essa passagem? Na transferência de referenciais tipológico-teológicos às bases fisionômico-descritivas do rosto humano⁴⁴³. Qualquer singularização da efígie, por mais simples que seja, realiza um salto qualitativo na cristologia pictórica, abrindo-a a uma dimensão profana⁴⁴⁴. A emergência da face-fisionômica renascentista abre uma nova configuração facial, portanto, um novo padrão esferológico de conceber o ser humano e, nesse sentido, um novo padrão antropogêmico. Isso porque desloca o acento platônico que fazia o rosto humano, empiricamente determinado, refluir ao princípio transcendente e às estruturas eidéticas originárias que lhe conferem forma⁴⁴⁵. Os rostos modernos podem ser descritos não mais como a participação metafísica de um rosto individual nas formas arquetípicas e no *eidōs* de um rosto eterno, mas sim como dramatizações dinâmicas de uma presença facial singularizada⁴⁴⁶.

Embora não remeta a muitos estudiosos de história da arte, a interpretação de Sloterdijk é perfeitamente embasada e converge com algumas ideias desenvolvidas nos estudos de iconologia de Panofsky⁴⁴⁷. Ela é pontuada pelo grande historiador da arte a partir da mudança da representação do Rapto de Europa, das iluminuras medievais ilustrando o *Ovídio Moralizado* à representação literal de Dürer, com base na divertida passagem das *Metamorfoses*, em sua versão antiga⁴⁴⁸. A passagem de um enquadramento metafísico-eidético-tipológico a uma estrutura vivencial-empírica-dramática é muito mais importante para compreendermos a guinada mimética da arte ocidental do que uma eventual recuperação dos antigos, que sempre estiveram presentes. Trata-se, no fundo, de uma mudança técnica, da pintura alegórica à *maniera grecca*, na qual a literalização da fisionomia e o esvaziamento arquetípico da figura humana promovem um deslocamento

⁴⁴¹ E-I, 153.

⁴⁴² Tal como defini na Introdução.

⁴⁴³ E-I, 154.

⁴⁴⁴ E-I, 154.

⁴⁴⁵ E-I, 154.

⁴⁴⁶ E-I, 154.

⁴⁴⁷ PANOFSKY, Erwin. *Significado nas Artes Visuais*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

⁴⁴⁸ PANOFSKY, Erwin. *Significado nas Artes Visuais*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

de sentido profundo na representação dos seres humanos na arte. Entretanto, Sloterdijk desloca a ênfase da técnica e a projeta justamente na ruptura esferológica que essa guinada representa. Em outras palavras, no deslocamento antropológico de duas concepções distintas de rosto e, por conseguinte, de duas concepções distintas da humanidade do ser humano, entendida em termos esferológicos. Por trás de todo retrato moderno se esconde *ecce homo*. Isso mesmo: Judas⁴⁴⁹. A ridicularização fisionômica levada a cabo por Giotto passa a ser o padrão formal da representação pictórica ocidental da arte moderna, de base empírica⁴⁵⁰. A revolução iconográfica produz um “novo imperativo histórico de percepção”⁴⁵¹.

Eis o homem: a manifestação fisionômica lança à luz um antropogema até então desconhecido pelos padrões da iconografia tipológica, justamente ao adotar a paródia realista de Judas como modelo antitipológico digno de ser imitado. Assim, todos nós, modernos, ao nos representarmos mutuamente, estamos inconsciente e sistematicamente delatando Deus. Todo retrato é um gesto hominescente, pois lança luzes sobre os contornos da feição daquilo que se convencionou chamar de humano. Todo retrato, ao descer às filigranas faciais mais palpáveis de cada traço que marca nossa individualidade, induz-nos a reconhecer nossa própria face irrepetível. A pintura sempre foi a *aesthesis* por meio da qual se recupera o rosto originário perdido, em uma ascese facial, em uma arqueologia rumo às *eidola* e às “cenas primordiais de rosto primordiais”⁴⁵². A partir desse deslocamento de eixo da Renascença, começa uma “revolução cultural narrativa”: a narrativa da hominescência, presidida pela fascinação do rosto em uma moldura transcendente, passa a ser tomada em termos empírico-individuais. Esse eclipse dos padrões eidético-tipológicos demarca nosso ingresso em uma modernidade da representação do rosto humano e, por conseguinte, da humanidade do ser humano em um plano temporal. A facialidade começa a emergir da pura facticidade. Facialidade e facticidade se cruzam. No horizonte temporal da derelicção e do ser para a morte, pintam a cena primitiva da hermenêutica existencial ulterior. E aqui, como mencionei acima, não se

⁴⁴⁹ E-I, 154. I, 32-33.

⁴⁵⁰ E-I, 154.

⁴⁵¹ E-I, 154.

⁴⁵² E-I, 156.

trata de pensar a arte como uma produção autônoma, alheia às possibilidades de inscrever aberturas mundanas no seio da hominização. Não me refiro a padrões artísticos de representação kantianamente emancipados ou que possam existir à revelia de sua capacidade mítico-modeladora e conformadora de mundos. Ao contrário: “a possibilidade de facialidade se une ao processo mesmo da antropogênese”⁴⁵³. Em outros termos, no plano de uma esferologia geral, os padrões formais de representação do rosto são, em si mesmos, traços essenciais da emergência paradoxal da humanidade do rosto humano. Não há cisão representacional entre os modos de ser dos entes empíricos situados e as categorias que os enformam em um nível dedutivo-transcendental. Essa cisão não existe, justamente porque a condição diádica da estrutura das esferas impede qualquer dualismo metafísico de substância ou qualquer monismo teológico formal.

12. O Animal Aberto

A emergência de rostos humanos a partir de focinhos de mamíferos nos remete a um grande drama facial e interfacial⁴⁵⁴. O rosto de uma rã guarda traços inesperadamente humanos que emergem subitamente na clara fisionomia aberta e sonhadora do poeta⁴⁵⁵. São diversas as analogias das faces dos animais com as faces humanas, de modo que é possível traçar uma ontogênese comum por meio de simples variações de temas dos tratados de pintura de Le Brun⁴⁵⁶. Seus primórdios se enraízam nos limiares mesmos da hominização. Se lançarmos os olhos às faces de macacos mais próximos ao homem, perceberemos que eles também se encontram a caminho de configurar uma face muito semelhante à humana⁴⁵⁷. por isso, à emergência de rostos humanos a partir de rostos animais convencionou-se chamar *protração*, tanto em uma perspectiva cultural quanto biológica⁴⁵⁸. Portanto, não é a *retração* que possibilita o surgimento do rosto humano, mas a *protração*. A *protração* é a clareira do ser inscrita no rosto humano⁴⁵⁹. Mais até do que o

⁴⁵³ E-I, 156.

⁴⁵⁴ E-I, 156 e seg.

⁴⁵⁵ I, 39.

⁴⁵⁶ I, 40.

⁴⁵⁷ E-I, 156.

⁴⁵⁸ E-I, 157.

⁴⁵⁹ E-I, 157.

dedo anular, a configuração da mão ou dos membros, é essa clareira do rosto que configurou o homem como um “animal aberto ao mundo” e, acima de tudo, “aberto ao semelhante”⁴⁶⁰. Em termos antropológicos, o primeiro espaço comunitário dessa primeira espécie foi uma ilha⁴⁶¹. Evolução e isolamento caminham juntos. Biologicamente, o homem não tem para onde progredir. Ele é o ponto final de uma especialização evolutiva⁴⁶². O ser humano é um beco sem saída⁴⁶³. Um ponto de chegada, não de partida. Os mutantes humanos, não-humanos, meta-humanos, trans-humanos ou pós-humanos que se seguirem serão recombinações de material genético especializado que determina a espécies. Uma nova configuração de espécie precisaria leva adiante essa mutação a um limiar no qual a própria configuração biotípica e conceitual da vida humana fosse ultrapassada. Mas nesse caso, seria preciso criar outro termo para designar essa nova espécie que ainda está por vir. E certamente virá. A reflexão de Sloterdijk sobre a antropotécnica nos abre horizontes para esse futuro pós-humano.

Outro agente central dessa evolução foi a configuração grupal de rostos que se refletem mutuamente. Esferas faciais onde o novo mutante emergente pôde construir suas primeiras *hordas e jangadas sociais*⁴⁶⁴. Pode-se dizer que os rostos humanos se criam simultaneamente. Abrem-se em espaços e em círculos vivenciais. Emolduram-se a partir da pregnância fática primordial de seus meios circundantes (*Umwelten*)⁴⁶⁵. Por isso, as primeiras faces e os primeiros rostos humanos são plasmações esculturais da atenção que dirigem uns aos outros os indivíduos da espécie *sapiens*⁴⁶⁶. O tipo que obteve êxito e nos gerou foi a terceira onda de uma evolução ainda anterior e muito mais antiga. Procedente do *homo erectus*, que viveu em torno de um milhão de anos atrás, e do homem de Neandertal, habitante da terra desde há 200 mil anos, o *homo sapiens sapiens* emigrou dos confins dos desertos da África ao sudoeste da Ásia e à região do mediterrâneo por volta de

⁴⁶⁰ E-I, 157.

⁴⁶¹ EM.

⁴⁶² RUFFIÉ, Jacques apud STEIN, Ernildo. *Antropologia filosófica: questões epistemológicas*. Ijuí: Unijuí, 2010, p. 170.

⁴⁶³ PS também descreve a odisseia antropológica humana como “beco sem saída”: EM.

⁴⁶⁴ NMB.

⁴⁶⁵ RPH.

⁴⁶⁶ E-I, 157.

60 a 70 mil anos atrás⁴⁶⁷. O seu ramo mais utilizado, chamado homem de Cro-Magnon, deu origem ao chamado *homo sapiens aestheticus*, capaz de criar as obras-primas e inscrições que conhecemos, nas cavernas de Chauvet e de Hole Fels, entre 40 e 30 mil anos antes do presente.

Uma das análises mais significativas da emergência do rosto em termos filosóficos é a de Deleuze e Guattari⁴⁶⁸. Ao afirmarem que “o rosto não é universal”, tomam o exemplo do rosto de Cristo, que seria um rosto tipicamente europeu⁴⁶⁹. Porém, ao singularizarem a formação do rosto europeu, como uma forma de negar a universalidade dos processos morfogênicos e antropogênicos, para Sloterdijk eles incorrem em erro⁴⁷⁰. Porque antes de se afirmar a distinção facial entre um europeu e outros povos, seria preciso reconstruir o percurso morfogênico da evolução da face humana por meio de uma “distinção entre a protração do rosto do *sapiens* em geral e a inscrição caracteriológica de um rótulo facial”⁴⁷¹. A ausência dessa distinção fundamental pode nos conduzir ao equívoco de confundir o rosto, entendido como clareira comunicativa do *animal aberto* no qual o *sapiens* se configurou ao longo da evolução, com o rosto “fisionômico e semântico”, especificado por características culturais e não por uma abertura desocultante promovida pela emergência “generalizada da face humana”⁴⁷². Por causa de sua aversão ao universal, Deleuze e Guattari não enxergam “o drama genético-facial de longo prazo” que ocorre sempre em duas etapas: a “abertura primária do olhar” e o “registro caracteriológico cultural secundário”⁴⁷³. Por isso, o “processo interfacial primário é característico do *sapiens* em sua totalidade”, cujo percurso pode ser observado por uma mera comparação dos rostos infantis humanos e dos chimpanzés jovens⁴⁷⁴. Este é um processo de um milhão de anos e seu resultado é a tipologia do homem de Cro-Magnon, em seus diferentes ramos,

⁴⁶⁷ E-I, 159.

⁴⁶⁸ E-I, 159.

⁴⁶⁹ E-I, 159.

⁴⁷⁰ E-I, 159.

⁴⁷¹ E-I, 159.

⁴⁷² E-I, 159.

⁴⁷³ E-I, 159.

⁴⁷⁴ E-I, 159.

espalhados por todo mundo⁴⁷⁵. A gênese facial é uma história universal de “ostensivas participações interfaciais”⁴⁷⁶. A realização evolutiva pode ser melhor compreendida por meio da distinção do rosto humano e de suas dessemelhanças em relação ao rosto dos grandes macacos⁴⁷⁷. Postulados então estes dois polos de protração e à medida que assinalamos o percurso genético-facial, podemos nos perguntar quais teriam sido os motivos e as forças atuantes, os motores de impulso ou de atração que conformaram a emergência do rosto humano⁴⁷⁸.

Mas quais seriam essas forças? O *movens* ou *protrahens* responsáveis pela gênese da face humana tornam-se compreensíveis à medida que pensamos no caráter de estufa de todas as formas de vida hominídeas, sejam elas históricas ou proto-históricas⁴⁷⁹. A atenção que ainda hoje direcionamos aos bebês recém-nascidos descreve bem a as “temperaturas afetivas” que vigoravam nas “estufas proto-históricas”⁴⁸⁰. O efeito-estufa-entre-rostos se inocula na espessura emocional das “socioesferas primárias”⁴⁸¹. Nessas hordas, os seus membros são em grande parte de fato “transparentes uns aos outros”⁴⁸². Possuem um mesmo modelo participativo. Nos círculos mais íntimos dessas microesferas, o caráter climatizador dos grupos conta ainda com uma figura extremamente refinada no que concerne às necessidades de ninho e incubadora: o espaço-mãe-filho⁴⁸³. É por meio de uma abordagem do ponto de vista evolutivo que este quarto no qual se estabelece a microesfera de intimidade mãe-filho torna-se o *locus* primário de uma antropogênese⁴⁸⁴. Uma das primeiras microesferas da espécie humana.

A expressão *sociedade* é moderna e abstrata demais para dar uma real dimensão desse núcleo germinativo humano. Ele consiste sim em um sistema-abrigo de entes menos

⁴⁷⁵ E-I, 159.

⁴⁷⁶ E-I, 159.

⁴⁷⁷ E-I, 161.

⁴⁷⁸ E-I, 161.

⁴⁷⁹ E-I, 161.

⁴⁸⁰ E-I, 161.

⁴⁸¹ E-I, 161.

⁴⁸² E-I, 161.

⁴⁸³ E-I, 162.

⁴⁸⁴ E-I, 162.

prescindíveis, ou seja, aquilo que mais tarde chamaremos de pais⁴⁸⁵. Sua função consiste em preservar a esfera nuclear do “campo mães-e-filhos”⁴⁸⁶. A incubadora interfacial é o primeiro sistema termopolítico da humanidade. Por meio dele, ocorre o trânsito dos rostos e as primeiras “operações plásticas de rostos”⁴⁸⁷. Ao contrário do moderno emprego da tecnologia para a transformação do rosto, esses sistemas de incubação arcaicos modelam o rosto humano, conferindo-lhe a sua abertura projetiva originária, justamente aquela que faculta nossa humanidade. Nesse ponto, poderíamos até retificar o famoso teorema de Darwin, que define seleção dos mais aptos e a sobrevivência dos mais adaptáveis: sobrevivem os mais atrativos⁴⁸⁸. O poder de atração e a *fascinatio* do rosto é um dos componentes antropológicos de sua autopreservação e um dos impulsos mais originários para a sua acomodação ao meio. Esse impulso em direção a uma “incubadora erótico-estética dos primeiros sistemas mãe-filhos” está ancorado nas “mútuas atrações da interfacialidade”⁴⁸⁹. Estas certamente desempenharam um papel adaptativo na evolução das espécies. Os diversos grandes grupos de *sapiens* podem ter se separado uns dos outros por causa de “idiosincrasias etnoestéticas”⁴⁹⁰. Porém, toda especificidade singular que emoldura as etapas ulteriores da espécie *sapiens* só podem ser separadas em “temperamentos regionais” depois que a clareira do rosto propriamente humano emergiu e se abriu às inscrições e às propriedades fisionômicas secundárias⁴⁹¹.

O papel desempenhado pela esferologia no debate entre a seleção de grupo e a seleção de parentesco, mencionado no começo deste estudo, parece se tornar mais claro neste ponto. Autores como Richard Dawkins negam veementemente a possibilidade da ingerência de quaisquer fatores extrabiológicos no nível estrutural da seleção natural⁴⁹². E isso se deve à dimensão das escalas temporais macroscópicas envolvidas no processo de seriação genética das espécies, mediante a qual a interferência de fatores sociais,

⁴⁸⁵ E-I, 162.

⁴⁸⁶ E-I, 162.

⁴⁸⁷ E-I, 162.

⁴⁸⁸ E-I, 162.

⁴⁸⁹ E-I, 162.

⁴⁹⁰ E-I, 162.

⁴⁹¹ E-I, 163.

⁴⁹² DAWKINS, Richard. *O gene egoísta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

atmosféricos, geográficos ou culturais adquire uma relevância bastante pequena, um caráter mais contingencial do que estrutural para ser capaz de produzir desvios evolutivos. Edward O. Wilson, por sua vez, sustenta a hipótese de que a seleção de grupo ocorre tanto no reino animal, tanto na seleção de grupos de formigas, entre outros, quanto na seleção humana⁴⁹³. Sua hipótese é de que a seleção chamada intraespecífica, ocorrida no seio de uma mesma espécie por meio da seleção genética, não se sobrepõe e não seria autônoma à seleção realizada entre grupos de espécies distintas, ou seja, a uma seleção extraespecífica. Por isso, para Wilson, o percurso evolucionário não consiste na seleção meramente ocasional de genes mais ou menos aptos de *organismos isolados* e passíveis de mutações, mas no desempenho de *superorganismos coletivos* grupais que, em virtude de seu desempenho mais ou menos solidário, conseguem se adaptar, ao passo que outros grupos, de fracas forças de solidarização, acabam sucumbindo.

Embora a teoria de Wilson tenha sido duramente combatida por diversos biólogos de todo mundo e a obra de Dawkins represente um *status quo* vigente na comunidade científica no que diz respeito à seleção de parentesco, esta também recebe diversas críticas. Dentre elas a mais oportuna é a de que Dawkins entifica o gene, minimizando sua multiplicidade funcional no interior de cada organismo. Ao transformar o gene em uma espécie de unidade mínima autônoma, cria uma equação abrangente em torno de um núcleo gerador totalizante a partir do qual é possível depreender o sentido e a estrutura global da vida. Nesse sentido, o pensamento de Dawkins, do ponto de vista de Heidegger e também de Sloterdijk, pode ser criticado como sendo uma modalidade de pensamento metafísico e de monismo materialista. Por seu turno, a análise de Sloterdijk não pretende negar a dimensão de milhares e às vezes milhões de anos da seleção de parentesco em seus processos primários, ocorrida por meio de mutação genética. Tampouco recorre a uma atualização de teorias baseadas em princípios exteriogênicos, tais como o neolamarckismo, adotado filosoficamente por Deleuze⁴⁹⁴.

⁴⁹³ Em seu livro mais recente, *A Conquista Social da Terra*, Edward O. Wilson, pai da sociobiologia, reitera críticas à seleção de parentesco e continua defendendo a seleção de grupo. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/1243711-cientista-de-harvard-ve-humanidade-mestica.shtml>

⁴⁹⁴ DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*. Cinco Volumes. Coordenação da tradução Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: 34 Letras, 2007.

A intuição profunda que podemos depreender da esferologia em relação à seleção de grupo não é a de que ela sobredetermina a seleção de parentesco, nem é por esta sobredeterminada. Colocar o debate nesses termos alternativos seria uma falsa questão. A premissa evolucionária que podemos extrair da esferologia consiste em pensar que quaisquer adventos de mutações biológicas são emergências propiciadas pelas formas de coexistência, pelas díades estruturais e pelos *emotional bonds* (laços afetivos) que os seres compõem entre si, sejam eles humanos ou meta-humanos. Desse modo, os agentes metaempíricos e contraintuitivos, como os definiu Pascal Boyer⁴⁹⁵, que apenas muito tardiamente serão definidos a partir vocabulários religiosos ou espirituais, podem concorrer para o estabelecimento desses laços e assim gerar seleções esféricas instintivas muito anteriores a quaisquer postulados ou definições nominais do que venha a ser a humanidade do ser humano. Mais do que isso, podem concorrer também na fundamentação das determinações socioesféricas do que venha a ser a humanidade do *sapiens*. Do ponto de vista esferológico e da estrutura diádica dos seres vivos, não existem seres ontologicamente isolados. Portanto, tampouco os genes o podem ser. Nesse sentido, os superorganismos esferológicos são sempre estruturas afetivas e efetivas. A sua seleção e adaptação depende da eficácia de seus sistemas de imunização proporcionais às capacidades microesféricas e socioesféricas de produzir princípios fortes de solidarização. Assim, não apenas as estruturas de parentesco podem obter êxito na seleção evolutiva, mas a própria adaptação e sobrevivência dos grupos que determinarão as forças e linhas de fuga da seletividade genética ulteriores.

Isso tudo se dá em paisagens habitadas. E as primeiras paisagens foram cartografias afetivas e microesferas bipolares quase imperceptíveis à distância. É nesse espaço que os rostos de mãe e filho iluminam-se reciprocamente, são a primeira chancela humana desse *bonding* pós-natal⁴⁹⁶. Esta é a microesfera determinante que confere suporte à seguimentação posterior da espécie de acordo com regimes faciais de fascinação. A protocena inaugural ainda persiste, no mundo de e hoje, por meio de sincronizações tribais

⁴⁹⁵ BOYER, Pascal. *Religion Explained: The Human Instincts That Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. Hardcover: Basic Books, 2001.

⁴⁹⁶ E-I, 163.

acessíveis a observação. Constituem um jogo bipolar afetivo de da díade microesférica, uma imantação interfacial. Sem ele, poderíamos ter resistido como entes biológicos. Porém, em termos esferológicos, não teríamos preservado a humanidade emergente de um rosto que se ilumina em meio ao lusco-fusco de sombra e fogo das cavernas.

Nunca é demais recordar que o longo caminho do ser humano à facialidade acumula mais de noventa e cinco por cento de seu percurso em tempos pré-históricos⁴⁹⁷. Durante esse tempo, certamente o reconhecimento do rosto do outro funcionou como um dos sistemas de signos mais operantes e decisivos para a distinção política fundamental amigo-inimigo, para pensar a partir das categorias de Carl Schmitt. Da mesma forma se orientaram mais tarde as tribos e impérios, mas com demarcações fisionômicas e etnocaracteriológicas mais estabilizadas. A formação das hordas na Antiguidade, o momento em que grupos de seres humanos conseguiram superar adversidades naturais e realizar alterações cognitivas, foi decisiva para a formação de novos agregados com os desconhecidos⁴⁹⁸. A ampliação do rosto do sentido estético do rosto do outro e a sua incorporação à clareira facial do próprio rosto, o que em termos sutis demais diríamos a emergência da alteridade como espelhamento dissimétrico entre dois rostos, foi um passo decisivo para a hominização. Os olhos reunidos em grupos se tornam mais perceptíveis e se especializaram na leitura de rostos, ou seja, em rastrear marcas de família e características faciais semiologicamente relevantes⁴⁹⁹. Desenvolve-se um interesse que não deveria ser tão espiritualizado quanto algumas leituras idealistas possam supor. Na verdade, começa nas hordas de homínidos primitivas um dos primeiros mecanismos de clivagem humana: a seleção bioestética⁵⁰⁰. Antes do Neolítico, os rostos humanos significavam muito mais um conforto e um reguardo contra o império destruidor da natureza do que um “mapa cifrado de identificações ou sutilezas”⁵⁰¹. Talvez isso explique o porquê nas inscrições rupestres da

⁴⁹⁷ E-I, 163.

⁴⁹⁸ E-I, 163.

⁴⁹⁹ E-I, 163.

⁵⁰⁰ E-I, 163.

⁵⁰¹ E-I, 163.

Idade da Pedra a figuração do rosto humano seja praticamente inexistente⁵⁰². Dimensões desproporcionais se levamos em conta o sistema áureo e pitagórico de proporcionalidade que será hegemônico a partir da civilização egípcia. Mas acima de tudo vulvas, peitos, quadris, coxas⁵⁰³. O eclipse do rosto indicaria que nos alvorecer da hominescência a luz ainda é tênue demais para demarcar um horizonte fisionômico? Para onde foi o primeiro rosto materno que assentou a possibilidade da vida contra uma natureza adversa? A primeira representação figurativa da arte humana é uma estatueta de Grande Mãe encontrada em Hole Fels, de cerca de 40 mil anos. Por que a desproporção dos seios e das ancas e a absoluta ausência de rosto? Possivelmente, a não-representação do rosto e as dimensões desproporcionais do restante do corpo das primeiras Magna Mater se devam à própria captação esférica primordial⁵⁰⁴. A forma mais arcaica e mais imemorial de apreensão da vida provavelmente consiste em aderências sutis e a modos de habitar espaços reais incubados por corpos reais. A homeostase exercida entre dois corpos na composição da díade mãe-filho se expressa mediante um antropogema que mimetiza o grande Corpo. Pois ambos compõem um só corpo entretecido e uma mesma circulação sanguínea e afetiva. Não há ainda uma distância representacional e antropológica necessária à visualização de um rosto e à emergência de uma fisiogênese. Mas o primeiro antropogema figurativo da espécie humana narra a aderência de dois corpos entretecidos em uma caverna na interioridade pura do Corpo. A díade microesférica absoluta mãe-filho encontra sua tradução em uma esquematização singular e amplificada de um grande Ventre⁵⁰⁵.

As apreensões interfaciais são formas de figurar topologicamente a hominização. Assim como a conexão de genitais aponta para a síntese fecundadora da vida no plano biológico, a microesfera comum de rostos em uma síntese mãe-filho sinaliza a topologia da intimidade presente na hominização⁵⁰⁶. O enigma da face marca o ingresso do ser humano

⁵⁰² Neste ponto, Sloterdijk segue as discussões teóricas de André Leroi-Gourhan, um dos mais eminentes nomes dos estudos da pré-história, e o filósofo Thomas Macho, amigo e colaborador de Sloterdijk, com quem escreveu a monumental *Revolução global da alma*, uma enorme obra sobre o pensamento gnóstico.

⁵⁰³ I, 46-47.

⁵⁰⁴ I, 46-47.

⁵⁰⁵ I, 46-47.

⁵⁰⁶ E-I, 164.

no seu círculo de fascinação antropológico. Tanto que desde o magnífico autorretrato de Dürer, cria-se um divisor de águas nos regimes de representação e autocaptação do rosto humano⁵⁰⁷. A arte moderna aprofunda cada vez mais e de modo cada vez mais intencional o poder impactante do retrato e do discurso visual em primeira pessoa, com altas doses de confessionalismo e autobiografia⁵⁰⁸. São formas expressivas de um princípio-alegria e apontam para os modos de solidarização primários por meio dos quais a espécie conseguiu criar sistemas autopoiético e esferas imunizadoras de proteção da vida e dos primeiros bandos gregários⁵⁰⁹.

O discurso de Fedro sobre o rosto divino constitui a primeira reflexão sobre o caráter prodrátil da antropofania⁵¹⁰. A emergência da face não como sinal de um desdobramento temporal-quantitativo no interior da evolução, mas como uma microsfera de interfaces mutuamente moldada pela interação de agenciamentos afetivos. A protração que expressa o princípio-alegria é uma das marcas mais importantes e representativas da figuração da transcendência⁵¹¹. Os rostos de Buda consistem em uma pura abertura prodrátil em direção à serenidade feliz da autodeterminação⁵¹². Realizam o exercício fisionômico em direção ao Aberto, lançam-nos na interioridade pura de uma esfera sem contorno⁵¹³. Os anjos da arte gótica sinalizam a importância da protração na iluminação de suas faces de pura alegria⁵¹⁴.

Nesse sentido, a análise de Deleuze e Guattari, segundo a qual o rosto de Cristo é a do “europeu típico”, recobre apenas as “eras imperiais” e as “grandes religiões da humanidade”, não tem poder retrospectivo como categoria válida para pensar a emergência do rosto na odisséia da hominização⁵¹⁵. Sob diversos ângulos, foi defendida a tese de que a cultura europeia é uma herdeira inconsciente de modelos de figuração cristográficos e que todos os retratos são figuração de um cristograma fundamental⁵¹⁶.

⁵⁰⁷ I, 38.

⁵⁰⁸ I, 49-56.

⁵⁰⁹ E-I, 164.

⁵¹⁰ E-I, 164.

⁵¹¹ E-I, 165.

⁵¹² I, 42-43.

⁵¹³ I, 42-43.

⁵¹⁴ E-I, 165.

⁵¹⁵ E-I, 165.

⁵¹⁶ E-I, 165.

Uma das contribuições mais substanciais para esse pensamento foi a de Johannes Lavater, surgida entre 1775 e 1778⁵¹⁷. Sua proposta consiste em traçar analogias entre a humanização de Deus e a configuração crística do rosto humano em geral, partindo de povos europeus tribais e de outros, não-cristãos, de outros tempos⁵¹⁸. A malícia da analogia é patente, e pode ser entendida como o famoso silogismo alterado. Se postulo que um particular é universal, logo, as particularidades encontradas na multiplicidade do todo são princípios de particularização universalizante das partes rumo ao universal que, no fundo, nada mais é do que um particular universalizado por mim. Em outras palavras, se postulo que a natureza humana é *amor* e que o cristianismo é *amor*, esperar que a humanidade seja amorosa não é esperar que ela seja necessariamente cristã, mas sim que ela seja tautologicamente humana.

A partir desses jogos de silogismos e de analogias, configuraram-se rostos de fato devedores da protração cristã e dos modelos faciais das eras imperiais metafísico-cristãs⁵¹⁹. Nesses termos, a arte fisionômica de Lavater não apenas funciona como um princípio de identificação da luz divina cristã atravessando o enigma da interfacialidade, mas também fornece preceitos de domesticação e de controle sobre os vícios e virtudes de cada semblante⁵²⁰. E não está sozinho. O caráter policial apontado nas fisionomias humanas está presente bem antes, em 1586, na arte mágica e nas desacreditadas analogias animal-homem de um Giovanni Batista della Porta⁵²¹. Por meios moralizantes, este pretende conseguir depreender traços viciosos e virtuosos humanos a partir de enquadramentos animais⁵²². Em um sentido geral, essas teorias seriam precursoras rudimentares da frenologia. Porém, em nenhuma delas denota uma compreensão de fato esferológica da genética facial e dos processos de intimização fortes envolvidos na antropofania, na emergência do ser humano na cena mundana.

⁵¹⁷ A referência de PS é: Johann Caspar Lavater, *Physiognomische Fragmente*, vol. 1-4, Leipzig/Winterthur 1775-1778, vol. 1 p. 159.

⁵¹⁸ E-I, 165.

⁵¹⁹ E-I, 165.

⁵²⁰ E-I, 166.

⁵²¹ E-I, 166.

⁵²² E-I, 166.

Nas culturas da Ásia e no Extremo Oriente é difícil subestimar a força icônico-tipológica da modelização dos rostos e das representações de Buda⁵²³. Assim como a Transfiguração influenciou em todo círculo cultural cristão a partir dos padrões de composição icônicos e dos crucifixos, modelando rostos de europeus e de não-europeus, também no “horizonte cultural índico, transíndico, chinês e japonês é preciso destacar o enorme influxo plástico-modelador e da protração facial do Desperto”⁵²⁴. Meditar com olhos fechados: eis o paradoxo ontológico do isolamento que confere uma abertura ao mundo⁵²⁵. Diferente das representações de Jesus, que não remetem a uma dor específica ou a uma transcendência visualmente acessível, o rosto de Buda parece dimensionar a esfera de uma “alegria potencial situada em um horizonte de tangibilidade imanente”⁵²⁶. Consiste em uma realização evangélica: não anuncia, mostra o ser-aí das coisas. Ao expressar o “vazio eufórico”, o semblante do Desperto realiza a contrafigura das cabeças dos césares ocidentais⁵²⁷, repletas de força e decisão⁵²⁸. De fatos, os semblantes determinantes da história humana nos últimos dois milênios são aqueles que “espiritualmente chegaram a repercutir a luminosidade de sua protração”⁵²⁹. Os mestres humano-divinos e todos os mediadores culturais dos povos antigos imperiais são aquele que apresentam a efígie aberta a grandezas e intensidades meta-humanas⁵³⁰. Se na tradição judaico-cristã a ideia de um reino de Deus surgiu face a face com um rosto humano, de igual modo o semblante de Buda encontrou a plasticidade própria do nirvana e os soberanos do mundo antigo encarnaram em sua fisionomia o poder e a plenitude do império⁵³¹.

A Antiguidade, inspirada em antropomorfias gregas de deuses, transformou as imagens de Alexandre e Augusto em forças motrizes de participação metafísica do poder⁵³². Ambos

⁵²³ E-I, 166. I, 42-43.

⁵²⁴ E-I, 166. I, 42-43.

⁵²⁵ E-I, 168. I, 42-43.

⁵²⁶ E-I, 168.

⁵²⁷ I, 44-45.

⁵²⁸ E-I, 168.

⁵²⁹ E-I, 168.

⁵³⁰ E-I, 172.

⁵³¹ E-I, 172.

⁵³² I, 44-45.

representam a luz de uma “facialidade que é um princípio-potência-mundial”⁵³³. Temos aqui os primeiros princípios da transferência esferológica. A microesfera de intimidade interfacial dos imperadores e com ela a sua intimidade são inscritas no círculo abrangente do universo imperial⁵³⁴. A esfera se propaga e agrega em si os círculos mais amplos, por meio de uma sintonia de facialização. Não por acaso, é compreensível o adágio *Caesar divi filius*. O César é *filho de deus* à medida mesmo que a sua “substância participa por meio de representação na substância mais ampla do círculo imperial”⁵³⁵. A religião civil representada pelo patronato romano e pelo poder imperial latino encontra nessa translação esferológica a sua pedra-de-toque. Estamos diante da sucessão e da “transmissão de poder de um velho deus a um jovem deus”⁵³⁶. Como um Janus bifronte, a moeda com dupla face demonstra muito bem a teologia política augusta: Otaviano está face a face com pai como “filho de direito divino”⁵³⁷. A “teologia familiar juliana” e a “teologia imperial augusta” assinalam sua mútua assimilação em prol da criação de uma das maiores narrativas teopolíticas imperiais de todos os tempos: a monarquia de Deus representada pelo César⁵³⁸.

O signo interfacial numismático, ou seja, a microesfera diádica do face a face inscrita em simples moedas representam a aliança desse pacto de dimensões gigantescas. Por isso, essas inscrições faciais são dúbias. A sua mensagem é ambivalente. Ela representa a um só tempo a unidade diádica dos dois rostos em uma microesfera que ganha dimensões psico e teopolíticas maiores. Nesse sentido, ela é o índice sensível de um terceiro excluído: o reino e a *majestas potentia* que, em sua unidade diádica, ela atualiza. Em termos pragmáticos, este terceiro excluído é materializado do próprio suporte da representação de modo não representacional. Ou seja: é a própria moeda. O dinheiro como valor de troca. É nesses termos que podemos dizer que o denário otaviano representa o primeiro modelo promissor de uma “doutrina teopolítica da trindade”⁵³⁹. Toda história posterior é a

⁵³³ E-I, 172.

⁵³⁴ E-I, 172.

⁵³⁵ E-I, 172.

⁵³⁶ E-I, 172.

⁵³⁷ E-I, 172.

⁵³⁸ E-I, 172.

⁵³⁹ E-I, 174.

conhecida oscilação dessa trindade política em termos de poder temporal ou supratemporal e os conflitos e alianças entre dois reinos. Em uma interpretação livre, podemos pensar que a modernidade é a ascensão do dinheiro como terceira figura dominante nessa dialética teológica. Em outras palavras, a trindade gira sua esfera de representações e o Espírito do Capital depõe as outras duas pessoas da trindade, a Igreja e o Estado. Não por acaso o nascimento do capitalismo e da modernidade são lidos profeticamente também em chave arquetípica como a ascensão do reino do Espírito Santo, com bases nas profecias de Joaquim de Fiore e em sua doutrina sobre o advento da terceira idade do mundo⁵⁴⁰.

13. Magna Mater

Porém, não só de pai e filho vive o mundo. As culturas surgem com a estranha sugestão de que a história toda é uma “iconostase de faces masculinas”⁵⁴¹. Cristomorfia, budamorfia e cesareomorfia foram as três fascinações e os três antropogemas da facialidade masculina na Antiguidade e durante milênios⁵⁴². Mas a simples figuração de Maria no imaginário cristão nos permite desmentir essa constante. A representação das grandes-mães ressalta a natureza paradoxal da protração antiga, pois o foco da antropomorfose, o rosto maternal, foi justamente a região preservada fora dos esquemas representacionais arcaicos durante muito tempo⁵⁴³. Embora delas proceda a protração responsável tanto pela hominização quanto pela humanização, as religiões e suas imagens de culto elidem o rosto feminino em especial e o rosto humano em geral. Protraem e sobressaltam o que no feminino é não-facial: vulva, nádegas, peitos, atributos sexuais femininos⁵⁴⁴. A mais antiga cultura figurativa não se interessa pela representação da facialidade⁵⁴⁵. Para além da biologia contida na composição do rosto feminino, mesmo muito tempo depois que as

⁵⁴⁰ Diversas considerações podem ser feitas nesse sentido. Quanto á vinculação de Joaquim De Fiori como uma espécie de profeta da modernidade, em termos psico-históricos, conferir a obra clássica de Jung: JUNG, C. G. *Aion: Estudos sobre o Simbolismo do Si-Mesmo*. Obras Completas IX/2. Petrópolis: Vozes, 1988.

⁵⁴¹ E-I, 174.

⁵⁴² E-I, 174-175.

⁵⁴³ E-I, 175.

⁵⁴⁴ I, 46.

⁵⁴⁵ I, 46-47.

mulheres tenham entrado em círculos cada vez mais espiritualizados de intimização a animação⁵⁴⁶.

A energia facializadora dos rostos femininos continuou irrepresentável: nenhum rastro de um “matriarcado facial”, para lembrar a conhecida e fascinante tese de Bachofen⁵⁴⁷. Nenhum traço feminino é encontrado no “processo de facialização” ou nos produtos mais antigos da “energia figurativa feminina”⁵⁴⁸. Em geral temos de esperar o surgimento dos grandes sistemas filosóficos para observarmos uma instauração de um espaço facial de representação. Não é possível interditar o primeiro rosto amado com um simples veto figurativo. Qual seria então a explicação para esta ausência? Talvez isso se deva ao fato de que os homínídeos não tinham um olhar direcionado ao rosto materno. O rosto feminino lhes surgia como um amálgama vivificante, algo pré-consciente, da ordem protofigurativa, às bases de um “processo facial-representativo”⁵⁴⁹. Como uma protoimagem sob o palimpsesto, o rosto materno perdura eternamente sob a proteção do desconhecimento⁵⁵⁰. Se por obra de uma “maturidade teológica um dia se proibiu aos homens a representação do Deus-Uno”, será um ato de “crescente conscientização antropológica compreender por que o primeiro rosto vivificante da mãe se retira por si mesmo de todas as imagens”⁵⁵¹.

14. Máscaras e Rostos

O espaço interfacial também tem uma história peculiar de catástrofes, ou seja, de crises de ciclos esferológicos. A interfacialidade não é apenas um episódio na saga natural-social da afetividade no percurso da hominização⁵⁵². As culturas arcaicas ainda não tinham meios para se “apropriar do radicalmente estranho”⁵⁵³. As culturas modernas não possuem mais

⁵⁴⁶ E-I, 175.

⁵⁴⁷ E-I, 175.

⁵⁴⁸ E-I, 177.

⁵⁴⁹ E-I, 177.

⁵⁵⁰ E-I, 177.

⁵⁵¹ E-I, 177.

⁵⁵² E-I, 177.

⁵⁵³ E-I, 177.

nenhum⁵⁵⁴. Por isso, ambas precisam da máscara como *medium* antropogênico de afrontar e de se apropriar do não-humano e do extra-humano, trazendo-os às regiões domesticadas das esferas vitais e imunizadoras⁵⁵⁵. É preciso traduzir o não-rostos em rosto, o não-sentido em sentido. Tanto na época arcaica como na moderna, a máscara se transforma no escudo com o qual nos protegemos dos negadores da face e dos não-rostos que nos olham nos olhos⁵⁵⁶. O encanto da arte moderna por máscaras só é explicável como um atestado de catástrofe interfacial que presenciamos, ou seja, como uma falência dos sistemas imunizadores da vida frente aos agentes agressores e antiesféricos da não-vida e do não-humano⁵⁵⁷. Por isso, em diversas manifestações artísticas modernas é possível perceber que a protração se deteve⁵⁵⁸. No mínimo, deixou de protagonizar a figura humana e esta tornou-se passível de ser acessada por relevos não-humanos ou extra-humanos⁵⁵⁹. O fetiche do inorgânico, formulado por Benjamin, encontra na arte moderna seu mais exímio consumidor⁵⁶⁰. A carne e o rosto se transformam em cópias artificiais de si mesmos, como nos autorretratos de Andy Warhol⁵⁶¹, ou a protração tende a desaparecer por completo, como no grito desesperado presente no estudo sobre o retrato do papa Inocêncio X de Velásquez, feito por Francis Bacon⁵⁶².

No entanto, a história mesma da facialidade em suas variações mais antigas nos leva a pensá-la como um fenômeno primordialmente gregário. O rosto não é uma autoexpressão de mim mesmo. É sim aquilo que ofereço ao outro. Quaisquer divagações autorreflexivas sobre os processos mais arcaicos da hominização acabam sendo inócuas. O termo grego que designa rosto humano traz em si inscrita a sua própria claridade: *prosopon*⁵⁶³. Aquilo

⁵⁵⁴ E-I, 177.

⁵⁵⁵ E-I, 179.

⁵⁵⁶ E-I, 179. I, 48-51.

⁵⁵⁷ O tema das antiesferas é amplamente tratado em E-II, sobretudo a partir das sucessivas representações do Inferno, desde a *Divina Comédia* até outras obras.

⁵⁵⁸ I, 49, 56.

⁵⁵⁹ E-I, 179.

⁵⁶⁰ Vale lembrar que precisamente nisso também consiste a *desumanização da arte*, formulada por Ortega y Gasset.

⁵⁶¹ I, 50.

⁵⁶² E-I, 179. I, 49.

⁵⁶³ E-I, 179.

que se oferece ao outro⁵⁶⁴. O encontro de rostos humanos em imagens especulares é uma exceção na longa jornada anímica do autorreconhecimento. Nada nas mitologias arcaicas remete a uma forma autorreflexiva de autoapreensão. O espelho é um advento muito tardio na história da “realidade interfacial primária”⁵⁶⁵. Apenas numa realidade muito moderna os espelhos se multiplicaram no interior das casas, facultando a seus habitantes um acesso a uma fisionomia e a uma interioridade formada a partir de um reflexo imediato em uma superfície cristalina. O espelho de marfim de Heimberg existe há apenas quinhentos anos⁵⁶⁶. Espelhos de cristal existem há apenas 1500 anos⁵⁶⁷. Além de formas especulares naturais primárias, como superfícies líquidas, a difusão de técnicas de auto-observação em superfícies polidas é uma exceção e um advento extremamente moderno. E mesmo poderosas concepções, como o teorema do espelho de Lacan, não negam sua dívida para com os a “dimensão cosmética” e as “egotécnicas dos lares do século XIX”⁵⁶⁸. Por seu turno, o mito de Narciso não seria uma evidência da reflexividade humana em superfícies de cristal, mas denotaria justamente o oposto: a “exceção e a eventualidade de tais meditações às margens de lagos tranquilos”⁵⁶⁹. Nesse sentido, pode-se afirmar com certa segurança: “um rosto que se vê a si mesmo é inimaginável” antes da “reflexão antiga”⁵⁷⁰.

A plasmação de um rosto próprio consiste em uma jornada longa de individualização. Por meio de etapas muito esparsas se conformou o olhar humano às molduras e às técnicas de apreensão de um “subjetivismo facial”⁵⁷¹. A experiência primordial da facialidade se baseia em um olhar que eu lanço a outros rostos humanos e em um autorreconhecimento mediante o olhar que o outro rosto lança sobre mim. Rosto e visão são o rosto e a face do outro. São os *mediuns* da autorrealização da consciência por meio do veículo da face alheia e de seu olhar. A identidade facial do eu coincide com a

⁵⁶⁴ E-I, 181.

⁵⁶⁵ E-I, 182.

⁵⁶⁶ E-I, 182.

⁵⁶⁷ E-I, 182.

⁵⁶⁸ E-I, 182.

⁵⁶⁹ E-I, 182.

⁵⁷⁰ E-I, 182.

⁵⁷¹ E-I, 188.

constituição, a partir de “concepções estoicas”, de um “espaço subjetivo” que proporciona a emergência de um indivíduo que se “vale de si mesmo para testemunhar os fenômenos”⁵⁷². A partir da Antiguidade europeia e asiática, foi possível criar-se um ponto de excentricidade por meio do qual o indivíduo se desdobra em sua representação de si mesmo por meio de um ponto externo. Esse ponto externo foi o olhar do outro que fundava a subjetividade. Com a emergência do individualismo, adota-se um olhar alheio impessoal, que se lança sobre o sujeito e o funda sem haver uma reciprocidade fenomenológica⁵⁷³. Pela primeira vez na história humana emerge um indivíduo que quer e deve “ficar a sós”⁵⁷⁴. Uma guinada antropológica de amplo alcance se realiza na modernidade: a “possibilidade do autoisolamento de indivíduos”⁵⁷⁵. Ao preferir o isolamento à comunidade, esses passam da necessidade premente do ser-com (*Mitsein*), que determina todas as realidades dos agregados sociais primitivos e também todos os regimes imperiais, ao caráter facultativo do ser-si-mesmo⁵⁷⁶. Nasce o *último homem* de Nietzsche.

Em um ponto a partir do qual os indivíduos começam a se considerar uma primeira substância e a sua relação com os outros, uma adição acidental, um espelho em cada cômodo da casa pode ser de grande valia. Jogos de autocomplementação nos espelhos e a “sublime ficção da autonomia”⁵⁷⁷. Estaria sendo realizado o sonho dos primórdios da filosofia, em sua ambição de autoapreensão pura de si por meio de uma vida teórica? Afinal, o sábio, em sua condição de senhor, não se deixa penetrar, pois não possui no horizonte alguém capaz de “vasculhar sua intimidade”⁵⁷⁸. Segundo Hegel, senhor e sábio são impenetráveis. Seria esse o caso deste novo indivíduo que emerge na cena mundana e se autoprojeta como ser capaz de se captar a si mesmo por seus próprios meios?⁵⁷⁹ Entre o

⁵⁷² E-I, 190.

⁵⁷³ E-I, 191.

⁵⁷⁴ E-I, 191-192. NMB.

⁵⁷⁵ Esse é um dos temas principais de Espumas: E-III.

⁵⁷⁶ NMB.

⁵⁷⁷ E-I, 192.

⁵⁷⁸ E-I, 192.

⁵⁷⁹ E-I, 192.

“conhece-te a ti mesmo” e o “completa-te a ti mesmo há um pequeno intervalo”⁵⁸⁰. Na verdade, rosto e espelho criam uma falsa interfacialidade. Simulam uma relação com um outro que por fim é um não-outro⁵⁸¹. Seria esse o profundo dilema da alteridade nestes tempos em que vivemos? Uma especularidade espetacular que obseda o acesso ao rosto alheio? A alternância recai sobre uma nova díade. Um novo antropogema se configura no horizonte da hominização. Não mais o eu e o rosto alheio que representa um outro. Mas sim um eu e um não-eu exteriorizado que simulam uma divisão no interior de um mesmo indivíduo. Fantasma e habitante se confundem com uma única pessoa: o indivíduo mesmo⁵⁸².

Esse arco da emergência de um humano não enformado pelo núcleo gerador interfacial é o arco sobre o qual o mundo contemporâneo se distende. Consiste em um giro antropológico de grande amplitude. Da hominização interfacial das microesferas dos paleo-hominídeos⁵⁸³, nas quais se elidia o rosto materno como primeira verdade oculta, passamos à adoção de um rosto-verdade, prostrátil e manifesto, das religiões reveladas⁵⁸⁴. Mas as eras imperiais também encontraram sua agonia. Nas praias permeadas de espumas e na deriva do ser derelicto, lançado no mundo do abandono, é sempre importante pensar no sentido das palavras⁵⁸⁵. O abandonado, o sem-bando, não é aquele que vive só⁵⁸⁶. É aquele que foi eviscerado do bando, entregue à situação bivalente de estar-não-estar na ordem gregária efetiva ou em estado de positivo isolamento⁵⁸⁷. A formação antropofânica de um ser humano isolado da abertura comunicativa e da microesfera interfacial gera um indivíduo cujo duplo é e sempre será o antropogema de um fantasma. Não pro acaso, o nascimento da literatura fantástica e do terror gótico marca tão bem a época moderna recente. Não mais a face misteriosa de um outro desconhecido, mas o lado desconhecido de minha própria face no espelho: essa parece ser uma das melhores definições da

⁵⁸⁰ E-I, 192.

⁵⁸¹ E-I, 192.

⁵⁸² E-I, 195.

⁵⁸³ I-4.

⁵⁸⁴ I, 42-43.

⁵⁸⁵ Conferir E-III.

⁵⁸⁶ Conferir a brilhante análise do conceito de *abandono* dada por Agamben: AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o Poder Soberano e a Vida Nua – I*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

⁵⁸⁷ *Ibidem*.

literatura fantástica, qua em uma definição alternativa ao clássico elenco de critérios estabelecidos por Todorov⁵⁸⁸. Essa parece ser a chancela esferológica e antropológica da subjetividade contemporânea.

15. Sob o signo de Hermes

A fascinação de proximidade é um dos motivos primeiros da formação de microesferas efetivas de intimidade. Nesse ponto, um dos critérios para a compreensão das zonas de trocas subjetivas é pensarmos a partir de “contágios afetivos”⁵⁸⁹. Os “axiomas da abstração individualista” surgiram muito tarde na odisseia da cultura humana. E mesmo na modernidade mais iniciante, ainda se veem preservados espaços de trocas intersubjetivas e de simbiose erótica e mimética⁵⁹⁰. Por isso a divisa: “a lei fundamental da era pré-moderna é a fascinação de um ser humano por outro ser humano”⁵⁹¹. Os antropogemas pré-modernos narram os seres humanos sempre estão oscilando entre duas atividades: ocuparem-se de seus semelhantes ou se deixarem possuir por princípios extra-humanos⁵⁹². A fascinação é a regra e o desencanto, a exceção⁵⁹³. A fascinação é a base do mimetismo por meio do qual um indivíduo “imita outro a respeito de um terceiro”⁵⁹⁴. Quando a filosofia da primeira época moderna se refere a essas ressonâncias e a essas infecções de humanos a humanos e destes a instâncias naturais, ela o faz tendo em vista a antiga tradição magológica⁵⁹⁵. Não por acaso, esse discurso relativo às forças atrativas presentes na inter-relação humana é construído a partir de parâmetros erotológicos e será uma das bases da psicologia de profundezas e da própria psicanálise⁵⁹⁶.

⁵⁸⁸ TODOROV, Tzvetan. *Introdução à literatura fantástica*. Coleção Debates. Volume 98. Trad. Maria Clara Correa Castello. São Paulo: Perspectiva, 1975.

⁵⁸⁹ E-I, 197.

⁵⁹⁰ E-I, 197.

⁵⁹¹ E-I, 197.

⁵⁹² E-I, 197.

⁵⁹³ E-I, 197.

⁵⁹⁴ E-I, 198. Neste ponto, Sloterdijk dialoga sutilmente com a teoria do *desejo mimético* desenvolvida por René Girard, autor textualmente aludido em outros momentos de sua obra.

⁵⁹⁵ E-I, 198. Sloterdijk se refere à grande tradição mito-hermética e alquímica da filosofia renascentista, às *magias simpática e natural* e ao *contágio* promovido por *amuletos*, entre outras técnicas, centrais para diversos pensadores a partir do século XV em diante, sobretudo oriundos da Academia Platônica de Florença.

⁵⁹⁶ E-I, 198.

De fato, o desejo em relação ao outro não está circunscrito a uma propriedade privada. Ele compõe um “espaço público de forças”⁵⁹⁷. E aqui, público se refere aos vínculos latentes que todos os desejantes estabelecem com seus objetos de desejo. Esse campo não pode ser restringido a uma dimensão eu-tu privada, pois ele mobiliza atuações simpáticas que extrapolam o círculo relacionam imediato do sujeito-objeto empenhados no desejo. O discurso criado em torno da complementaridade dos sujeitos estaria remotamente ligado à famosa narrativa mítica de Platão, sobre as duas metades⁵⁹⁸. Estamos aqui diante de uma compreensão do ser humano como um “animal imantado”⁵⁹⁹. Alguém para quem existir e estar em conexão profunda com o “campo inclusivo de forças de nossas relações intersubjetivas”⁶⁰⁰. Como se sabe, para Platão a genitalidade foi a doação posterior dos deuses após a cisão da esfera andrógina primordial⁶⁰¹. Essa busca pela complementaridade é uma marca indelével da condição humana em busca da autoconservação depois que nos foi inscrito o signo da morte. De acordo com os ensinamentos da psicanálise, toda erotologia primária é a saudade de uma “completude que supõe o estado fetal” e uma “proteção de que goza o recém-nascido”⁶⁰². Seria uma falta da mônada narcisista de onde todos nós viemos à vida e o sentimento de falta de uma autonomia pré-natal⁶⁰³. Em outras palavras, sem a experiência primeira de uma fusão com o absoluto, o amante não poderia levar consigo nenhuma imagem-tipo que modelasse e orientasse o seu desejo. Nesse ponto, platonismo e psicanálise coincidem, pois concebem um mesmo objeto formal como determinante do desejo. O *eros* primário seria “pré-objetivo e supraobjetivo”, ou seja, impassível de objetivação, pois está alocado em um “passado irreversível de dúplice-unidade”⁶⁰⁴. Mas, por isso mesmo, por ser irrecuperável, torna possível a atualização infinita do desejo em novos objetos.

⁵⁹⁷ E-I, 198.

⁵⁹⁸ E-I, 198.

⁵⁹⁹ E-I, 198.

⁶⁰⁰ E-I, 198.

⁶⁰¹ E-I, 198.

⁶⁰² E-I, 200.

⁶⁰³ E-I, 200. Sloterdijk dialoga com as ideias de Béla Grunberger. A mônada seria um útero imaterial que funciona como se fosse o real (Lacan).

⁶⁰⁴ E-I, 201.

Nesses termos, a primeira psicologia profunda da época moderna teria surgido na segunda metade do século XV, justamente pelas mãos dos neoplatônicos⁶⁰⁵. A teoria animista-animal de Marsilio Ficino pode ser entendida como uma precursora⁶⁰⁶. Ao conceber os influxos fisiológicos animais presentes no processo de imantação dos amantes, essas concepções protomaterialistas abrem caminho na verdade para a mais acabada teoria material da psique humana antes da psicanálise: a hipnose e a magnetopatia do século XVIII. É certo que Ficino censura o amor vulgar. Ao fazê-lo, acaba criando uma das primeiras fenomenologias intersubjetivas dos tempos modernos⁶⁰⁷. Pode-se muito bem ver o discurso sétimo do tratado *De Amore* como o “documento fundador da psicologia profunda moderna”⁶⁰⁸. Se as psicologias profundas, em larga escala, consistem em separar o “inverso vivido do reverso não vivido”, para que os sujeitos possam viver mais cientes dessa separação e sair da estrutura denegadora⁶⁰⁹. Desse modo, esse médico dos Médici, que ia do corpo às mais sutis especulações metafísicas, acaba contribuindo para a criação de uma “erotologia moderna”⁶¹⁰. Perceber os objetos é direcionar raios visuais em sua direção. Esses raios, por sua vez, são substâncias sutis que estabelecem comunicações invisíveis entre o olho e o objeto olhado, por meio de vapores materiais, mas sutilíssimos⁶¹¹. O espaço intersubjetivo seria uma espécie de campo de batalha de espíritos vitais (*spiriti*) que atuam sobre o outro por meio dos olhos, mas também por outras irradiações corporais⁶¹². Os “vapores sanguíneos”, que são o veículo dos “espíritos vitais”, atuam entre os amantes e produzem a “dupla fascinação”⁶¹³. Esses “processos

⁶⁰⁵ E-I, 201.

⁶⁰⁶ E-I, 201.

⁶⁰⁷ E-I, 201.

⁶⁰⁸ E-I, 202. Cf.: FICINO, Marsilio. *De Amore: Comentário a El Banquete de Platón*. Traducción y Estudio Preliminar de Rocio de la Villa Ardura. Madrid: Tecnos, 1994.

⁶⁰⁹ E-I, 201. A leitura que Sloterdijk faz do tratado *De Amore*, de Ficino, é bastante precisa. A partir da recriação quatrocentista do *Banquete* platônico, Ficino discrimina duas Vênus: a Pandemia e a Urânia, a vulgar (terra) e a sublime (céu). O que Sloterdijk sugere é que nesta capacidade distintiva reside a base do dispositivo psicanalítico ulterior, de orientação do desejo e de sublimação. Cf.: FICINO, Marsilio. *De Amore: Comentário a El Banquete de Platón*. Traducción y Estudio Preliminar de Rocio de la Villa Ardura. Madrid: Tecnos, 1994.

⁶¹⁰ E-I, 201.

⁶¹¹ E-I, 203.

⁶¹² E-I, 203.

⁶¹³ E-I, 203.

fascinogênicos” pertencem à essência do amor animal que podemos experimentar por meio de mecanismos fisiológicos⁶¹⁴. O desejo de contato e união passa a agir em transfusões inconscientes e consiste na forma mais “precisa dos fluxos anímicos em sua substância puramente animal presente em uma teoria amorosa”⁶¹⁵. A teoria de Ficino não consiste na sobrevalorização da genitalidade como elemento central da atração amorosa. Ao contrário, trata o amor vulgar-pandêmico como um deslocamento da simbiose dos processos primários, portanto, como algo “destinado ao fracasso”⁶¹⁶. Quinhentos anos antes de Freud, Lacan e Kohut, eis uma teoria cuja redescoberta se torna imperiosa⁶¹⁷. Deslocada a centralidade genital, como podemos definir essa relação intersubjetiva? Como uma “díade mágica”⁶¹⁸. Como se sabe, a “raiz judaica da psicanálise” trabalha a partir do ponto de vista de uma “separação constituída”, não a partir da ideia de “postulados baseados em fusões anímicas”⁶¹⁹. A premissa neogrega de Ficino, por seu lado, entende essa fascinação mútua como uma manifestação sensível de saudade de um estado primigênio primeiro, um estado “microesférico originário” que fora integrado na bipolaridade eu-tu⁶²⁰. Portanto, para sempre fracassado. Pois se todo objeto humano é suscetível de erro e imperfeição, apenas o “superobjeto divino” afiança uma amabilidade incapaz de decepcionar⁶²¹. O primeiro discursos de matriz moderna sobre o desejo é uma variante da premissa máxima da teologia de não amar a ninguém além de Deus mesmo⁶²².

Por seu lado, Giordano Bruno desenvolve em um tom quase cosmoerótico uma teoria sobre as “ligações discretas e recíprocas das coisas”⁶²³. A partir do conceito de *vinculum*, desenvolve uma “ontologia das atrações múltiplas e discretas”, ou seja, o “ser não significa para cada coisa senão pertencer a um jogo múltiplo de vinculações incessantemente

⁶¹⁴ E-I, 204.

⁶¹⁵ E-I, 204.

⁶¹⁶ E-I, 205.

⁶¹⁷ E-I, 205.

⁶¹⁸ E-I, 205.

⁶¹⁹ E-I, 206.

⁶²⁰ E-I, 206.

⁶²¹ E-I, 206.

⁶²² E-I, 206.

⁶²³ E-I, 207.

cambiantes”⁶²⁴. Nesses termos, Bruno acaba criando uma “ontologia geral da atração”, que pode ser subsumida em um amplo “sistema de magia natural”, pautada em “forças de vinculação e em vinculabilidade”⁶²⁵. Na Europa do século XVI, mago era o homem aberto ao mundo e à porosidade dos fenômenos interdependentes. Aquele que conseguiu se imiscuir nas forças de um universo altamente comunicativo⁶²⁶. A alma do mundo é o ponto de comunicação e entrecruzamento entre todas as coisas. Ao lado de Bruno, um dos melhores exemplos de comunicação por simpatia, infecção e contágio é a obra de ninguém menos do que Shakespeare. Nele as ideias de influxo e de correspondência de planos distintos do Universo encontram sua formulação máxima⁶²⁷.

Esse modo atrativo mistagógico de operar sobre a realidade natural constitui uma das bases da concepção que podemos definir como “intimidade bipolar”⁶²⁸. A atração em direção ao outro pode produzir uma infecção causada por espíritos vitais estranhos. O amor sublime é sempre uma recordação de nossa coexistência irreversível em Deus⁶²⁹. Temos nesse sentido um sistema de sentido configurado a partir de transferência esferológica, por meio da relação olho-sangue-coração produz uma transferência esferológica e nos mostra os espaços de intimização capazes de emergir de relações de proximidade forte, por meio de tecnologias de proximidade-distanciamento. Mas falta ainda um órgão de unificação dos mais sublimes e importantes: a memória⁶³⁰. Por meio dela se articulam os espaços essenciais de intimidade e também algo de extrema importância: a possibilidade de eles serem preservados e recordados em um futuro indefinido. A repetição é um dom que preserva a magnitude prototípica dos tempos arcaicos, pois estabelece vínculos afetivos reais entre o passado remoto e suas atualizações possíveis. A intimidade tem um pacto natural com o tempo. Em termos platônicos, os antropogemas de intimidade remetem ao tempo das ideias em Deus e do ponto de vista

⁶²⁴ E-I, 207.

⁶²⁵ E-I, 208.

⁶²⁶ E-I, 208.

⁶²⁷ E-I, 209.

⁶²⁸ E-I, 209.

⁶²⁹ E-I, 209.

⁶³⁰ E-I, 210.

psicológico, à unidade meta-histórica dúplice-una do espaço-mãe-filho⁶³¹. Na magia natural e simpática, os pensadores do Renascimento articularam como ninguém uma teoria da *anámnesis* e o fundamento material fisioanímico das paixões e da fusão amorosa.

Porém, outras importantes teorias despontam no horizonte. Elas configuram uma compreensão da humanidade do homem por meio de um materialismo animista que está na raiz de ulteriores concepções das psicologias de profundezas. São as doutrinas que mesclam processos psíquicos primários, erotologia e cosmologia, presentes em alguns nomes indefiníveis do pensamento europeu do início da modernidade. Herdeiras da tradição mito-hermética, elas podem ser entendidas como desdobramentos de tradições ligadas ao magnetismo animal e às obras dotadas de um visionarismo teosófico⁶³². Essa linhagem conta com Paracelso, Gilbert e Van Helmont, com Jacob Böhme e Athanasius Kircher⁶³³. Ela encontra em Newton um de seus arautos e desembocam na síntese final empreendida por Mesmer e no fenômeno conhecido como mesmerismo, no século XVIII⁶³⁴. Mas aqui, vale a pena abrirmos uma clareira magnética em torno desse personagem, bem como do fenômeno amplo da hipnose e das práticas magnetopáticas surgidas na Europa. Sloterdijk chega a alocar neste bucólico quadro do século XVIII, protagonizado por pálidas figuras de segunda grandeza na história do pensamento, como Mesmer, os irmãos Puységur, Richard Mead, entre outros, o verdadeiro início da psicologia de profundezas e mesmo da psicanálise, contestando o seu “batismo nas águas de lavanda da pequena burguesia vienense do fim do século XIX”⁶³⁵.

⁶³¹ E-I, 210.

⁶³² E-I, 210.

⁶³³ E-I, 210.

⁶³⁴ E-I, 210.

⁶³⁵ Refiro-me ao ensaio-romance: SLOTERDIJK, Peter. *A Árvore Mágica: o Surgimento da Psicanálise no ano de 1785 – Tentativa Épica com Relação à filosofia da Psicologia*. Tradução Andrea Fairman. Rio de Janeiro: Casa Maria/LTC, 1988.

16. Díade Mágica

A fascinação rosto-rosto unida aos movimentos das mãos canalizam o fluido universal. Ele se projeta para despertar as forças anímico-animais da mulher embebida em sonhos e devaneio, de olhos fechados⁶³⁶. Enquanto isso, outros personagens giram em círculos mágicos, criam uma ciranda em torno e ao lado das árvores que representam o substrato da essência da vida e o axis mundi que centraliza o magnetismo de um organismo cósmico e universal⁶³⁷. Os fenômenos do magnetismo e de práticas magnetopáticas com finalidade de cura foram muito mais presentes no século XVIII do que supomos. A intimidade mágica implicada nas forças magnéticas pressupunha uma abertura a regiões pré-subjetivas que foram de grande alcance para o pensamento, mesmo após o declínio de concepções mitoherméticas, alquímicas e mágicas do mundo. O magnetismo entre corpos, sejam eles naturais ou minerais, pressupunha um “fluido universal” e uma “atração interestelar” que se acreditava agiam no nível das emoções e uma fisiologia dos afetos⁶³⁸. Isso se dá porque, para Mesmer, uma psicologia não está desconectada de uma cosmologia e de uma física geral⁶³⁹. Por sinal, as chamadas afinidades eletivas descritas por Goethe nada mais seriam, nesse sentido, do que a transferência dessa psicoquímica envolvida no magnetismo e em relações eróticas intersubjetivas⁶⁴⁰. Por isso, os tratamentos de Mesmer impulsionaram novas “compreensões de constelações íntimas inusitadas”⁶⁴¹. Mais que isso, abriu as portas para se pensar em uma relação de transferência entre analista e analisando que pudesse regressar a níveis arcaicos⁶⁴². Mas as consequências do magnetismo para uma história da cultura ou do ponto de vista da psico-história é muito mais singular. Podemos entendê-lo como uma “escola primária de subversão dionisíaca” que transcendiam o enquadramento burguês de sua época. Isso se dava porque a concepção do cidadão e do ser humano por meio de forças magnéticas vinculava-os de novo a um “mundo animal pré-consciente

⁶³⁶ I, 62-69.

⁶³⁷ I, 63-64.

⁶³⁸ E-I, 211.

⁶³⁹ E-I, 211.

⁶⁴⁰ E-I, 211.

⁶⁴¹ E-I, 212.

⁶⁴² E-I, 212.

adormecido e desprezado pela cultura dominante da época”⁶⁴³. No tratamento de seus pacientes, Puységur unia-os com cordas às chamadas árvores mágicas⁶⁴⁴, magnetizadas, herdeiras de uma longa tradição de árvores com poderes de cura⁶⁴⁵. No nível filosófico, embora com outros desdobramentos e em outros contextos, alguns dos procedimentos descritos pelas técnicas de magnetismo foram abordados. Schelling oferece uma ampla reflexão sobre o *magnetismo animal*, além de ter frequentado círculos de magnetizadores e de simpatizantes do mesmerismo⁶⁴⁶, embora não se saiba de uma troca pessoal de ideias entre ele e Mesmer⁶⁴⁷. Dentre os protagonistas desses círculos, temos o médico Karl Eberhard von Schelling e o filósofo da religião Karl August Eschenmayer⁶⁴⁸. Em escritos sobre antropologia filosófica, Franz Xaver von Baader, colega de Schelling nos anos de Munique, refere-se a fenômenos de “fala durante o sono e de lucidez magnética”⁶⁴⁹. E induz a uma reflexão sobre as formas da *modernidade nascente de fascinação*. Fichte dedicou sua obra tardia ao estudo das ideias magnetopáticas e assistiu a processos de tratamento envolvendo essas técnicas⁶⁵⁰. O ministro prussiano Hardenberg, como Wilhem von Humboldt, trabalhou para a criação de cátedras de mesmerismo nas universidades⁶⁵¹. Hegel inseriu uma extensa lista de obras mesmerianas em sua bibliografia de suas preleções de antropologia⁶⁵². Principalmente nas transcrições de suas aulas, encontra-se um dos mais importantes e fartos materiais para demonstrar o êxito que a psicologia magnética obteve em seu tempo⁶⁵³. Sobretudo, em suas aulas fica evidente a conexão indissolúvel entre idealismo alemão e os primórdios da psicologia de profundezas⁶⁵⁴. Schopenhauer chega a reivindicar para a sua metafísica da vontade um princípio situado

⁶⁴³ E-I, 218.

⁶⁴⁴ I, 64.

⁶⁴⁵ E-I, 220.

⁶⁴⁶ E-I, 220.

⁶⁴⁷ E-I, 224.

⁶⁴⁸ E-I, 220.

⁶⁴⁹ E-I, 220.

⁶⁵⁰ E-I, 221.

⁶⁵¹ E-I, 221.

⁶⁵² E-I, 223.

⁶⁵³ E-I, 223.

⁶⁵⁴ E-I, 223.

nos princípios do magnetismo animal⁶⁵⁵. Saint-Simon e Fourier desenvolveram uma mecânica moral em torno de uma gravitação e atração de valores, de corte mesmerista, bem como a teoria compensatória de Pierre-Hyazith Azaïs⁶⁵⁶. Por fim, pode-se conceber um dos maiores projetos narrativos do século XIX, a *Comédia Humana* de Balzac, como um “teatro universal de forças de gravitação tanto morais quanto físicas”⁶⁵⁷.

Essa nova visão e essa nova antropologia que se inicia no século XVIII abrem perspectivas interessantes sobre a configuração esferológica de nossa humanidade. A partir de métodos centrados em uma concepção vitalista da animalidade do ser humano, paradoxalmente se constroem discursos e dispositivos antropológicos de definição de nossa humanidade. Na práxis e nas imagens do magnetismo, surgem antropogemas que descrevem os princípios anímicos e as regiões psíquicas como interioridades imersas em um fluido universal meta-humano. O paradoxo compreensivo que se instaura nessa abertura desocultante, nesse desvelar-occludente da verdade do ente humano, consiste no fato de termos de nos apoiar em matrizes e imagens relativas a um amplo campo de determinações vegetais, animais, cósmicas e mesmo inorgânicas para podermos acessar satisfatoriamente a estrutura ontológica do ser humano e circunscrevê-la nesse círculo de giz. Assim, os antropogemas nascidos do magnetismo e do mesmerismo podem ser entendidos como uma grande contribuição, não apenas à história estrita da biologia, da psicologia ou da filosofia, mas como um dos principais resíduos para uma arqueologia das esferas habitáveis. São-no porque consistem em uma fenomenologia do ser-com e das relações bipolares fortes de intimidade que caracterizam a emergência de nossa humanidade no interior de esferas e contra um puro Exterior. Esse movimento só consegue se consumir porque por mais fantásticas que sejam essas teorias e práticas do ponto de vista empírico-experimental, elas puderam criar sistemas de sentido compartilhados e

⁶⁵⁵ E-I, 223. PS cita textualmente o ensaio “Magnetismo animal e magia”, de Schopenhauer: Arthur Schopenhauer, “Animalischer Magnetismus und Magie” [“Magnetismo animal e magia”] in: *Ueber den Willen in der Natur* [Sobre a vontade na natureza]. *Werke in 10 Bänden*, v. 5, p. 294-324, cit. p. 299.

⁶⁵⁶ E-I, 223.

⁶⁵⁷ E-I, 224. As fontes de PS para a esferologia esotérica de Balzac são: Ernst Robert Curtius, *Balzac*, Bonn, 1923, p. 37-72; Burkhardt Steinwachs, “Die Bedeutung des Mesmerismus für den französischen Roman um 1830” (“O significado do mesmerismo para o romance francês em 1830”), in: *Franz Anton Mesmer und der Mesmerismus*, Gereon Wolters (ed.) Konstanz, 1988, p. 107 ss.

assim intensificar as díades esféricas e fortalecer os seus sistemas imunizadores contra um espaço que começava a se tornar cada vez mais hostil, vazio e adverso. Configurar novos antropogemas para descrever esferas discretas e fundar compreensivamente o paradoxo humano da fascinação: esse é o imperativo antropológico das esferas.

Com essa breve retrospectiva, Sloterdijk nos dá uma ideia da dimensão da circulação de ideias mesmeristas na Europa. E elas atingiram esse prodígio porque conseguiu unir uma concepção de física profunda com a de uma psicologia profunda⁶⁵⁸. Nesses termos, conceberam uma descrição a-histórica que não deixava “espaço para a introdução do tempo nos corpos”⁶⁵⁹. Porém, talvez seja em um ponto específico de conexão entre Mesmer e Schelling que possamos extrair o maior interesse de Sloterdijk pelo mesmerismo e pelas teorias magnetopáticas. E, por conseguinte, nesse mesmo campo de interesses podemos encontrar também alguns dos conceitos matriciais que têm guiado esta análise. Refiro-me à concepção de uma “física fluida”, quase panteísta, presente tanto em Mesmer quanto em Schelling, e que consiste em uma “temporalização da natureza”⁶⁶⁰. Por meio dessa temporalização, ambos autores conseguiram chegar a um ponto central de conexão entre duas matrizes de pensamento, ou seja, “uma teoria evolutiva do anímico e uma ciência da antiguidade da vida íntima e da relação”⁶⁶¹. Destaco esta frase, pois ela fornece elementos nucleares para compreendermos a razão do mesmerismo e da magnetologia no projeto Esferas, sobretudo no que diz respeito ao conceito de hominização.

Isso porque mediante essa concepção toda natureza é entendida como um organismo. A série evolutiva que vai dos minerais às plantas, dos animais inferiores aos superiores até chegar ao homem. A escala ascendente não é nesse caso meramente teológica, como uma distribuição dos lugares ótimos das criaturas na Criação. Tal como nos divertimentos pictóricos de Arcimboldo, nos quais se vislumbra uma maravilhosa construção metonímica da mulher-flor, do homem-livro e do homem-peixe, também no mesmerismo temos uma regressão a uma espécie de princípio-planta. Essa regressão é marcada pelo rosto-corola em um vaso de flor, cujo desenvolvimento produz a abertura facial em meio ao círculo das

⁶⁵⁸ E-I, 224.

⁶⁵⁹ E-I, 224.

⁶⁶⁰ E-I, 224.

⁶⁶¹ E-I, 225.

pétalas e o vaso transforma-se no corpo grácil de uma mulher, encimado pelo buquê da face⁶⁶². O mesmerismo na verdade está atualizando mediante um discurso pseudocientífico do século XVIII crenças muito mais arcaicas. O princípio-vegetal como uma causa formal ascendente e sobredeterminante de todas as realidades entitativas está presente em diversas mitologias protagonizadas pela árvore⁶⁶³. Elas podem ser árvores da vida cristãs⁶⁶⁴, egípcias⁶⁶⁵, assírias⁶⁶⁶ ou mesmo a conhecida Yggdrasil dos povos hiperbóreos, que é a árvore-universo na qual toda Criação está incrustada e, por isso, o princípio-vegetal sobredetermina todas as outras ordens de realidade cósmicas, incluindo os inorgânicos, os animais e mesmo o homem⁶⁶⁷. Todos esses antropogemas, que haviam sido veiculados em termos teológicos pela conhecida *analogia entis* dos escolásticos, começam a ganhar outra acepção e começam implicar uma imanência no trajeto do orgânico, que passa de um predomínio da passividade a um predomínio da atividade⁶⁶⁸. O último passo dessa escalada é o ser humano genial, aquele que conseguiu atingir o estado “supremo da autodeterminação” mais livre e uma “coprodutividade técnico-inventiva com a natureza”⁶⁶⁹. Para se chegar a esses estágios sublimes, é preciso descobrir os mecanismos das relações simpatéticas presentes no magnetismo, e esta foi a obra de Friedrich Hufeland⁶⁷⁰. Para este a simpatia surge como um *fascinosum*, um escândalo de sacrifício da autonomia⁶⁷¹.

Um dos eixos do deslocamento produzido pelos discursos em torno do magnetismo diz respeito justamente a essa dimensão teológico-religiosa do interior da qual os enunciados magnetopático foram eviscerados⁶⁷². Se o pensamento metafísico reconhece a capacidade da cura em última instância em Deus, o movimento romântico e idealista subsumido na

⁶⁶² I, 66.

⁶⁶³ I, 100-103.

⁶⁶⁴ I, 100.

⁶⁶⁵ I, 101.

⁶⁶⁶ I, 102.

⁶⁶⁷ I, 103.

⁶⁶⁸ E-I, 225.

⁶⁶⁹ E-I, 225.

⁶⁷⁰ E-I, 226.

⁶⁷¹ E-I, 227.

⁶⁷² E-I, 229.

práxis magnetopática desloca esse princípio para a máxima *natura sanat*⁶⁷³. Isso quer dizer que os pacientes curados por processos magnéticos apenas atestavam que a natureza, entendida como um inconsciente integrador e omnicompreensivo, havia se curado a si mesma⁶⁷⁴. Como se sabe, Schelling propunha uma ciência da *anámnesis* por meio da qual a “consciência possa atingir a consciência da consciência”⁶⁷⁵. O modelo de Hufeland propõe-nos algo mais específico: uma profunda “interpenetração sobre a união esférica entre sujeitos”⁶⁷⁶. Para além da inserção da criança no útero materno, ele considera a própria constituição anímica da criança por meio de uma relação simpática estabelecida entre o feto e as instâncias “reguladoras animal-pessoal da mãe e de seu sistema nervoso central”⁶⁷⁷. Um destaque semelhante ao dado por Hegel em suas preleções de antropologia, ao tratar da proto-história da alma sensível como uma relação arcaica mãe-filho, por meio da qual uma “única subjetividade opera em dois indivíduos”⁶⁷⁸. A criança participa da substância da mãe até a maturação de um ser-para-si que a substancialize⁶⁷⁹. Na concepção de Hufeland, o feto é uma “planta que cresceu no seio de um animal” até se converter em um animal que, por sua vez, é capaz de “abrir-se ao espiritual”⁶⁸⁰. Essa concepção se aproxima muito da concepção de Schelling, para quem em todo homem adulto formado se preserva laços com o mundo vegetativo⁶⁸¹. Disso compreendemos, por mais obscuro que nos pareça, que todo ser humano preserva relações que reproduzem relações vegetativas proto-históricas⁶⁸². Hufeland tem em mãos, segundo Sloterdijk, a chave de acesso aos fenômenos psíquicos de transferência. Mas simplesmente não sabe o que fazer com ela⁶⁸³.

Apenas a psicologia pré-natal renovada pôde desenvolver, cento e cinquenta anos mais arde, por meio de nomes como Gustav Hans Graber, Alfred Tomatis, Athanassious

⁶⁷³ E-I, 229.

⁶⁷⁴ E-I, 229.

⁶⁷⁵ E-I, 230.

⁶⁷⁶ E-I, 230.

⁶⁷⁷ E-I, 230.

⁶⁷⁸ E-I, 230-231.

⁶⁷⁹ E-I, 231.

⁶⁸⁰ E-I, 231.

⁶⁸¹ E-I, 231.

⁶⁸² E-I, 231.

⁶⁸³ E-I, 231.

Kafkalides, Ludwig Janus, aquilo que havia sido intuído como uma “pregnância inapreensível” presente nas relações magnéticas e na história dessas relações, presente na memória dos corpos⁶⁸⁴. A psicanálise teria uma total dependência do “modelo de natureza temporalizada” de Schelling, também central na doutrina e na práxis magnetopáticas⁶⁸⁵. Nesse sentido, para Hufeland, as enfermidades são princípios de “desorganização da independência orgânica”⁶⁸⁶. Elas conduzem diretamente ao fenômeno da regressão, como meio de reorganização fisioanímica⁶⁸⁷. A partir dessas percepções, pode-se tranquilamente aproximar algumas ideias de Hufeland das doutrinas psicológicas de Freud sobre a pulsão de morte⁶⁸⁸. Hufeland chega a teorizar o fenômeno da regressão como uma “desorganização do organismo” que se conecta a uma “natureza universal” e desce a um estado “inferior da vida”, e, em alguns casos ao inorgânico⁶⁸⁹. Ora, temos aqui uma descrição da preeminência do inorgânico sobre o orgânico que se encontra na base da descrição da pulsão de morte de Freud. Ambas as cosmovisões, tanto a de Hufeland quanto a de Freud, seriam obsessões mais domesticadas e seguras das antigas ideias gnósticas, segundo as quais não é a morte que penetra a vida, mas a vida é que surge como um instrumento estranho no seio do inorgânico⁶⁹⁰. A partir dessa premissa de Hufeland, levanta-se a preocupante hipótese de que a natureza não seja um seio ou uma animalidade envolvente. O universo possivelmente não seja um organismo, como por tantos séculos postularam as doutrinas neoplatônicas e herméticas. O fundo escuro do cosmos talvez hospede agregados e constelações materiais infravegetativas. A substância separada e primeira, pura forma e puro existir, que a metafísica tanto perseguiu sob o nome de Deus, possivelmente seja uma composição inorgânica e pré-viva, ou seja, uma fonte de pura morte. Porém, para Hufeland os discursos são alternativos. Ora falam de uma “holística comunhão orgânica” com o universo por meio da morte, ora abre-se a uma concepção

⁶⁸⁴ E-I, 232.

⁶⁸⁵ E-I, 232.

⁶⁸⁶ E-I, 232.

⁶⁸⁷ E-I, 234.

⁶⁸⁸ E-I, 234.

⁶⁸⁹ E-I, 234.

⁶⁹⁰ E-I, 235. Para este ponto, é sempre válida a obra seminal de Hans Jonas: JONAS, Hans. *La religión gnóstica*. Prólogo de J. Montserrat Torrents. Barcelona: Siruela, 2000.

“naturalista-niilista da morte” entendida como “recaída no inorgânico”⁶⁹¹. E não chega a eleger uma demarcação decisiva entre ambos.

Como diria Rosenzweig, de Jônia a Jena o caminho do pensamento é o caminho da totalidade⁶⁹². Sloterdijk o parafraseia: de Jônia a Jena o caminho do pensamento é o caminho de “libertação da morte por meio de um conhecimento da essência”⁶⁹³. Nesse sentido, a relação de Fichte com as ideias mesmerianas não é muito distinta dos demais pensadores do Idealismo. Ao postular que o eu livre está incluído de modo intermediário na automanifestação de Deus ou, de modo análogo, em suas autodiscrições⁶⁹⁴. Na linguagem do magnetismo, tratar-se-ia do escândalo da entrega da parte passiva da vontade a uma vontade estranha⁶⁹⁵. No idealismo transcendental de Fichte, a autogeração pode ser entendida como uma vida atravessada por Deus⁶⁹⁶. Por isso, há um moimento centrífugo do indivíduo para fora de si. É por meio desse êxodo que o eu é capaz de se autoapreender. A singularidade individual só é obtida mediante uma autoaniquilação diante de Deus⁶⁹⁷. A premissa de Fichte é clara: transformar o autoconhecimento vulgar de si em um eu que se aniquila a ponto de tornar-se um “órgão de prensão de Deus no mundo”⁶⁹⁸.

17. Intimidade Profunda

Nessa digressão um tanto longa, mas necessária, resumi os principais cenários e horizontes nos quais se desenvolvem concepções de fascinações microesféricas de intimidade, descritas por Sloterdijk. Segundo ele mesmo nos diz, essas excursões são compostas de três narrativas: os primeiros momentos da formação de uma psicologia de profundidade, anteriores ao século XX; a magologia renascentista da aurora da modernidade em suas investigações sobre a intersubjetividade; as práticas do magnetismo

⁶⁹¹ E-I, 235.

⁶⁹² E-I, 236. PS cita a premissa de Rosenzweig, mas não a remete ao filósofo judeu.

⁶⁹³ E-I, 236.

⁶⁹⁴ E-I, 236.

⁶⁹⁵ E-I, 237.

⁶⁹⁶ E-I, 238.

⁶⁹⁷ E-I, 238.

⁶⁹⁸ E-I, 238.

animal. Trazem à luz respectivamente três “modelos de uniões interpessoais diádicas”⁶⁹⁹. Podemos resumir esses regimes de intimidade com base em uma magia da reciprocidade erótica, em um regresso à relação mãe-filho envolvido nas curas magnetopáticas e no êxtase da identidade na hierofania do eu e da consciência, desenvolvida por Fichte em sua demonstração da existência de Deus virtualmente implicada na existência do eu⁷⁰⁰. Em todos eles, naturalmente, estamos às voltas com uma “bolha bipolar”, uma esfera de pura interioridade ontológica, na qual duas individualidades compartilham uma mesma subjetividade⁷⁰¹.

Os discursos psicagógicos são sempre repetições dessa estrutura diádica elementar presente em nossa experiência mundana. Por isso, cada uma dessas narrativas oferece matrizes representacionais da unidade diádica pré-representacional do nosso horizonte fático. A erotomagia renascentista, o magnetismo de inspiração mesmeriana e a retórica de dissolução eu-deus à maneira de Fichte possuem pertinência dentro dos seus liames discursivos. Porém, para além disso, todos esses discursos remetem à instância psicogênica que descreve o surgimento de relações de intimidade profunda existentes entre as díades em questão⁷⁰². Diversos excessos surgiram nessas teorias, alguns mirabolantes. Seriam de fato os raios cósmicos de Newton que se projetavam entre o magnetizador e o paciente no momento da cura?⁷⁰³ Haveria mesmo uma penetração da gravitação universal no âmago do mundo humano?⁷⁰⁴ As perguntas podem parecer inválidas para os dias de hoje, do pronto de vista científico ou pragmático. Mas é preciso observá-las sob o olhar que Sloterdijk lança a essas práticas discursivas do início da modernidade. Ele não as formula ou as entende sob a ótica das etapas da história da ciência, da filosofia ou do pensamento. Ele as aborda do ângulo esferológico. Nesses termos, a pergunta essencial é: como essas narrativas antropogênicas puderam articular estruturas profundas de intimidade e de compartilhamento bipolar? Como puderem pragmaticamente dotar de sentido provisório a

⁶⁹⁹ E-I, 239.

⁷⁰⁰ E-I, 239.

⁷⁰¹ E-I, 239.

⁷⁰² E-I, 240.

⁷⁰³ E-I, 240.

⁷⁰⁴ E-I, 240.

vida fática humana durante alguns séculos? Em outras palavras: como puderem se constituir como esferas imunizadoras efetivas por meio de discursos capazes de impermeabilizar a estrutura mundana do ser humano, esse animal cuja ferida antropológica consiste em estar constantemente aberto à ação de um puro exterior? Não é pequeno o fascínio que essas regiões de intimização fortes exerceu sobre a percepção humana. Tanto que, para além dessas narrativas que hoje em dia podem ser consideradas pseudocientíficas, temos inúmeras descrições dessas regiões na arte e na literatura, notadamente em Edgar Allan Poe e no conto de E. T. A. Hoffmann, não por acaso intitulado *O Magnetizador*, de 1813. O lado escuro da natureza humana é mimetizado na arte como sendo o poder de manipular estruturas microesféricas diádicas, de modo a se conseguir uma suspensão das leis clássicas da natureza que regem os corpos físicos mediante o princípio antigo de causalidade. Isso se dá quando o agente consegue se emaranhar no tecido do universo e, como um marionetista, manipula as linhas de força da natureza, em uma ação de simpatia ou de magnetismo animal, como diziam os renascentistas e como propuseram as doutrinas de origem mesmerista. Nesse sentido, o magnetizador Alban, herói de Hoffmann, é uma espécie de Napoleão de poderes ocultos⁷⁰⁵.

O importante da percepção de Sloterdijk é que a forma-motivo do círculo mágico pode ser bem exemplificada nesses modelos, mas ela se encontra presente em diversas outras manifestações humanas que ressaltem a dúplice-unidade de estruturas profundas e conectem dois indivíduos em um mesmo processo subjetivo. E essa estrutura vale tanto para microesféricas terapêuticas nas quais paciente-analista se encontram coimplicados em modelos de transferência, quanto para fenômenos complexos de “psicologia de massas”⁷⁰⁶. Muitas vezes a hipótese de uma cura proveniente de uma relação fluida entre paciente e terapeuta pode se desdobrar em delírios coletivos revolucionários de unificação de grupos⁷⁰⁷. Nessas modalidades, a busca arrebatadora da cura empreendida pelos grupos em agentes externos pode implicar até a autodestruição e a “dramatização de sua própria

⁷⁰⁵ E-I, 242.

⁷⁰⁶ E-I, 244.

⁷⁰⁷ E-I, 244.

catástrofe”⁷⁰⁸. Descreve a transferência da forma-bolha bipessoal à estrutura da forma-globo político-imperial. Nessa *translatio esferii*, feito de modo projecional e por deslocamento de forças desejanter, são criadas cobertas e envoltórios coletivos, por meio dos quais os indivíduos procuram manter a estrutura dual das microesferas de intimidade em realidades empíricas cada vez mais abrangentes e omnicompreensivas. As crises dessas unidades extensas são de grandes proporções, e os ciclos de destruição e regeneração desses tecidos esferológicos coletivos pressupõem sempre alguma crise imunológica e a consequente transferência de funções imunológicas, de um sistema de sentido a outro.

18. Socioesferas

As esferas são espaços compartilhados. Falar em socioesferas poderia soar redundante. Mas é importante marcar a definição. Sobretudo nos dias de hoje, nos quais se tornaram comum crenças e discursos centrados em uma “ilusão privada”⁷⁰⁹. Há que se ter em mente sempre que durante a quase totalidade de sua evolução os seres humanos pensavam-se como “transparentes uns aos outros”⁷¹⁰. Criam que suas vivências interiores eram compartilhadas. O espaço anímico era um campo dilatado de experiências sensórias, habitado por realidades empíricas e metaempíricas comuns. A “representação de ideias privadas” não tinha sustentação nenhuma na “experiência anímica” e tampouco na “concepção social de espaço” das sociedades arcaicas⁷¹¹. As celas da vida individual ainda não haviam sido demarcada, nem mesmo as células do imaginário e da arquitetura dessas sociedades haviam sido reticuladas⁷¹². Por isso, do ponto de vista antropológico, fenomenológico ou paleopsíquico, lidar com uma concepção segundo a qual haveria pensamentos ocultos seria um absurdo completo. Os pensamentos ocultos e a esfera íntima inacessível no plano da apreensão sensível não surgiram antes do giro autorreflexivo desenvolvido na Antiguidade, ou seja, quando nasce a hipótese de que os homens podem

⁷⁰⁸ E-I, 244. PS desenvolve essa transferência esferológica, também chamada “catástrofe esferológica”, mais em E-II.

⁷⁰⁹ E-I, 245.

⁷¹⁰ E-I, 245.

⁷¹¹ E-I, 246.

⁷¹² E-I, 246.

apreender a substância íntima e intransferível de seus pensamentos. Nas sociedades de massas, baseando-se em uma dimensão privativa da subjetividade, criou-se um clichê intelectual, segundo o qual a singularização é uma maneira autêntica de pensar de modo diferente da massa alienada⁷¹³. A ilusão que esse gesto encoberta é o fato incontornável de que muitos desses pensamentos autênticos podem ser nada mais do que um mero exercício narcísico do *mínimo eu*, a única ilha abandonada que nos resta em meio ao deserto do fracasso dos projetos modernos.

Nas sociedades arcaicas e na socioesferas antigas, os pensamentos constituem magnitudes públicas e são entendidos de um ponto de vista psicomedial: os cérebros humanos, tais como os genitais, são sistemas pares, cuja função deriva do modo relacional por meio do qual se inter-relacionam com outros cérebros⁷¹⁴. Cérebros sempre foram meios pelos quais outros cérebros se realizam em uma cadeia de mediações⁷¹⁵. Diferentemente das sociedades alfabetizadas, as sociedades ágrafas estão poderosamente conectadas a relações “presenciais e de participação”⁷¹⁶. As comunicações de proximidades dependem de um comunismo presencial para se realizarem a contento⁷¹⁷. Essa possibilidade do indivíduo se destacar do bando é uma emergência recente. O processo de individualização ocorre tardiamente na evolução⁷¹⁸. Assim como a anacorese depende da alfabetização, *livro* e *deserto* são signos de um mesmo antropogema⁷¹⁹. Mas mesmo na clausura tampouco existem pensamentos próprios. Foi justamente a capacidade de se transferir a um espaço vazio que possibilitou o triunfo de uma imagem abstrata de Deus. Coube à escrita promover a primeira explosão dos círculos mágicos e das socioesferas endógenas, transformando-as em fenômenos grupais coletivos mais amplos⁷²⁰. Escrita e

⁷¹³ E-I, 246.

⁷¹⁴ E-I, 246.

⁷¹⁵ E-I, 247.

⁷¹⁶ E-I, 247.

⁷¹⁷ E-I, 247. Tese de PS lembra bastante a que Pierre Lévy tem desenvolvido relativamente às tecnologias da inteligência, ecoando e retificando os estudiosos clássicos do assunto, como McLuhan e Munford. Lévy sugere três idades das tecnologias de informação: uma primeira tribal-presencial, uma segunda literal-abstrativa e uma terceira, midiática, que consiste em uma mescla dinâmica de sistemas presenciais-abstrativos e ágrafos-alfabéticos.

⁷¹⁸ E-I, 247.

⁷¹⁹ E-I, 247.

⁷²⁰ Essa argumentação é retomada em NMB e em RPH.

leitura blindaram a comoção e as instâncias participativas das eras mágico-manipulatórias da alma⁷²¹.

Após a malha de atuações da magia e das interações presenciais, que desempenharam segundo muitos especialistas a função de ciência nos povos arcaicos, justamente por sua capacidade manipuladoras da natureza, com o advento da escrita, começa o longo percurso das “magias de ausência”⁷²². A relação à distância e a comunicação com os mortos são modo de possessão desenvolvidos na história universal. Por meio deles, estabelecem-se batalhas telepáticas entre grupos que designamos por culturas, em um jogo psicomedial e mágico-presencial que possibilitam conexões de proximidades mínimas entre os membros de grupos. Essas mútuas participações são potencialidades humanas existentes no “decurso histórico-tribal”⁷²³. Essas realidades pré-alfabéticas de transmissões de pensamento se atualizam nas técnicas magnetopáticas⁷²⁴. Mas mesmo entre pensadores como William James e Pierre Janet, inclusive Freud, se impressionaram com efeitos telepáticos e não duvidavam que se tratava de uma estrutura paleopsíquica arcaica presente nas manifestações atuais da nossa vida psíquica⁷²⁵.

19. Ventre-Claustro

Uma das fascinações primordiais do ser humano é representada pelo enigma da vagina e da geração nas sociedades arcaicas. Tais enigmas vividos e encenados nos cultos cavernícolas paleolíticos, por meio de trânsito entre mundo, a partir da abertura feminina⁷²⁶. É certo que sempre há dúvidas sobre a dimensão estruturalmente protorreligiosa desses cultos e sobre os vestígios arqueológicos ligando a vagina a percepções de renascimento. A datação desse interesse sistemático pelo seio materno, que passa a despertar interesse cada vez mais acentuado e se torna uma potência mundial,

⁷²¹ E-I, 249.

⁷²² PS parece dialogar com a relação fetiche-feitiço estabelecida por Walter Benjamin e mesmo com a sua análise do reenfeitamento da escrita no mundo moderno. BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo, Brasiliense, 1985.

⁷²³ E-I, 249.

⁷²⁴ E-I, 249.

⁷²⁵ E-I, 249.

⁷²⁶ E-I, 251.

pode ser lançada por volta da evolução do Neolítico, quando começam a surgir identidades radicadas em determinadas paisagens⁷²⁷. Com a revolução neolítica as hordas e bandos, nômades até então, caíram nas armadilhas do sedentarismo⁷²⁸. Começa a longa saga do diálogo agrometafísico com as plantas, os deuses tutelares agrícolas, os espíritos domésticos⁷²⁹. A fixação campesina possibilitou pela primeira vez as associações da *imago mater* aos ciclos de fertilidade e produtividade⁷³⁰. Surge por seu turno o direito da terra como *nomos*⁷³¹.

A exploração da mãe torna-se uma atividade sacra. Os mortais passam a se fixar em “interioridades sagradamente malditas”, casas e cabanas que lembram cloacas. A assimilação entre os signos *mãe* e *terra cultivada* proporcionou uma das mais importantes “revoluções conservadoras” de dez mil anos atrás⁷³². Ela possibilitou a formação de substratos sedentários, dos Estados e das culturas regionais⁷³³. Apenas há meio século presenciamos um novo projeto: a “contrarrevolução mobilista”⁷³⁴. São as forças de mobilização entendidas como as tecnologias de deslocamento, começadas com as navegações e expandidas com a nova realidade informacional dos séculos XX e XXI⁷³⁵. A história da metafísica é a história do sedentarismo⁷³⁶. Nesse sentido, mesmo o pensamento de Heidegger, que levou a metafísica ao limiar de sua agonia, destruindo-a, pode ser visto como o último herdeiro de uma filosofia agrária, latente em suas insuspeitas metáforas campestres de floresta, pastoreio, clareira⁷³⁷. Essa mobilização consiste em um

⁷²⁷ E-I, 252.

⁷²⁸ E-I, 252.

⁷²⁹ E-I, 252.

⁷³⁰ E-I, 252.

⁷³¹ E-I, 252. PS segue: Carl Schmitt, *Vom Nomos der Erde [O nomos da terra]*, Berlin, 1988, p. 36-48, em particular o capítulo “Nomos als raumeinteilender Grundvorgang” [“Nomos como processo fundamental da divisão do espaço”]

⁷³² E-I, 252.

⁷³³ E-I, 252.

⁷³⁴ E-I, 252. Sobre essa contrarrevolução mobilista, ver especialmente E-II, E-III, PC e o conceito de política cinética desenvolvido em MI.

⁷³⁵ E-I, 252.

⁷³⁶ RPH.

⁷³⁷ RPH.

deslocamento da centralidade da espiritualidade agrária, construída sobre a metafísica da substância, ou seja, em um “êxodo antropológico do seio materno”⁷³⁸.

As mitologias do solo e das forças presentes na herança de sangue laçaram as populações nômades nos braços das grandes-mães. Assim como o solo propicia o alimento dos vivos e serve de estância acolhedora dos mortos, começa-se a crer que as mães podem manter os seres para sempre “perto de si” e, por que não, “dentro de si”⁷³⁹. Da mesma maneira que a fixidez antropológica criou a condição de possibilidade para os Estados, o parentesco com os mortos deixou de se ruma seiva volátil migrante pelas paisagens heterogêneas e flutuantes da natureza. Esse parentesco com os mortos passou a ser territorializado⁷⁴⁰. Os seres humanos passam então a apreender a estabelecer sua procedência e a estabelecer uma relação com o solo e maternidade. Trata-se da maior revolução de pensamento do mundo antigo. A religião paleolítica dos caçadores-coletores, mobilizada em processos de nascimento-vida, começa a estabelecer uma polarização com a nova religião neolítica emergente, centrada no poder e na morte, com “tonalidade parametafísicas”⁷⁴¹. Uma nova antropofania emerge nesse cenário, inscrita em novos antropogemas. Não mais as descrições discretas de minimização da morte, por meio de um *continuum* que leva da vida à vida, presente na continuidade sensível dos animais que morrem e dos frutos colhidos, produzindo e multiplicando a vida, mas sim o cenário de um útero-terra final, que absorve todas as criaturas em seu interior, instituindo uma descontinuidade entre vida e morte.

Busca de antepassados, relações com os mortos, tudo isso pode ser visto como um “percurso de autoidentificação”⁷⁴². A inquietude migratória dos hominídeos em sua eterna deambulação pelo mundo passa a transferir para o seio materno a reserva de todos seus

⁷³⁸ E-I, 252. PS segue neste ponto: “Hans Peter Duerr expôs admiravelmente o modo de pensar pré-metafísico em sua obra prima de ciência da religião, *Sedna oder Die Liebe zum Leben [Sedna, ou o amor pela vida]*, Frankfurt, 1984.” Sobre todo esse movimento antropológico de sedentarismo/nomadismo e de fixação/mobilização, conferir também MCDP e principalmente MI.

⁷³⁹ E-I, 253.

⁷⁴⁰ E-I, 253. PS dialoga de fundo com os conceitos de *territorialização*, *desterritorialização* e *reterritorialização*, de Deleuze e Guattari.

⁷⁴¹ E-I, 253.

⁷⁴² E-I, 253.

enigmas, convertendo-o em lugar propiciador da verdade⁷⁴³. Seus desejos íntimos passam a lhes sinalizar que justo *ali*, naquele local, nas dimensões inferiores da terra, pode encontrar resposta para seus dramas de sentido e destino⁷⁴⁴. Começa a longa odisseia da inteligibilidade humana em busca de sua identidade⁷⁴⁵. Todas as árvores da sabedoria têm suas raízes lançadas nas profundezas de regiões interiores femininas. Nessas cavernas originárias teve início a jornada dos mortais⁷⁴⁶. As imagens passam inclusive a fornecer novos padrões para essas estruturas cavernosa-imanentes⁷⁴⁷. Aos poucos estas passam a envolver o horizonte, o mundo e todos os fenômenos, incluídos na esfera omnicompreensiva de paisagens ginecológicas⁷⁴⁸.

Para compreender a verdade é preciso efetuar uma viagem à origem. A porta de acesso sangrante da vida, indigna e repelente, se transforma em um “acesso ao infra e ao supramundo”⁷⁴⁹. Quem atravessa esse umbral precisa resgatar sua vida anterior. Essa morte sempre supõe um “regresso ao mundo interior materno”⁷⁵⁰. Não seria o herói de mil faces justamente aquele que se lança ao mundo para depois regressar à sua íntima caverna?⁷⁵¹ Os buscadores heroicos da verdade representam a imanência de uma busca que perfaz o arco de um seio materno⁷⁵². Demonstrem uma sabedoria que aduz à migração por diversas cavernas até o regresso à caverna de todas as cavernas, após a luta com o dragão às portas do seio materno⁷⁵³. O conhecimento consiste em estarmos sempre

⁷⁴³ E-I, 253. Conferir também E-I, Capítulo 8, “Mais próximo de mim que eu mesmo. Propedêutica teológica à teoria do interior comum”.

⁷⁴⁴ E-I, 253.

⁷⁴⁵ E-I, 253.

⁷⁴⁶ E-I, 253.

⁷⁴⁷ E-I, 254. A referência de PS é *Woman’s Encyclopaedia of Myths and Secrets*, de Barbara G. Walker.

⁷⁴⁸ E-I, 254. Nota importante de PS, demarcando diferenças estruturais entre a sua concepção e a conhecida análise de Erich Neumann: “Esse mundo de imagens está detalhadamente desenvolvido no livro de Erich Neumann, *Die Grosse Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewußten* [A Grande Mãe. Uma fenomenologia das formas femininas do inconsciente], 1974, uma obra que, pela riqueza de seu material, compensa o fato de que repousa sobre conceitos absurdos da história da consciência e sobre premissas totalmente errôneas acerca da história das civilizações.”

⁷⁴⁹ E-I, 255.

⁷⁵⁰ E-I, 256.

⁷⁵¹ E-I, 257. PS se refere à *teoria arquetípica da narrativa*, desenvolvida por Joseph Campbell a partir das *mil faces do herói*, que constitui o *monomito* subjacente a todas as narrativas mitológicas.

⁷⁵² E-I, 257.

⁷⁵³ E-I, 257.

voltando para casa⁷⁵⁴. O giro neolítico propicia um deslocamento de grande envergadura para as questões relacionadas à dimensão pré-natal e também a sua associação com a morte⁷⁵⁵. Por isso, o giro neolítico não apenas “propaga epidemicamente ritos fetalizantes de enterro”⁷⁵⁶. Pode-se falar inclusive de uma “fetalização da imagem do mundo em sua totalidade”⁷⁵⁷. Haja vista o predomínio de equiparações de tumbas ao ventre materno, surgido com o neolítico. As metafísicas da luz e do céu foram as primeiras capazes de acabar com o “monopólio do seio materno no pensamento originário”, cujo antropogema da paternidade e da transcendência passa a assumir o papel deslocado do retorno ao seio indiferenciado⁷⁵⁸. As imagens do retorno à casa divina do pai, às moradas celestiais, o desenvolvimento de um acolhimento paterno⁷⁵⁹. Esses antropogemas são bastante tardios. Antes da época moderna seria impossível pensar a partir deles nas “ontologias imanentes da mãe”⁷⁶⁰.

Para se ter a dimensão dessa ginecocracia da Antiguidade, basta termos em mente algumas manifestações rituais arcaicas. Não se trata apenas do malfadado fim do grande Empédocles, lançado na cratera do Etna, nas páginas dramáticas de Hölderlin⁷⁶¹. São fartas as menções a sacrifícios genitais oferecidos nas proximidades de grandes interiores maternos⁷⁶². Os sacerdotes castrados de Cibele, a deusa maior da fertilidade-virgindade, uniam-se à deusa em um *hieros gamos* no interior da terra⁷⁶³. A instituição dos sacerdotes eunucos da Magna Mater é conhecida em todas as regiões romanas e frígias, nos cultos à Ártemis da Anatólia, nas deusas sírias de Hierápolis e na Grande Mãe da Índia, onde ainda hoje milhares de homens são convencidos a sacrificar seus genitais⁷⁶⁴. Podemos mesmo pensar em tradições de filósofos como herdeiros dos “castrados sagrados”, ligados a

⁷⁵⁴ E-I, 257.

⁷⁵⁵ E-I, 257.

⁷⁵⁶ E-I, 257.

⁷⁵⁷ E-I, 257.

⁷⁵⁸ E-I, 257.

⁷⁵⁹ E-I, 257.

⁷⁶⁰ E-I, 257.

⁷⁶¹ HÖLDERLIN, Friedrich. *A Morte de Empédocles*. Tradução Marise Moassab Curioni. São Paulo: Iluminuras, 2008.

⁷⁶² E-I, 258.

⁷⁶³ E-I, 258.

⁷⁶⁴ E-I, 260.

“autoimanência apreensiva de retorno ao Uno”⁷⁶⁵. Tampouco é preciso ressaltar o caso mítico de Orígenes para entendermos a “relação entre incesto e metafísica”⁷⁶⁶.

Há um trajeto que tenta reconstruir imagens da morte não como aniquilação, mas como retorno. Em outras palavras, “sem fetalização não há acesso à substância”⁷⁶⁷. Deve-se ter em vista que nos situamos nesse contexto das grandes-mães em um momento anterior à guerra entre pensamento filosófico e senso comum⁷⁶⁸. O costume de enterrar os mortos em recipientes uteromorfos é documentado desde épocas pré-helênicas⁷⁶⁹. Muitas vezes regressam á Idade do Bronze nas regiões do Egeu⁷⁷⁰. Provavelmente procedem da Ásia Menor, mas temos relatos semelhantes em povos da América do Sul⁷⁷¹. No Egito há o famoso sarcófago com a imagem da deusa do céu Nut⁷⁷². Em localidades indianas as cremações fazem referência a uma unidade entre seio e tumba⁷⁷³. As entradas hinduístas da entrada do inferno são decalcadas na imagem da vulva-Yoni⁷⁷⁴. Por fim, as imagens determinantes de quase todos os povos sedentários são dominadas quase em sua totalidade por “motivos míticos referentes ao seio materno: terra e casa, campo e pedra funerária, nascimento e semente, colheita e inframundo, mar e barco, inferno e ovo”⁷⁷⁵.

Nessa fenomenologia das formas elementares da vida materna, encontramos às voltas na verdade com esferas bipolares de proximidade de interioridade. Situamo-nos no umbral a partir do qual podemos pensar a relação forte de intimidade como a proximidade a uma barreira que “separa o interior da mãe do mundo público”⁷⁷⁶. Porém, essa separação não é uma separação objetivável, como se fosse da ordem espacial. A vagina pertence a uma categoria de não-dados, também chamados não-objetos⁷⁷⁷. Essa

⁷⁶⁵ E-I, 260.

⁷⁶⁶ E-I, 260.

⁷⁶⁷ E-I, 260.

⁷⁶⁸ E-I, 260.

⁷⁶⁹ E-I, 261.

⁷⁷⁰ E-I, 261.

⁷⁷¹ E-I, 261.

⁷⁷² E-I, 261. I, 74.

⁷⁷³ E-I, 262.

⁷⁷⁴ E-I, 262.

⁷⁷⁵ E-I, 262.

⁷⁷⁶ E-I, 262.

⁷⁷⁷ E-I, 262. O conceito de não-objeto e de não-relação é tomado por PS da obra de seu amigo, o historiador Thomas Macho, com quem PS escreveu obras a quatro mãos: Thomas Macho, “Zeichen aus der Dunkelheit.

inobjetividade da vagina reside em uma impossibilidade de captar seu significado unívoco, dada a malha de sentidos a que ela pode ser tomada em termos etno-históricos⁷⁷⁸. De modo geral, o ensinamento desses princípios de imersão na vida uterina são modos arcaicos de pensamento monista. Mas esse pensamento preservou intacto diante de si o seu fundamento de não-fusão, capaz de observar e recolher restos noéticos da experiência mesma da fusão. Não por acaso, todo grande problema da fenomenologia e das filosofias da consciência de modo geral, é saber como preservar um resíduo noético que testemunhe a suspensão fenomenológica de sujeito-objeto e a reponha em nível discursivo. Desse modo, a “ilusão mística da unidade”⁷⁷⁹, a que está exposto o testemunho que imergiu em uma gruta e a ela se fundiu, saiu dela com evidências que não desmente a estrutura dual da realidade, mas tampouco negam a absorção monista que de fato um eu possa testemunhar em estados-limite.

Esse mesmo experiente escafandrista de grutas e de imersão nas águas profundas do monismo não poderá por seu lado negar que tais unidades experimentais não passam de “momentos de uma díade primeira”⁷⁸⁰. A relação dual mãe-filho existe para a mãe, mas de certo modo inexistente para a criança⁷⁸¹. Seja um feto ou um místico, ambos devem viver a experiência de um enfrentamento inobjetivo, ou seja, experimentar uma relação com não-objetos⁷⁸². Para o feto não existe um em-frente que não esteja previamente remetido a uma zona interobjetivada e interpessoal⁷⁸³. O mesmo ocorre para o místico⁷⁸⁴. A proximidade a não-objetos deixa os sujeitos desarmados e mesmo despossuídos das

Notizen zu einer Theorie der Psychose” [“Sinais da escuridão. Notas para uma teoria da psicose”] in: *Wahnwelten in Zusammenstoß. Die Psychose als Spiegel der Zeit [Mundos imaginários em conflito. A psicose como espelho do tempo]*, Dietmar Kamper e Ulrich Sonnemann (orgs.) Berlim, 1993, p. 223-240. Esse conceito de não-objeto, segundo PS, é central nesta parte de E-I, mas também guiará o percurso dos capítulos seguintes de modo indireto. Portanto, atenhamo-nos às suas definições que se seguem.

⁷⁷⁸ E-I, 262-263. Do ponto de vista dessa etno-história do órgão genital feminino, PS se apoia em *Intimidade*, estudo de Hans Peter Duerr, *Der Mythos von Zivilisationsprozeß*, Band 2, *Intimität [O Mito do processo civilizatório]*, vol. 2, *Intimidade*. Frankfurt, 1992.

⁷⁷⁹ E-I, 267.

⁷⁸⁰ E-I, 267.

⁷⁸¹ E-I, 267.

⁷⁸² E-I, 269.

⁷⁸³ E-I, 269.

⁷⁸⁴ E-I, 269.

qualidades que possam lhes definir como sujeitos⁷⁸⁵. E nesse ponto, os não-objetos podem ser uma porta de acesso às relações profundas entre esferologia e psicanálise.

20. Inobjetos e Irrelações

Desde há algum tempo Freud tem sido alvo de críticos em diversos níveis. Sloterdijk ressalta que uma das mais importantes é a crítica relativa à incapacidade, por parte de Freud e de seus seguidores, de acessar as camadas mais profundas e os estratos de intimidade mais discretos da alma a partir de sua própria teoria. Porém, a crítica mais radical à psicanálise vem justamente de uma linha que não é composta nem dos adeptos da psicanálise nem de protagonistas externos ao desenrolar da ciência vienense. Trata-se da crítica formulada a partir da conexão de duas linhas de investigação: as teorias desenvolvidas acerca da pré-natalidade e a nova filosofia dos meios⁷⁸⁶. O antropólogo dos meios e filósofo da cultura Thomas Macho desenvolveu uma crítica bastante fundamentada sobre os equívocos da psicanálise em sua conceituação fundamental da relação pré-natal mãe-filho⁷⁸⁷. Segundo as fases clássicas da psicanálise, o desenvolvimento infantil ocorre em três fases: a oral, ligada à boca e ao peito, a anal, com base no ânus e nas funções excrementais, e a genital, relacionada ao pênis e ao amor direcionado à mãe, pautado na triangulação edipiana⁷⁸⁸. Mas essa estrutura se torna comprometida se pensarmos em outros termos os modos relacionais por meio das quais a criança se relaciona com a mãe. Justamente porque não se pode aplicar à relação mãe-filho categorias subjetivo-objetivas⁷⁸⁹. Mas apenas se pode pensar em um tecido bipolar de mediações sutis psicossomáticas⁷⁹⁰. Além disso, haveria ademais da fase propriamente oral, três fases pré-orais, ligadas a regimes de mediações radicais. A primeira diz respeito à experiência em corpos líquidos e à substância placentária e à membrana amniótica. O que apenas posteriormente será chamado realidade, neste momento se apresenta como uma

⁷⁸⁵ E-I, 269.

⁷⁸⁶ E-I, 271.

⁷⁸⁷ E-I, 272.

⁷⁸⁸ E-I, 272.

⁷⁸⁹ E-I, 272.

⁷⁹⁰ E-I, 272.

instância fluida, na qual o feto não estabelece relação de em-frente com outros objetos e tampouco com mãe. Isso porque o estatuto relacional do feto não é o de um sujeito frente a objetos, mas o de uma relação inobjetiva⁷⁹¹. Apenas não-dados esfericamente os circunscrevem, de modo não-confrontador e, por isso, sua identidade deriva não de uma privação ou disjunção fundadas em uma alteridade, mas no fato de ele ser um pré-sujeito fetal, envolto por seres originários, ou seja, por não-objetos⁷⁹². O ser-aí fetal ainda não constitui um ser-lançado na estrutura da facticidade. O sangue é sangue de um e de outro e assim estabelece um laço de intimização, habitantes da díade fundamental, delimitados em um horizonte bipolar de intimidade⁷⁹³. O sangue cria a dúplice-unidade e constitui uma trindade. O terceiro é aquilo que faz de dois, um⁷⁹⁴. O sangue imaginário de unificação das árvores genealógicas e das estruturas de parentesco são formas cifradas dessa mesma experiência arcaica da simbiose elementar da vida. Essa “comunidade arcaica de circulação sanguínea” produziu inúmeras representações simbólicas, ou seja, diversos antropogemas da unidade fluida mãe-filho imersos nos processos primários da vida. No Egito antigo se figuravam jorros de sangue saídos do coração materno que alimentavam o feto⁷⁹⁵. Na Europa do século XVIII, era bastante difundida a ideia de que mantinham a vida no interior do centre materno bebendo o sangue menstrual da mãe⁷⁹⁶. O *modus vivendi* fetal pode ser descrito como um *medium* fluido no interior da circulação sanguínea⁷⁹⁷. A compreensão mediológica e esferológica demonstra por que o sangue é um mediador material tão especial⁷⁹⁸. Ele é o primeiro mediador dos indivíduos que um dia viriam a se telefonar mutuamente⁷⁹⁹. Por isso, “desde o princípio a história do eu é a história da mediação do

⁷⁹¹ E-I, 273.

⁷⁹² E-I, 273.

⁷⁹³ E-I, 274.

⁷⁹⁴ E-I, 274.

⁷⁹⁵ E-I, 274.

⁷⁹⁶ E-I, 274. A fonte de PS é Lotário de Segni (Papa Inocêncio III), *De miseria conditionis humane*: “Sed attende quo cibo conceptus nutriatur in utero: profecto sanguine menstruo, qui cessat ex femina post conceptum ut eo conceptus nutriatur in femina” [“Observe de que alimento o feto se nutre no útero: certamente do sangue menstrual, que se interrompe na mulher após a concepção para que o feto se nutra na mulher”]. Neste stermos conferir também E-I, Digressão 10, “*Matris in gremio*. Um capricho mariológico”.

⁷⁹⁷ E-I, 274.

⁷⁹⁸ E-I, 274.

⁷⁹⁹ E-I, 274.

eu”⁸⁰⁰. Os atores que encenam sua vida no mundo são provenientes de diversas comunidades de circulação⁸⁰¹. O caso do sangue, não se trata, obviamente, de um diálogo⁸⁰². Pois mais uma vez ao usar o termo diálogo estaríamos mais uma vez incorrendo no erro da objetivação de instâncias inobjetivas e inobjetiváveis.

O segundo aspecto do campo mediológico pré-oral diz respeito á iniciação do feto em uma esfera psicoacústica⁸⁰³. Ser-fluido significa em última instância ser-em-som⁸⁰⁴. A anterioridade do som na estrutura esferológica é ma anterioridade ôntica e mediológica. É o *bonding* fetal com relação á autoexperiência do recém-nascido⁸⁰⁵. O escutar-se mutuamente na díade extrauterina continua sendo a célula germinativa da experiência germinativa de “todas as conformações de comunidades” e os cordões umbilicais acústicos representam “o princípio central de síntese psicossocial”. Mas não se mantém relações com vozes. Sons e vozes são não-objetos por meio dos quais se suspende a equação sujeito-objeto e por meio dos quais emerge uma síntese inobjetiva como forma pura da relação.

O terceiro aspecto pré-oral seria a atividade respiratória⁸⁰⁶. Como uma das experiências primárias da vida, o ar possui qualidades inobjetivas evidentes⁸⁰⁷. Por meio dele o sujeito imerge em uma autoatividade autônoma sem perceber que estabelece uma relação. Cria-se um complexo relacional: ar, respiração, eu⁸⁰⁸. Apenas depois de uma revisão desses postulados fundamentais, ligados aos dados fundamentais sobre os quais a psicanálise se erige como saber, seria possível reorganizar o campo na experiência e dos processos primários. Não mais por meio de etapas descritivas centradas em relações objetivas-

⁸⁰⁰ E-I, 274.

⁸⁰¹ E-I, 274.

⁸⁰² E-I, 275. PS considera um “absurdo teórico-mediológico” a utilização do termo diálogo para descrever estas relações de simbiose pré-oral. A fonte criticada é René Spitz, *Vom Dialog. Studien über den Ursprung der menschlichen Kommunikation und ihrer Rolle in der Persönlichkeitsbildung [Do Diálogo. Estudos sobre a origem da comunicação humana e seu papel na formação da personalidade]*, Stuttgart, 1976.

⁸⁰³ E-I, 275. Em mais d eum momentos ao longo de *Esferas*, PS enfatiza a importância do som na composição de espaços vivenciais esféricos primários. Em MCDP chega a sinalizar uma teoria geral do som como unidade material e ontológica do mundo e da experiência intramundana.

⁸⁰⁴ E-I, 275.

⁸⁰⁵ E-I, 275.

⁸⁰⁶ E-I, 275.

⁸⁰⁷ E-I, 275.

⁸⁰⁸ E-I, 275.

objetuais, mas por meio de irrelações inobjetivas, que sinalizam de fato a estrutura ôntica do ser humano em seus primeiros envoltórios de sangue e sonho. Essa é a primeira paisagem da alma, impassível de ser descrita, pois não constitui relações coisa-coisa, sujeito-objeto ou sujeito-sujeito. Constituem, sim, metarrelações inobjetivas, pois não se dão em um espaço de confronto de duas singularidades e tampouco se deslocam na pura imanência imaterial de um *pneuma* monista. São estruturas diádicas profundamente arcaicas, radicadas em irrelações mediais e mergulhadas nas primeiras formas inobjetivas nas quais se origina e das quais se alimenta toda a vida.

De acordo com a concepção chinesa, a criança nasce quando é gerada no ventre⁸⁰⁹. Por isso o tempo intrauterino conta como tempo de vida. Os dez ciclos da lua equivalem a doze ciclos solares. As crianças nascem com um ano⁸¹⁰. Segundo a doutrina taoista, difundida por Chuang-Tsé, o “interior precede em tudo o exterior”⁸¹¹. A imagem-matriz da esfera taoista é a imagem de um Uno Verdadeiro primordial, onde habitam os deuses, chamado Interior⁸¹². Lao-Tsé extingue a distinção formal entre dentro e fora, absorvendo-a no interior⁸¹³. A criança transforma-se naquela que contém mãe e filho⁸¹⁴. O nome Lao-Tsé, que significa Velha Criança, representa a um só tempo feto e cosmos⁸¹⁵. É uma das inúmeras portas e compreensão para a doutrina taoísta no que concerne à importância da embriologia, na qual se articulam a relação entre ser-na-mãe e nossa experiência do mundo⁸¹⁶. A ação do mito se cumpre, como sempre, em sua esfera de paradoxos luminosos⁸¹⁷. O que a mãe pode dar ao filho não é nada mais do que o filho dá à mãe, em sua envoltura e sua eterna potência de poder-ser-interior em um ser imortal e circular⁸¹⁸. O cristianismo tampouco ignora a força das imagens gerativas uterinas primeiras. Alguns evangelhos apócrifos testemunham que Jesus, antes de se fazer homem, tinha sido um

⁸⁰⁹ E-I, 275. A obra-base de PS é de Kristofer Schipper, *Le corps taoïste, corps physique – corps social*. Paris, 1982, p. 161.

⁸¹⁰ E-I, 280.

⁸¹¹ E-I, 281.

⁸¹² E-I, 281.

⁸¹³ E-I, 284.

⁸¹⁴ E-I, 284.

⁸¹⁵ E-I, 284.

⁸¹⁶ E-I, 284.

⁸¹⁷ E-I, 284.

⁸¹⁸ E-I, 284.

anjo entre anjos⁸¹⁹. Na figura de São Gabriel, teria anunciado seu próprio nascimento à sua própria mãe⁸²⁰.

Essas abordagens podem atingir dimensões extremamente amplas. O importante é pensarmos que o taoismo conseguiu conceber uma ginecologia espiritual de cunho filosófico-polar⁸²¹. Por meio de imagens uterinas e da vida fetal no seio materno, conseguiu construir uma “ontologia da imanência no seio materno”. Nesses termos o taoismo pôde elaborar uma das teorias mais ambiciosas sobre o início da vida, abordagem que apenas muito recentemente se criou cientificamente por meio da “espeleologia psicogóstica” de Ronald Laing⁸²². Com sua teoria das profundezas psíquicas desbastadas de suas limitações, expôs o torvelinho das atividades envolvidas nesse teatro do absurdo que é a intimidade⁸²³. Ao abordar a vida prévia ao nascimento, desenvolve um esquema de três fases, com uma ênfase ou supremacia das fases interiores⁸²⁴. Três atos do ciclo de Laing caem na existência pré-natal⁸²⁵. De acordo com a criança e a mãe, as etapas seriam três em relação à criança: da concepção à gravidez, da gravidez ao nascimento e depois do nascimento⁸²⁶. Com relação à mãe, haveria quatro etapas: antes da concepção, da concepção até a gravidez, da gravidez ao nascimento e depois do nascimento⁸²⁷. Dessa forma, seria preciso considerar a história vital do óvulo fecundado no útero como etapa primigênia da evolução da vida. Isso explica o forte envolvimento que ocorre aos seres humanos ao lidar com temas embrionários, sempre ligados a fortes teorias de reminiscência e a autoexperiência de um contato com um material arcaico⁸²⁸. A visão de Laing parte de uma concepção monadológica radical para descrever os ciclos da vida como

⁸¹⁹ E-I, 285.

⁸²⁰ E-I, 285.

⁸²¹ E-I, 285.

⁸²² E-I, 286.

⁸²³ E-I, 286.

⁸²⁴ E-I, 287.

⁸²⁵ E-I, 287. A concepção de Laing propõe as sete etapas seguintes: (A) da concepção ao implante; (B) do implante ao nascimento; (C) vida pós-natal; (M₀) mãe antes da concepção; (M₁) mãe da concepção ao implante; (M_{1.1}) mãe do implante ao nascimento; (M₂) mãepós-natal.

⁸²⁶ E-I, 287.

⁸²⁷ E-I, 287.

⁸²⁸ E-I, 288.

a narrativa de configuração e desenvolvimento do óvulo⁸²⁹. A análise de Laing se remete á análise de Otto Rank para descrever o nascimento do herói, tratando o ovo como um herói celular⁸³⁰. Tais emergências do eu e esses processos primários de hominização estariam ligados estão ligadas a uma percepção arcaica de espaço⁸³¹. O ser-no-espaço se descreve muito mais como uma flutuação sem palavras em “bolhas de interioridade” do que de modo discursivo⁸³². Eis uma narrativa definidora das microesferas.

⁸²⁹ E-I, 288. Cf. também RPH.

⁸³⁰ E-I, 290. Essa teoria de Rank é longa e belamente estudada por PS em EM, sobretudo nos capítulos que designam a emergência do Eu e a fenomenologia do nascimento da consciência.

⁸³¹ E-I, 294.

⁸³² E-I, 295.

**O EXTERIOR:
ESFERAS E ANTIESFERAS**

TERCEIRA DÍADE

CONCLUSÃO

1. Migrações da Alma

A esferologia é um novo modelo de abordagem da antropologia fundamental e da filosofia para uma das dimensões mais fascinantes da história humana: a alma. Nesse sentido, a esferologia é interdisciplinar e recorre a diversas ciências para poder formular a sua abertura pré-compreensiva relativa aos fenômenos anímicos profundos e de superfície que nos constituem. Busca captá-los por meio dos antropogemas, fascinações de proximidade que produzimos para compreender esse animal aberto que é o humano. Todas as narrativas sobre a origem e o destino humanos levam a insígnia da díade fundamental que compõe as esferas. As imagens que mostram o percurso dessa interrogação são os antropogemas por meio dos quais tentamos em vão acessar a totalidade daquilo que viemos a ser. Nunca o conseguiremos, pois sempre haverá uma fresta por onde enxergar mais longe. Felizmente, o ser humano é um animal inacabado. Justamente por esse motivo, a invenção da alma como substância separada ou, para falar com Deleuze, como virtualização do plano de imanência, certamente foi uma das mais poderosas tecnologias da humanidade, pensando-se tecnologia aqui na acepção mesma de Sloterdijk, ou seja, como princípios de domesticação dos espaços vitais⁸³³, desdobrados em espaços imaginários por transferências esferológicas, não por meio de uma projeção representacional. Por um mesmo movimento, a descoberta da transcendência da ira ou do que se convencionou chamar de ira divina foi uma das mais poderosas tecnologias bélicas e uma das mais eficientes armas nas lutas de poder⁸³⁴.

Nesse sentido, se desde o ponto de vista etimológico o *animal* é aquele ser dotado de *anima*, de *movimento*, portanto, de *psyché*, ou *spiritus*, na acepção latina posterior, a demarcação entre humanidade e animalidade passa necessariamente por uma clivagem sobre o que venha a ser a especificidade da alma humana, debate complexo que hoje em dia se encontra totalmente em aberto na teoria cognitiva, na antropologia, na filosofia, na biologia e na etologia. Mesmo as pesquisas na área de arqueologia da mente, que trabalham com a hipótese de uma revolução no funcionamento da mente, ou seja, a passagem de uma estrutura modular a uma estrutura integrada, ocorrida há cerca de 160

⁸³³ E-I.

⁸³⁴ IT.

mil anos, decisiva para a passagem do *homo habilis* ao *homo erectus* e responsável pelas primeiras migrações de homínídeos que partiram da África austral, não podem produzir uma conexão entre base cerebral e mudanças de funções mentais⁸³⁵. Além disso, essas mutações genéticas e os deslocamentos de funções mentais não são concomitantes, tampouco estabelecem uma relação causal simples. Em outras palavras, não é possível demarcar claramente quais os mecanismos propriamente materiais que concorrem para a hominização. Por seu turno, tampouco é identificável o ponto de suspensão da natureza humana e da natureza animal. Eis-nos aqui mais uma vez diante do problema nuclear colocado pela antropologia fundamental: a teoria da emergência⁸³⁶. Ora, se não é possível identificar uma ruptura no tecido vivo que produza uma cisão entre ser humano e natureza, entre o homem e o animal, havendo sempre uma infinita gradação no interior de uma mesma natureza discreta, como realizar a demarcação da humanidade do ser humano no reino natural? O *australopithecus* contava com inúmeras propriedades do *homo sapiens* que viemos a nos tornar. Se ele tivesse sobrevivido, como hoje em dia poderíamos proceder a uma distinção entre ambas as espécies, por exemplo? As teorias quantificadoras não funcionam, pois em termos de matéria genética quase nada nos distingue dos alegres bonobos e dos chimpanzés malandros.

Os milênios de explicação teológica esbarram nos levantamentos feitos pela empiria e as antropologias metafísicas são ineficazes, pois partem de uma estrutura entitativa para explicar algo que transcende o estatuto relacional de uma cadeia de *ens a ens*, ou seja, o *ser* do ser humano, como diria Heidegger. Este nos oferece uma das mais ousadas antropologias filosóficas jamais criadas, por meio da analítica do *Dasein* e da estrutura da facticidade como horizonte situacional do ser-lançado. Nesse sentido, a obra de Heidegger é a maior destruição perpetrada no século XX da concepção humanista. A esferologia de Sloterdijk, ao superar dualidade metafísica sujeito-objeto e todas as filosofias monistas e bivalentes, produz uma nova inscrição antropológica por meio do qual o ser humano pode se definir a si mesmo. Os modos pelos quais o ser humano enfrenta o paradoxo

⁸³⁵ MITHEN, Steven. *A pré-história da mente: uma busca das origens da arte, da religião e da ciência*. Tradução de Laura de Oliveira. São Paulo: Unesp, 2003.

⁸³⁶ STEIN, Ernildo. *Antropologia filosófica: questões epistemológicas*. Ijuí: Unijuí, 2010.

compreensivo, a partir da esferologia, passam a ser vistos por meio de três axiologias fundamentais: bolhas, globos e espumas. No plano fenomenológico, essa estrutura tripartite transistórica recobre todas as possíveis emergências arcaicas, atuais ou futuras da humanidade do homem, inscrita em alto-relevo, nos antropogemas que narram, não a evolução biológica, mas os modos de autocompreensão da espécie.

2. Esferologia e Axialidade

Mas o que seria essa axialidade que configura a antropogênese? Para Sloterdijk, o que chamamos de globalização teve três etapas⁸³⁷. Na paleopolítica da pré-história, os homens viviam em “jangadas sociais”⁸³⁸. O mundo era a *horda*. Na era das “políticas imperiais”, gigantescas mobilizações militares e administrativas foram sopradas pela ira divina⁸³⁹. O mundo era o *império*. Na *hiperpolítica* da nossa era, inaugura-se uma nova modalidade: a “política cinética”⁸⁴⁰. O mundo é a *imagem* do mundo⁸⁴¹. Este conceito de “mundo como imagem do mundo”, esboçado no brilhante ensaio homônimo de Heidegger⁸⁴², certamente é uma das fontes diretas de que se vale Sloterdijk para compreender a complexa malha global de reticulações⁸⁴³ e agenciamentos coletivos de sentido⁸⁴⁴ do mundo contemporâneo e para analisar a odisseia antropológica humana nos termos de uma estrutura mítica e narrativa. No domínio da hiperpolítica, sob o qual nos encontramos, uma dinâmica planetária de guerrilhas onde indivíduos, grupos, países e continentes tentam assegurar o símbolo de seu “reconhecimento timótico”⁸⁴⁵ por meio de jogos difusos de cinismo e ira, entre autoestima narcísica e “vinganças coletivas adiadas”⁸⁴⁶. A

⁸³⁷ Essas três etapas são descritas didaticamente em NMB, espécie de plano-piloto dos três volumes de *Esferas*.

⁸³⁸ NMB.

⁸³⁹ NMB, IT.

⁸⁴⁰ MI.

⁸⁴¹ NMB.

⁸⁴² HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

⁸⁴³ O conceito de *reticulação* e de *malhas reticulares* ficou mais conhecido por meio da obra de Philippe Forget e Gilles Polycarpe. FORGET, Philippe e POLYCARPE, Gilles. *A Rede e o Infinito: Ensaio de Antropologia Filosófica e Estratégia*. Lisboa: Piaget, s/d.

⁸⁴⁴ DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*. Cinco Volumes. Coordenação da tradução Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: 34 Letras, 2007.

⁸⁴⁵ IT.

⁸⁴⁶ IT.

despeito da maledicência e dissimulação de seus detratores, quando Fukuyama decretou o fim da História queria dizer apenas isto: as grandes narrativas coletivas sobre o destino humano se esgotaram. A realidade migrou para a ficção. A História hoje tem roteirista. E nesse ponto específico, Sloterdijk endossa a sua leitura⁸⁴⁷.

A expansão global e comunicativa do século XXI não é o começo de uma etapa, triunfante ou negativa, mas o fim agônico e previsível de uma odisseia antropológica. O longo fim agônico da era dos glosos e dos sistemas das políticas imunológicas protagonizadas pelo sistema-Deus⁸⁴⁸. A aliança devastadora e de longa duração entre capital, biopolítica e tecnologia ainda está em sua primeira dentição. O capitalismo mal começou. O terrorismo não é nem um índice profético de sua crise, nem um patrimônio exclusivo da economia religiosa. O terrorismo é apenas uma modalidade da cultura de entretenimento. Entre nádegas flutuantes no domingo televisivo e aviões derrubando torres gêmeas, a diferença é de grau, não de natureza. No Palácio de Cristal, a única moeda é a sobrevivência. A única lei é a lei que mantém seguras as estufas climatizadas nas quais deslizamos todos os dias. Não há ira capaz de destruir os sistemas de autoimunização desses balões nos quais navegamos, sobre a superfície da Terra líquida, no “espaço interior do Capital”⁸⁴⁹. Qualquer um que queira desmentir isso será uma testemunha involuntária de seu próprio cinismo⁸⁵⁰.

Entretanto a singularidade da esferologia não reside nessa estrutura tripartite. Mas na amplitude de agenciamentos filosóficos e antropológicos que ela articula nessas três estruturas. A tríade esferológica diz respeito a três matrizes axiais e a três regimes mundanos que se descortinam em um horizonte transistórico e transespacial. E esse é um dado importante: não são aberturas mundanas que simplesmente se sucedem no espaço e

⁸⁴⁷ IT. O conceito de *thymos*, fundamental em IT, é tomado diretamente da obra clássica de Fukuyama: FUKUYAMA, Francis. *El finde la Historia y el último hombre*. Traducción de P. Elías. Barcelona: Planeta, 1992. Especialmente Partes III e IV.

⁸⁴⁸ E-I.

⁸⁴⁹ Sobre essa relação de complementaridade entre os conceitos de *cinismo* e *ira*, ver o ensaio que publiquei no jornal *O Estado de S.Paulo*, analisando os dois lançamentos recentes e simultâneos no Brasil de *Crítica da razão cínica* e *Ira e tempo*: PETRONIO, Rodrigo. Pensar com bilis e poesia. *O Estado de S.Paulo*, Sabático, 14 de julho de 2012, p. 3.

Disponível em: <http://www.estadao.com.br/noticias/impreso,pensar-com-bilis-e-poesia,900170,0.htm>

⁸⁵⁰ IT, CRC.

no tempo, mas descrevem um acorde simultâneo e complexo da *estrutura da vida*, em especial da vida humana, cujo feixe de relações está presente em *todas* as etapas antropológicas, havendo apenas uma questão de ênfase, não um princípio de inclusão-exclusão. Desse modo, a história do pensamento também se caracteriza por essa mobilidade, também se enraíza em um solo pré-conceitual e pré-categórico de princípios de domesticação antropológicos.

3. Pensar o Exterior

Colocada nesses termos, a odisseia do pensamento empreendida pela esferologia consiste em uma interrogação central: como é possível pensar um puro Exterior? Se os seres humanos são humanos à medida que conseguem criar envoltórios de interiorização esférica, ou seja, quando conseguem criar sistemas de imunização efetivos que lhe garantam transformar-se em um interior imune sobre o qual opera um exterior, como manter essas forças de solidarização em um mundo no qual a arquiesfera imunizadora do sistema-Deus foi dinamitada? Como criar novos sistemas de imunologia em uma realidade na qual o movimento centrífugo do capital tende a criar uma exposição planetária e uma “sociedade de paredes finas”, na qual tudo é exposto ou passível de exposição, ou seja, na qual tudo é eviscerado e trazido à luz do puro Exterior? Como preservar esferas de interiorização, portanto, salvaguardar a estrutura ontológica hominídea, em uma realidade cotidianamente devorada e atravessada pelo influxo fantasma de forças maquínicas não-humanas, extra-humanas, meta-humanas e pós-humanas? Para Sloterdijk, ainda que isso implique mudanças substanciais tanto de paradigmas morais quanto de realidades biológicas, se nas sociedades pré-modernas a aspiração de diversas tradições religiosas mundiais à melhoria das condições da vida humana e a busca pela felicidade supramundana criou os mecanismos antropológicos necessários para a emergência de singularidades antrópicas e para hominescências efetivas, estas mesmas condições hoje em dia são possibilitadas pelos recursos antropotecnológicos, cujo corolário é uma mudança dos padrões de hominização e das definições de humanidade.

A modernidade e de modo mais agudo o mundo contemporâneo, em sua aparente laicização e até mesmo em seu ateísmo, vive sob a salvaguarda de promessas escatológicas de ordem rigorosamente teológica. Sim, o “ser humano é um beco sem saída”⁸⁵¹. Enquanto espécie, “não temos mais para onde evoluir”⁸⁵². Porém, em termos antropológicos e filosóficos, a humanidade do homem permanece em um largo horizonte de indeterminações e possibilidades. Isso se deve ao fato de nos dias de hoje se encontrarem em plena expansão diversos projetos biopolíticos e novas dimensões daquilo que Sloterdijk chama de antropotecnologias, ou seja, novas formas de domesticação e fabricação de seres humanos⁸⁵³. Tais investigações antropológicas trazem em si novas configurações religiosas, novos antropogemas e novas maneiras de entender o que vem a ser a humanidade do homem. Mas como se configuram essas novas articulações diante da experiência primeira de existir? Como pensar em uma dimensão humana capaz de produzir vida em um ambiente antiesférico ou extraesférico? Boa parte das respostas para essas perguntas foram lançadas por algumas matrizes do imaginário gnóstico, do qual Sloterdijk é um dos maiores seguidores modernos. Vejamos como esse pensamento gnóstico se articula com seu pensamento e com a possibilidade de pensar uma meta-esferologia, ou seja, uma realidade que se encontre no limiar da própria estrutura esferológica da hominização.

4. Pensamento e Dêixis

O mundo é tudo o que é o caso. De saída, esta proposição de abertura do *Tractatus* de Wittgenstein sugere uma premissa bastante interessante: mundo não é uma entidade real. Mundo é tudo o que pode ser declinado. A cadeia infinita de eventos que chamamos de *mundo* seria o conjunto finito dos modos de decliná-lo. Em outros termos, a totalidade dos estados de coisa apreendidos na linguagem seria a totalidade dos mundos declináveis possíveis. O mundo não é uma dimensão cosmológica e nem espiritual, mas tudo o que, no interior de algum regime de sentido, constitui o *caso*. Nessa concepção, aflora um aspecto

⁸⁵¹ EM.

⁸⁵² EM.

⁸⁵³ RPH.

dos mais valiosos do pensamento de Wittgenstein. O mundo é uma cadeia infinita de eventos que, enquanto eventos, não são totalizáveis. É impossível acessar as coisas tal como se processam no real. Natureza e linguagem são duas lâminas sutilíssimas que se espelham e se desdobram ao infinito, sem nunca se tocar. Porém, ao pensar o mundo como *caso*, declino-o no interior de um sistema de sentido que engloba, em si, todos os eventos do mundo. Ou seja: todos os mundos do mundo.

Sloterdijk cita a premissa de Wittgenstein reiteradamente, não apenas em *Crítica da Razão Cínica*⁸⁵⁴, mas também a utiliza como *leitmotiv* nos diversos capítulos de *Estranhamento do Mundo*⁸⁵⁵. E é nesta concepção de mundo como ente declinável que se encontra o que acredito ser a chave de acesso a uma boa parte de seu pensamento no que concerne as zonas-limite da transferência esferológica: uma reflexão dêitica. Uso os pronomes dêíticos: ali, aqui, lá, além, aquém, isto, aquilo. Quando o faço, não emito juízos. Tampouco descrevo coisas. Não ajo por meio da linguagem. Não comunico. Não poetizo. Sequer me encontro no nível exclusivamente fático. E tampouco enuncio valores ou objetos do mundo. Para dizer com Austin e Searle em sua teoria dos atos de fala, produzo “atos elocutórios”⁸⁵⁶. Desempenho a linguagem em seu sentido performativo. Não falo de conteúdos ou expressões: indico paisagens mentais vazias e sugiro situações concretas, existências e espaços vivenciais a serem preenchidos. Essa filosofia indicativa ou filosofia dêitica ganha destaque na obra de Sloterdijk especialmente em dois momentos: em *Estranhamento do Mundo* e na abertura do segundo volume de *Esferas*. E se articula mediante um simples gesto: a posição do dedo indicador. Chamemo-lo de gesto indicativo. E, por conseguinte, os conceitos que ele agencia, de filosofia indicativa.

Os misteriosos indicadores de Leonardo não teriam outra pretensão, senão nos alertar para a gravidade da pergunta dêitica fundamental, que escapa tanto à teologia quanto à ontologia. Podemos pensar também nas representações *acheiropoieticas* dos ícones ortodoxos, com suas mãos delgadas, sempre indicativas. Para baixo, para cima. A filosofia indicativa, centrada em um pensamento dêítico, abre-nos a possibilidade de somarmos às

⁸⁵⁴ CRC.

⁸⁵⁵ EM.

⁸⁵⁶ SEARLE, J. R. *Expressão e Significado: Estudos sobre a teoria do atos de fala*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

diversas figurações do cristianismo uma nova hermenêutica e, portanto, uma nova natureza cristológica e uma nova iconologia: o Cristo indicativo. Entre a teologia da cruz e o *pantokrator*, com o dedo médio formando um círculo e o indicador sempre levemente tencionado, seu gesto se lança ao Reino. Sugere um estado suspensivo que mimetiza a própria essência da Encarnação: o *locus* divino não está necessariamente acima ou abaixo. Mas ao redor: aqui, ali, além, lá. Tal hermenêutica pode abrir uma vasta possibilidade teológica, pois ao redefinir o conceito de *mundo*, redefiniria, por conseguinte, o fundamento de quase todas as religiões soteriológicas universais.

É com essa fenomenologia do gesto que Sloterdijk abre o segundo volume de *Esferas*, ao tratar de *Os Sete Sábios da Grécia*, conhecido como mosaico dos filósofos, em Torre Annunziata, do século I a.C., no qual os seus personagens meditam ao redor de um globo terrestre, posicionado no nível do chão⁸⁵⁷. Sentido semelhante ao afresco de Pompeia, na casa dos Vetti, no qual a deusa Urania assinala o globo terrestre com uma varinha⁸⁵⁸. De acordo com a brilhante exegese do filósofo, temos aqui, não exatamente em uma obra filosófica, mas em uma figuração artística, pela primeira vez no pensamento ocidental uma hipótese suspensiva do mundo. O mundo, posto entre parêntese, torna-se passível de ser pensado, não como entidade cosmológica, mas como esfera objetivável, imagem reativada com toda a força muitos séculos depois, tanto no detalhe quanto no cerne da *Escola de Atenas* de Rafael, ela mesma outra obra-prima da filosofia indicativa. Por outro lado, não é outra a filosofia cínica de Diógenes, senão uma filosofia indicativa. O filósofo cínico é aquele que aponta para a nudez do rei, desvela o caroço podre do real, raiz da civilização. O dedo indicador de Diógenes se dirige a cada um de nós. Porém, não descobre um homem sequer em toda a humanidade.

Também não só no sentido teórico a filosofia indicativa se constrói. No interior do círculo de fogo, como rei dançarino (*nataraja*), Shiva executa sua performance destrutivo-gerativa. Dualidade fundamental, os movimentos são dinâmicos, mas os olhos estão fixos. Ele não se envolve com a dança, embora ela seja o coração do universo em movimento. Em

⁸⁵⁷ E-II, 14.

⁸⁵⁸ I, 10. E-II, 14. Esta imagem é tão importante para PS que há duas variantes dos setes sábios em torno do globo: o mosaico dos filósofos da Vila Albani, Roma, séc. I a.C. (E-I, I, 10) e a da Torre Annunziata (E-II, 14).

uma das quatro mãos, o *damaru*, tambor em forma de ampulheta com o qual marca o ritmo cósmico. Na outra, uma chama, símbolo da transformação e da destruição de tudo que é ilusório. As outras duas mãos produzem gestos específicos. A direita, com a palma à mostra, representa um gesto de proteção e bênção (*abhaya mudrá*). A esquerda forma a tromba de um elefante, simbolizando aquele que destrói os obstáculos. Porém, esta também perfaz um arco, e indica o pequeno ser que se encontra esmagado sob os pés em dança do deus. Esse ser é a ignorância. Mas também é o próprio mundo.

Seria o mundo negável? Para onde vamos quando saímos do mundo? Para onde vão os monges em ascese?⁸⁵⁹ É a partir dessas indagações que Sloterdijk desenvolve sua fenomenologia do estranhamento. A filosofia indicativa postula o mundo como *caso* à medida que o concebe como fenômeno passível de suspensão. Se para Hegel a verdade é a totalidade, esta verdade é a plenificação do Espírito na história como Estado, refletido na pureza de uma autoconsciência que se realiza enquanto ideia e absoluto. Porém, em Sloterdijk, esse movimento ainda tem um novo salto. Não necessariamente um salto na fé pascaliano ou kierkegaardiano, mas uma ruptura ontológica na qual o próprio mundo, entendido como totalidade realizável, se suspende, sob o leve toque do dedo indicador. Não se trata de uma redução eidética ou de uma *époché* fenomenológica, embora elas estejam implícitas em sua hermenêutica, colhida sobretudo em Heidegger e Bachelard. Estamos aqui muito mais próximos do veneno de uma *époché* pirrônica diante da qual qualquer resíduo noético se aniquila.

Porém, dada a importância da dimensão vivencial de todas as esferas, qual seria propriamente o espaço político dessa renúncia? O que distinguiria uma mera negação de uma recusa mundana que nos conduz à clareira do real? Qual seria a forma histórica dessa negatividade radical? Até que ponto uma filosofia indicativa nos salva das *boutades* do cinismo moderno, cujas armadilhas se espalham por todos os lados? O título da obra

⁸⁵⁹ Estas são algumas perguntas que abrem alguns capítulos de EM. Cf. Também: ROCCA, Adolfo Vásquez. Peter Sloterdijk: Dónde van los Monjes? Sobre la Huída del Mundo desde la Perspectiva Antropológica. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 21, 2009: 1. Profesor de la Universidad Andrés Bello 2 – Universidad Complutense de Madrid Publicación Electrónica de la Universidad Complutense, ISSN 1578-6730. Disponível em: <http://www.ucm.es/info/nomadas/21/avrocca3.pdf>

seminal escrita a quatro mãos com Thomas Macho pode indicar um caminho: revolução global da alma.

5. Soberania e *Metokesis*

Se o termo *revolução* descreve o arco tensional de um giro que implica uma mudança de esquadro, a adição da palavra *global* nos sugere uma duplicação revolucionária no elemento revolucionado: duplo giro do mundo sobre a alma, duplo giro da alma sobre si mesma. Portanto, dupla superação do mundo. A revolução global é aquela que não se assenta sobre a ilusão de um porto seguro, ancorado em uma eventual razão esclarecida e não-reificada. Adorno estava certíssimo ao postular toda a forma da vida como materialização de uma forma histórica. E se, como quer Sloterdijk, a vida é forma, as formas que a vida assume em seu percurso temporal são amálgamas indissociáveis de uma historicidade profunda que cada forma vital assume ao vir à luz. Porém, nesse sentido, não podemos levar a indagação mais adiante? Não podemos supor que o sentido histórico da forma reflexiva de um pensamento que se pensa a si mesmo enquanto negatividade e postula a totalidade do real como forma histórica não deixa de ser uma *forma mentis* também ela engendrada por aquilo que engendra, ou seja, implicada na dialética do processo que descreve? Nesse sentido, se a ideologia é sempre o fruto podre da objetivação, a razão cínica, ao negar seu estatuto, seria uma produção ideológica de segundo nível⁸⁶⁰. Pois ela consiste em sugerir a hipótese inverossímil de que haja esferas da sociedade que não sejam objetiváveis. Por isso, enquanto o pensamento dialético não operar um giro sobre si mesmo, pensando-se a si mesmo como refém da objetivação, continuará a ser uma razão triste e a pregar uma pseudossalvação melancólica. Nos termos matemáticos do teorema da incompletude de Kurt Gödel, não terá encontrado nenhuma legitimidade extrassistêmica que lhe forneça consistência. Para usar as categorias de Niklas Luhmann, autor central para Sloterdijk, não terá trabalhado o grau último dos sistemas em sua redução da indeterminação à determinação⁸⁶¹.

⁸⁶⁰ CRC.

⁸⁶¹ Cf. Introdução.

Mas e quando o que se postula como sistema é a própria totalidade a que chamamos *mundo*? Qual seria então o ponto fora do mundo no qual é possível nos apoiarmos em queda livre? Qual o caminho para se chegar a esse grau zero do existente? Sloterdijk, partindo de um cotejo entre a tradução *standard* do *Fédon* feita por Schleiermacher e a de Gadamer, analisa um termo central na doutrina platônica: *metoikesis*⁸⁶². Enquanto o primeiro o traduz pelo duvidoso termo *transmigração*, o segundo encontra uma solução mais feliz: *transporte de elemento*. De fato, a *metoikesis* não é uma transferência anímica de uma mesma substância em formas diferentes, tampouco o desdobramento de uma forma em matérias distintas, o que invalidaria a universalidade formal das espécies. Pelo contrário, a *metoikesis* é a migração ontológica de diversas formas no interior de uma única substância, mas que nesse percurso ainda retêm uma centelha de unidade formal.

Há muita distância entre uma acepção e outra. Enquanto na primeira temos uma unidade subsistente da alma que independe dos suportes materiais às quais ela se submeta, na segunda temos um desdobramento da própria substância do mundo que recebe inscrições e formalizações distintas, conformes aos distintos planos de existências, mas todas partícipes da mesma unidade do ser. Esse transporte de elemento caracteriza muito melhor a concepção platônica, pois evita uma dualidade ontológica inadmissível. Se há dualidade de corpo e alma no *Fédon*, essa dualidade só se dá no nível concreto dos corpos, ou seja, enquanto ainda não reabsorvida na unidade suprema das formas e das ideias. Em resumo, a dualidade platônica é real no plano moral, porque eficaz, mas relativa no plano ontológico, porque insuficiente.

No que consistiria então a experiência gnóstica? Basicamente, em uma translação de elementos mediante a qual a própria dualidade representacional da realidade se resolvesse em uma suprarrealidade meta-histórica, mas nem por isso metafísica. Em outras palavras: quando, capazes de aniquilar o mundo, sairmos do regime intramundano sem abandonar as formalizações que nos constituem como somos. Em termos nietzschianos e também sloterdijkianos: quando nos tornarmos o que somos. Nessa trajetória não está em jogo apenas uma perda ou aquisição da própria vida, mas um regime de salvação implícito, sem

⁸⁶² EM.

o qual continuaríamos ancorados na matéria e, portanto, incapazes de dar o salto qualitativo que nos desvincula das falsas aporias da dialética. Nesse sentido, em termos formais, pensando uma eventual categoria religiosa que se possa deduzir do pensamento de Sloterdijk, poderíamos dizer que ele oscila entre uma divinização da experiência do puro Interior e um Deus estrangeiro. Portanto, um Deus que só se materializa na história mediante uma desarticulação da imanência dialética. Porém, a forma psicológica dessa materialização tem um nome: Eu. Mais uma vez o modo relacional se formula como paradoxo. Mais uma vez a díade se revela como estrutura originária da realidade. Eis-nos diante da oscilação aparentemente contraditória entre intimização esférica e estranhamento do mundo. Apenas um deus que ressoe na pura interioridade da primeira pessoa do singular pode servir a uma dialética negativa de segundo grau. Estamos aqui diante da forma pura da soberania.

Leitor fino de Carl Schmitt e em convergência com algumas propostas de Giorgio Agamben, Sloterdijk sabe que “soberano é aquele que decide sobre a exceção”⁸⁶³. Ora, se assim o é, nenhum gesto é mais soberano do que o gesto indicativo de transformar a totalidade do mundo em exceção. Nessa inversão, é a própria lógica do senhor e do escravo que se desarticula, pois lança-se por terra a possibilidade de um poder que não emane do próprio Eu. Em uma radicalização da aristocracia espiritual de Nietzsche e Berdiaev, a revolução global, de fundamento gnóstico, é aquela que, no mundo contemporâneo do cinismo, ou seja, do estado de exceção que se legitima democraticamente mediante técnicas de ocultando e renega, em si, a lógica dos senhores que o move, consegue reativar a potência cínica (*kynikē*) adormecida dos antigos. Ou seja: é o único agente capaz de instaurar de fato uma crise de consciência nas malhas e nos jogos de linguagem do poder contemporâneo.

⁸⁶³ “Todos aqueles que falam em nome da humanidade o fazem com o intuito de enganar”. Essa é a máxima de Schmidt com a qual Sloterdijk fecha a belíssima meditação final de *Palácio de Cristal*. Cf.: E-II.

6. Revolução Global da Alma

É nesse momento que gnose e cinismo antigo se tocam, como únicas formas possíveis de negação radical do mundo. Finalmente Diógenes desperta de um sono de séculos e sai do seu barril com a sua lanterna, em busca de homens. Qual será a potência de sua recusa? Defecará de novo em praça pública? Voltará a nos ensinar a verdade da infâmia, da calúnia e da transgressão? Encontrará o homem que tanto buscou? Talvez. Essas analogias nos levam a crer que uma concepção gnóstica pode constituir a alavanca de superação da Teoria Crítica ou mesmo a formulação de uma nova dialética ampliada. A gnose, entendida como “postura existencial”, tal como formulado por Hans Jonas, desempenha um papel notável na obra e no pensamento de Sloterdijk⁸⁶⁴.

Nesse sentido, a radicalidade crítica contida no conceito de estranhamento, nuclear na experiência gnóstica e uma das bases epistemológicas de Sloterdijk, ao contemplar um estágio negativo evitado pela Escola de Frankfurt, ou seja, ao propor uma teoria que sustente a possibilidade de uma destruição dialética de si mesma, teria produzido uma correção dialética da Teoria Crítica e, desse modo, demonstrado a sua insuficiência para efetuar uma crítica integral da modernidade. Nesses termos, *Crítica da Razão Cínica* é, portanto, uma obra seminal para se compreender não apenas a modernidade e o mundo contemporâneo, mas para entender e que medida o pensamento de Sloterdijk rompe com o conceito de sentido da história e com a noção de teleologia, ambos, sentido e teleologia, entendidos como motores do impulso modernizador⁸⁶⁵. Por isso, a análise filosófica do processo de hominização, desenvolvida pelo filósofo em diversos momentos, em especial em *Esferas*, desempenha um papel importante em sua filosofia: a crítica à modernidade e ao modelo modernizador retilíneo⁸⁶⁶.

⁸⁶⁴ PS trata do tema de modo central em pelo menos duas obras de fôlego: na já mencionada *Estranhamento do Mundo* e, sobretudo, em *Revolução Global da Alma*: SLOTERDIJK, Peter; MACHO, Thomas H. *Weltrevolution der Seele – Ein Lese und Arbeitsbuch der Gnosis-Lesebuch von der Spätantike bis zur Gegenwart*. Artemis & Winkler Verlag, 1991.

⁸⁶⁵ Em *Ira e Tempo*, Sloterdijk faz menção à tese do fim da história de Fukuyama. Ainda que não concorde plenamente com os argumentos deste pensador, convalida a sua intuição geral.

⁸⁶⁶ Uma das obras centrais no questionamento daquilo que o autor chama de “razão exclusivista” moderna é: MCDP.

7. Palácio de Cristal

O Palácio de Cristal é a forma consumada do capitalismo planetário. Nele, não há grandiosidade. Os impérios ruíram sob a mão de uma criança. O que importa é a dinâmica fina de inibições e desinibições que nos imunize de qualquer dano e nos mantenha nas estufas de conforto e nas bolhas sociais flutuantes a céu aberto⁸⁶⁷. Segurança e investimento: essas são as chaves políticas do mundo atual⁸⁶⁸. O motor metafísico da globalização. Para ele, porém, o capitalismo não é em nada avançado. É, sim, uma criança que ainda ensaia os primeiros passos. Pela primeira vez estamos nos defrontando com uma civilização pós-agrária. Finalmente chegou ao fim a longa revolução do Neolítico. No tecido reticulado do planeta, palmilhado por vasos e fluxos de informações e corpos fluidos invisíveis, a carne continua sendo triste. Como queria Mallarmé. E como sempre foi. E os computadores absorveram todos os livros. Isso porque, com a catástrofe da modernidade, a transferência esferológica deixou de se realizar a partir de Deus, da metafísica, do cosmos ou de grandes sistemas de sentido, tais como as religiões históricas. Ela agora habita um espaço vazio de uma sala ou um quarto. Não as grandes engenharias coletivas do imaginário. Ela está nas novas jangadas sociais e nas ilhas incrustadas em não-lugares virtuais ou de concreto. Mesmo assim, ainda são ilhas. Pontos e espaços habitáveis. E isso basta.

Tal como desenvolvido em *Ira e Tempo*, a ira se dissipou. Não é mais possível nem o impulso psicopolítico revolucionário, que caracterizou a modernidade, nem o impulso cínico de negação da *polis*, pois não há espaço exterior à Terra e a suas capilarizações informativas nas quais nos enredamos feito aranhas. Vivemos uma existência trágica, é certo. Mas a estrutura trágica tampouco encontra na realidade elementos de exteriorização representativa à sua altura, pois logo eles podem ser confiscados por alguma logomarca. E a realidade supera todos os dias a ficção. Mesmo o terrorismo não passa de uma modalidade da cultura do entretenimento⁸⁶⁹. E tudo isso por quê? Porque

⁸⁶⁷ PC.

⁸⁶⁸ PC.

⁸⁶⁹ SLOTERDIJK, Peter. "El Terrorismo es una Forma de Cultura del Entretenimiento". Entrevista com Peter Sloterdijk, Filósofo Fuente, ABC, 13 jun. 2004.

Disponível em: <http://www.belt.es/noticias/2004/junio/16/entrevista.htm>

não há mais espaços habitáveis exteriores ao poder. Toda a atividade política consiste em tecnologias de climatização e de produção de realidades autoimunes. A era moderna eviscerou o ser humano, expondo-o a uma pura película fria de um cosmos frio e indiferente, entre paredes finas de vidro, em estado de nudez e transparência, no centro vazio do Palácio de Cristal. Paradoxalmente, essa mesma era tem sido aquela que consegue produzir em um plano secular, laico e ateu os antídotos mais poderosos para a destruição completa de quaisquer princípios antiesféricos de negatividade. Os sistemas de imunização dos regimes imperiais, nos quais Deus ocupa a posição central, continuam seu combate ambivalente em um mundo pós-metafísico. Porém, este mesmo mundo se encarrega de produzir anticorpos antiesféricos mais poderosos do que qualquer divindade para que o sistema-mundo se constitua de bolhas, globos e espumas autoimunes indestrutíveis.

Nesses termos, o Deserto do Real torna-se extensivo e intensivo, interno e externo. Não admite mais a violência sagrada que rasgue o tecido da realidade e se instaure como estado de exceção. A ira não é também mais um patrimônio psicopolítico, tal como foi até os tempos áureos da modernidade e da Guerra Fria. O último banco de ações no qual a ira valeu alguma coisa foi o comunismo, que hoje me dia sobrevive apenas para os apocalípticos que geram dividendos econômicos e ideológicos sustentando mitologias de fim do mundo renovadas e insossas. O planeta é a soma de todas as estufas de conforto. Velejamos em fundos de *commodities* de segurança, transitamos em parques temáticos de *divertissement*, consumimos zoofilia nos jornais, religião nas escolas e ecologia nas igrejas. O mundo é a soma infinita das esferas climatizadas e autorreguladoras autoimunes contra toda e qualquer falha na engrenagem. Todos os mundos tornaram-se o caso. E fazem questão de ser declinados no plural. Assim, navegando em um espaço puro, nas malhas do Universo cada vez mais transparente, aderimos ao mundo e o consumimos com a fúria de assassinos. Mas no fim das contas, tudo acaba em paz ou em guerra, porque ambas são a mesma coisa.

8. O Puro Exterior

Porém, sejamos atentos e, em silêncio e ascese, nos distanciemos dessa pantomima rumo a esferas cada vez mais sutis. Se ascendermos em *metoikesis*, nos depararemos com a grande fonte da riqueza interior humana de nosso tempo: o Puro Exterior⁸⁷⁰. Nas galáxias, se inscreve a Esquerda Celeste⁸⁷¹. Da matéria turva espalhada pelo cosmos e dos círculos concêntricos e estelares de que somos feitos, o Puro Exterior nos observa. Ao nos elevarmos, saberemos que de fato nada mudou. Se o mundo pôde ser negado outrora, também o poderá ser, agora e sempre. Negá-lo nesse caso significa: abrir uma pequena fenda na esfera anônima e unânime que circunda a Terra e o Universo e pousa suas asas sujas de miséria e absurdo sobre nossas cabeças, todas as manhãs. A nova ascese consiste em criar um ponto fora na dinâmica de tensões omnicompreensivas do mundo em estado de esfriamento e em bolhas glaciais semimortas. Uma interioridade substantiva pode furar a pura exterioridade meta-humana e extra-humana que nos atravessa todos os dias. E assim notaremos que o Puro Exterior é apenas outro nome para uma esfera-Deus ainda insondável. Outro Deus. Estrangeiro. Vindo de outras regiões. Talvez do futuro. De um passado mais arcaico que a memória da espécie. Sibilino, Ele nos espreita desde a eternidade. À espera que o nomeemos. Silenciosamente, aguarda apenas ser reconhecido e nomeado por seu profeta ou por seu poeta.

⁸⁷⁰ PC.

⁸⁷¹ PC.

BIBLIOGRAFIA

Observação Geral

Arrolei aqui alguns dos principais livros e autores relativos à obra de Sloterdijk. Quanto aos demais autores que articulei ao longo do estudo para dialogar com sua obra, foram todos citados nas notas de rodapé. Como se trata de um autor vivo, um dos objetivos desta Dissertação também foi compor, ao longo da pesquisa, uma lista bibliográfica direta e indiretamente relacionada ao pensamento e à obra de Peter Sloterdijk. Portanto, se esta Bibliografia pode parecer extensa, é-o à medida que visa a este objetivo precípuo.

Autores como Nietzsche e Heidegger, seminais para Sloterdijk, foram mencionados textualmente ao longo deste estudo. Além de sua obra vasta, seria impossível detalhar todas as alusões que Sloterdijk lhes faz. A bibliografia mais importante para a linha teórica desta pesquisa, relativa às noções de religião e hominização, foi discriminada passo a passo, ao longo da explanação.

3. DE PETER SLOTERDIJK C. Livros

f. Português

SLOTERDIJK, Peter. *Cólera e Tempo: Ensaio Político-Psicológico*. Tradução Manuel Rezende. Coleção Antropos. Lisboa: Relógio d'Água, 2000.

SLOTERDIJK, Peter. *O Desprezo das Massas: Ensaio sobre Lutas Culturais na Sociedade Moderna*. Tradução Cláudia Cavalcanti. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

SLOTERDIJK, Peter. *Mobilização Copernicana e Desarmamento Ptolomaico*. Ensaio Estético. Biblioteca Tempo Universitário nº 92. Dirigida Eduardo Portella. Tradução Heidrun Krieger Olinto. Rio de Janeiro: Tempo Brasileira, 1992.

SLOTERDIJK, Peter. *Se a Europa Despertar: Reflexões sobre o Programa de uma Potência Mundial ao final da Era de sua Letargia Política*. Tradução José Oscar de Almeida Marques – Departamento de filosofia da Unicamp. Inclui entrevista inédita dada à revista *Focus*. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o Parque Humano: Uma Resposta à Carta Sobre o Humanismo de Heidegger*. Tradução José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

SLOTERDIJK, Peter. *No Mesmo Barco: Ensaio sobre a Hiperpolítica*. Tradução de Hélder Lourenço. Revisão Científica José Bragança de Miranda. Lisboa: Século XX, 1996.

SLOTERDIJK, Peter. *No Mesmo Barco: Ensaio sobre a Hiperpolítica*. Tradução Cláudia Cavalcanti. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

SLOTERDIJK, Peter. *A Mobilização Infinita: para uma Crítica da Cinética Política*. Tradução Paulo Osório de Castro. Coleção filosofia. Lisboa: Relógio D'Água, 2002.

SLOTERDIJK, Peter. *A Loucura de Deus: Do Combate dos Três Monoteísmos*. Tradução Carlos Correia Monteiro de Oliveira. Lisboa: Relógio d'Água, 1999.

SLOTERDIJK, Peter. *Derrida, um Egípcio: o Problema da Pirâmide Judia*. Tradução Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SLOTERDIJK, Peter. *Palácio de Cristal: para uma Teoria Filosófica da Globalização*. Tradução Manuel Resende. Coleção Antropos. Lisboa: Relógio D'Água, 2005.

SLOTERDIJK, Peter. *A Árvore Mágica: o Surgimento da Psicanálise no ano de 1785 – Tentativa Épica com Relação à filosofia da Psicologia*. Tradução Andrea Fairman. Rio de Janeiro: Casa Maria/LTC, 1988.

SLOTERDIJK, Peter. "A Natureza por Fazer: o Tema Decisivo da Época Moderna/ Nature To-Be-Made: the Crucial Subject of Modern Times". In: AGAMBEN, Giorgio; MARRAMAO, Giacomo; RANCIÈRE, Jacques; SLOTERDIJK, Peter. *Política/Politics. Crítica do Contemporâneo: Conferências Internacionais Serralves/Criticism of Contemporary Issues: Serralves International Conferences*. Lisboa: Fundação Serralves, 2007, p. 99-191.

g. Espanhol

SLOTERDIJK, Peter. *Actio in Distans: sobre los Modos de Formación Teleracional del Mundo*. Traducción del alemán: Marta Kovacsics. Universidad Central – Colombia, *Nómadas*, 22, nº 28, abr., 2008.

SLOTERDIJK, Peter. *Sobre La Mejora de La Buena Nueva: el Quinto Evangelio según Nietzsche*. Discurso Pronunciado el 25 de Agosto de 2000 en Weimar en Comemoración del Centenario de la Muerte de Friedrich Nietzsche. Traducción Germán Caro. Barcelona: Siruela, 2005.

SLOTERDIJK, Peter. *Crítica de la Razón Cínica*. Traducción Miguel Ángel Vega. Barcelona: Siruela, 2003 [Publicação Alemã: 1983]

SLOTERDIJK, Peter. *El Árbol Mágico: el Nacimiento del Psicoanálisis en el Año 1785. Ensayo Épico sobre la Filosofía de la Psicología*. Traducción Ana María de la Fuente. Barcelona: Seix Barral: 1986 (1ª ed.) y 2002 (2ª ed.) [Publicação Alemã: 1985]

SLOTERDIJK, Peter. *El Pensador en Escena. El Materialismo de Nietzsche*. Traducción Germán Cano. Valencia: Pre-Textos, 2000 [Publicação Alemã: 1986]

SLOTERDIJK, Peter. *Extrañamiento del Mundo*. Traducción Eduardo Gil Bera. Valencia: Pre-Textos, 1998 [Publicação Alemã: 1993].

SLOTERDIJK, Peter. *Venir Al Mundo, Venir Al Lenguaje. Lecciones de Frankfurt*. Traducción Germán Cano. Valencia: Pre-Textos, 2006 [Publicação Alemã: 1988]

SLOTERDIJK, Peter. *Eurotaoismo. Aportaciones a la Crítica de la Ciencia Política*. Traducción Ana María de la Fuente. Barcelona: Seix Barral, 2001 [Publicação Alemã: 1989]

SLOTERDIJK, Peter. *Extrañamiento del Mundo*. Traducción Eduardo Gil Bera. Valencia: Pre-Textos, 1998 [Publicação Alemã: 1993]

SLOTERDIJK, Peter. *En el Mismo Barco. Ensayo sobre la Hiperpolítica*. Traducción Manuel Fontán del Junco. Barcelona: Siruela, 1994 [Publicação Alemã: 1993]

SLOTERDIJK, Peter. *Si Europa Despierta. Reflexiones sobre el Programa de una Potencia Mundial en el Fin de la era de su Ausencia Política*. Traducción Germán Cano. Valencia: Pre-Textos, 2004 [Publicação Alemã: 1994]

SLOTERDIJK, Peter. *Experimentos Con Uno Mismo. Una Conversación con Carlos Oliveira*. Traducción, Introducción y notas Germán Cano. Valencia: Pre-Textos, 2003 [Publicação Alemã: 2000. Coautor: Carlos Oliveira]

SLOTERDIJK, Peter. *Esferas I: Burbujas. Microsferología*. Traducción Isidoro Reguera, Prologo Rüdiger Safranski. Barcelona: Siruela, 2003 [Publicação Alemã: 1998]

SLOTERDIJK, Peter. *Esferas II: Globos. Macrosferología*. Traducción Isidoro Reguera. Prólogo Rüdiger Safranski. Barcelona: Siruela, 2004 [Publicação Alemã: 1999]

SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III: Espumas. Esferología Plural*. Traducción Isidoro Reguera. Prologo Rüdiger Safranski. Barcelona: Siruela, 2006 [Publicação Alemã: 2004]

SLOTERDIJK, Peter. *Normas para el Parque Humano. Una Respuesta a la Carta sobre el Humanismo de Heidegger*. Traducción Teresa Rocha Barco. Barcelona: Siruela, 2003 [Publicação Alemã: 1999]

SLOTERDIJK, Peter. *El Desprecio de las Masas. Ensayo sobre las Luchas Culturales de la Sociedad Moderna*. Traducción Germán Cano. Valencia: Pre-Textos, 2002 [Publicação Alemã: 2000]

SLOTERDIJK, Peter. *Sobre la Mejora de la Buena Nueva. El Quinto Evangelio según Nietzsche. Discurso pronunciado el 25 de agosto de 2000 en Weimar en conmemoración del centenario de la muerte de Friedrich Nietzsche*. Traducción Germán Cano. Barcelona: Siruela, 2005 [Publicação Alemã: 2001]

SLOTERDIJK, Peter. *El Sol y la Muerte. Investigaciones Dialógicas*. Traducción Germán Cano. Barcelona: Siruela, 2004 [Publicação Alemã: 2001. Coautor: Hans-Jürgen Heinrichs]

- SLOTTERDIJK, Peter. *Temblores de Aire. En las Fuentes del Terror*. Traducción Germán Cano. Prologo y Selección fotográfica Nicolás Sánchez Durá. Valencia: Pre-Textos, 2003 [Publicação Alemã: 2002]
- SLOTTERDIJK, Peter. *Los Latidos del Mundo. Diálogo*. Traducción de la edición en francés Heber Cardoso. Buenos Aires: Amorrortu, 2008 [Publicação Alemã: 2004. Coautor: Alain Finkielkraut]
- SLOTTERDIJK, Peter. *En El Mundo Interior del Capital. Para una Teoría Filosófica de la Globalización*. Traducción Isidoro Reguera. Prologo Rüdiger Safranski. Barcelona: Siruela, 2007 [Publicação Alemã: 2005]
- SLOTTERDIJK, Peter. *Ira y Tiempo. Ensayo Psicopolítico*. Traducción Miguel Ángel Vega Cernuda y Elena Serrano Bertos. Barcelona: Siruela, 2010 [Publicação Alemã: 2006]
- SLOTTERDIJK, Peter. *Derrida, Un Egipto. El Problema de la Pirámide Judía*. Traducción de la edición francesa Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2007 [Publicação Alemã: 2007]
- SLOTTERDIJK, Peter. *El Retorno de la Religión. Una Conversación*. Traducción Mónica Sánchez. Introducción Félix Duque. Oviedo: KRK, 2007 [Publicação Alemã: 2007. Coautor: cardenal Walter Kasper]

h. Francês

- SLOTTERDIJK, Peter. *Essai d'Intoxication Volontaire*. Traduit de l'Allemand par Olivier Mannoni. Conversation avec Carlos Oliveira. Paris: Hachette, 2001. A mesma obra foi publicada em espanhol com o título *Experimentos com Uno Mesmo* (Ver Bibliografia).
- SLOTTERDIJK, Peter. *L'Heure du Crime et le Temps de l'Ouvre d'Art*. Traduit de l'Allemand par Olivier Mannoni. Paris: Hachette, 2001.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Règles pour le Parc Humaine*. Traduit de l'allemand par Olivier Mannoni. Paris: Mille et Une Nuits, 2000.
- SLOTTERDIJK, Peter. *La Domestication de l'Être: pour un Éclaircissement de la Clairière*. Traduit de l'allemand par Olivier Mannoni. Paris: Mille et Une Nuits, 2000.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Sphères I: Bulles*. Traduit de l'Allemand par Olivier Mannoni. Paris: Fayard, 2002.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Sphères II: Globes*. Traduit de l'Allemand par Olivier Mannoni. Paris: Fayard, 2002.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Sphères III: Écumes*. Traduit de l'Allemand par Olivier Mannoni. Paris: Fayard, 2002.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Les Battements du Monde: Dialogue avec Alain Finkielkraut*. Paris: Fayard, 2001.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Le Penseur sur Scène: Le Matérialisme de Nietzsche*. Traduit de l'Allemand par Hans Hildenbrand. Paris: Christian Bourgois, 2000.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Tu Dois Changer ta Vie: De l'Anthropotechnic*. Traduit de l'Allemand par Olivier Mannoni. Paris: Libella, 2011.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Dans le Même Bateau: Essai sur l'Hyperpolitique*. Traduit de l'Allemand par Pierre Deshusses. Bibliothèque Rivages. Paris: Payot, 1997.

i. Inglês

- SLOTTERDIJK, Peter. *Theory of The Post-War Periods: Observations on Franco-German Relations Since 1945*. With a Foreword by Klaus-Dieter Müller. Translated from the German by Robert Payne. Originally published as: *Zorn Und Zeit. Politisch-Psychologischer Versuch*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt-Am-Main, 2006. New York: Columbia University Press, 2010.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Rage and Time: a Psychopolitical Investigation*. The Translation of this Work was Supported by a Grant from the Goethe-Institut which is Funded by the German Ministry of Foreign Affairs. New York: Columbia University Press, 2010.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Critique of Cynical Reason*. Translation by Michael Eldred. Foreword by Andreas Huyssen. Theory and History of Literature, Volume 40. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Thinker on Stage: Nietzsche's Materialism*. Translation by Jamie Owen Daniel. Foreword by Jochen Schulte-Sasse, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Theory of the Post-War Periods: Observations on Franco-German Relations Since 1945*. Translation by Robert Payne. Foreword by Klaus-Dieter Müller. New York: Springer, 2008.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Terror from the Air*. Translation by Amy Patton. Los Angeles: Semiotext(E), 2009.
- SLOTTERDIJK, Peter. *God's Zeal: the Battle of the Three Monotheisms*. New York: Polity Pres, 2009.

- SLOTTERDIJK, Peter. *Derrida, an Egyptian*. New York: Polity Pres, 2009.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Rage and Time*. Translation by Mario Wenning. New York: Columbia University Press, 2010.
- SLOTTERDIJK Peter. *The Grasping Hand: The Modern Democratic State Pillages Its Productive Citizens*. Article Was Translated By Alexis Cornel.

j. Alemão

- SLOTTERDIJK, Peter. *Kritik der zynischen Vernunft*. Erster und Zweiter Band. Frankfurt: Suhrkamp, 1983.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*, 1986.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Kopernikanische Mobilmachung und ptolmäische Abrüstung*, 1986.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen. Frankfurter Vorlesungen*, 1988.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, 1989.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Versprechen auf Deutsch. Rede über das eigene Land*, 1990.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Weltfremdheit*, 1993.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Falls Europa erwacht. Gedanken zum Programm einer Weltmacht am Ende des Zeitalters seiner politischen Absence*, 1994.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Scheintod im Denken – Von Philosophie und Wissenschaft als Übung*, Frankfurt am Main (Suhrkamp), 1995.
- SLOTTERDIJK, Peter; MACHO, Thomas H. *Weltrevolution der Seele – Ein Lese und Arbeitsbuch der Gnosis-Lesebuch von der Spätantike bis zur Gegenwart*. Artemis & Winkler Verlag, 1991.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Im selben Boot – Versuch über die Hyperpolitik*, Frankfurt am Main (Suhrkamp), 1995.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Selbstversuch*, Ein Gespräch mit Carlos Oliveira, 1996.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Der starke Grund zusammen zu sein. Erinnerungen an die Erfindung des Volkes*, 1998.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Sphären I – Blasen: Mikrosphärologie*, 1998.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Sphären II – Globen: Makrosphärologie*, 1999.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Sphären III – Schäume: Plurale Sphärologie*, 2004.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, 1999.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Die Verachtung der Massen. Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*, 2000.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Über die Verbesserung der guten Nachricht. Nietzsches fünftes Evangelium. Rede zum 100. Todestag von Friedrich Nietzsche*, 2000.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, 2001.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Die Sonne und der Tod: Dialogische Untersuchungen mit Hans-Jürgen Heinrichs*, 2001.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Tau von den Bermudas. Über einige Regime der Phantasie*, 2001.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Luftbeben. An den Wurzeln des Terrors*, 2002.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Im Weltinnenraum des Kapitals*, 2005.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Was zählt, kehrt wieder: Philosophische Dialogische mit Alain Finkielkraut*, 2005.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, 2006.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Der ästhetische Imperativ*, 2007.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Derrida Ein Ägypter*, 2007.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*. Frankfurt: Insel, 2007.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Du mußt dein Leben ändern*. Frankfurt: Suhrkamp, 2009.
- SLOTTERDIJK, Peter. *Philosophische Temperamente Von Platon bis Foucault*. München: Diederichs, 2009.

D. Artigos, Ensaïos, Entrevistas

SLOTERDIJK, Peter. "Sloterdijk vê o Homem como um Ser Trágico". Entrevista concedida a Luiz Felipe Pondé para o Caderno de Cultura, *Jornal Estado de São Paulo*, 1995.

SLOTERDIJK, Peter. *Reglas para el Parque Humano: una Respuesta a la Carta Sobre el Humanismo de Heidegger*. El Discurso de Elmau. Conferencia Pronunciada en el Castillo de Elmau, Baviera, en julio de 1999, con Motivo del Simposio Internacional "Jenseits des Seins – Exodus from Being – Philosophie Nach Heidegger", en el Marco de los Simposios del Castillo de Elmau Sobre "La Filosofía en el Final del Siglo" (Philosophie am Ende des Jahrhunderts), que Cuentan con la Colaboración del Van Leer Institut y el Franz Rosenzweig Center de Jerusalem. El Texto fue Publicado en *Die Zeit* el 10 De Septiembre de 1999. Traducción: Fernando La Valle (Versión Tomada de: www.otrocampo.com) ni la Integridad del Texto ni la Traducción Fueron Controladas. Para una Contextualización del Texto y la Polémica que Suscitó Ver:

<http://www.pagina12.com.ar/2001/suple/libros/01-03/01-03-11/nota.htm>

SLOTERDIJK, Peter. El Hombre Operable: Notas Sobre el Estado Ético de la TecnologíaGénica. Esta conferencia tuvo lugar el 19 de mayo de 2000, en el Centro de Estudios Europeos (CES) de la Universidad de Harvard, EUA. Traducción para Revista Observaciones FilosóficasGoethe Institut Boston. Revista Observaciones Filosóficas Antropología, mayo 2006. Disponible em:

<http://www.observacionesfilosoficas.net/download/hombreoperable.pdf>

SLOTERDIJK, Peter. "El Terrorismo es una Forma de Cultura del Entretenimiento". Entrevista com Peter Sloterdijk, Filósofo Fuente, ABC, 13 jun. 2004.

Disponible em:

<http://www.belt.es/noticias/2004/junio/16/entrevista.htm>

SLOTERDIJK, Peter. L'Intervista all'Autore di *Sphären*. Entrevista com Nina Fürstenberg. *Punto di Vista*. Disponible em:

<http://www.caffeeuropa.it/attualita/55sloter-intervista2.html>

SLOTERDIJK, Peter. *El Hombre más Independiente de Europa*. Traducido Fernando La Valle. Disponible em: www.virtusens.de/nietzsche/links/sloter.pdf

SLOTERDIJK Peter; FUNCKE, Bettina. Bettina Funcke talks with Peter Sloterdijk. *Bookforum*, feb./mar., 2005.

Disponible em: http://www.bookforum.com/archive/feb_05/funcke.html

Entrevista transcrita e complementada com diversos fragmentos e links em:

<http://seanstorm.wordpress.com/2010/01/01/sloterdijk-in-english/>

SLOTERDIJK, Peter. Foreword to the Theory of Spheres. Entrevista concedida a Jean-Christophe Royoux. *Cosmogram*, Paris, October 13, 2004.

SLOTERDIJK, Peter, "Normas para el parque humano. Una respuesta a la 'Carta sobre el humanismo'", En Revista Observaciones Filosóficas.

<http://www.observacionesfilosoficas.net/lasreglasparaelparque.htm>

Sloterdijk, Peter, "El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología genética", En Revista Observaciones Filosóficas.

<http://www.observacionesfilosoficas.net/elhombreoperable.htm>

Sloterdijk, Peter, "De terror y de genes. Un alegato por la deshistorización de dos campañas de autoexitación", En Revista Observaciones Filosóficas.

<http://www.observacionesfilosoficas.net/deterrorydegenes.htm>

Sloterdijk, Peter, "Patria y globalización. Notas sobre un recipiente hecho pedazos", En Revista Observaciones Filosóficas.

<http://www.observacionesfilosoficas.net/patriayglobal.htm>

Sloterdijk, Peter, "Conferencia: 'Nietzsche, el hombre más independiente de Europa'", En Revista Observaciones Filosóficas.

<http://www.observacionesfilosoficas.net/sloterdijksobrenietzsche.htm>

Sloterdijk, Peter, "Normas para el Parque Humano. Una respuesta a la 'Carta sobre el Humanismo'", En Revista Observaciones Filosóficas.

<http://www.observacionesfilosoficas.net/lasreglasparaelparque.htm>

Sloterdijk, Peter, "El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica", En Revista Observaciones Filosóficas.

<http://www.observacionesfilosoficas.net/elhombreoperable.html>

Sloterdijk, Peter, "De terror y de genes 'Un alegato por la deshistorización de dos campañas de autoexcitación", En Revista Observaciones Filosóficas.

<http://www.observacionesfilosoficas.net/deterrorydegenes.html>

Sloterdijk, Peter, "Patria y globalización; Notas sobre un recipiente hecho pedazos", En Revista Observaciones Filosóficas.

<http://www.observacionesfilosoficas.net/patriayglobal.html>

Sloterdijk, Peter, "Conferencia: "Nietzsche, el hombre más independiente de Europa", En Revista Observaciones Filosóficas,

<http://www.observacionesfilosoficas.net/sloterdijksobrenietzsche.html>

4. SOBRE PETER SLOTERDIJK

PONDÉ, Luiz Felipe. "Regras para o Parque Humano: Biotecnologia e Horror Humanista". São Paulo: *Folha de S.Paulo*, Mais!, 10 out. 1999.

GIACOIA JR., Oswaldo. *Corpos em Fabricação. Natureza Humana*, 5(1), Pp. 175-202, jan.-jun. 2003.

LOPARIC, Zeljko. A Fabricação dos Humanos. *Manuscrito – Revista de filosofia*, Campinas, V. 28, Nº. 2, Pp. 391-415, jul./dez. 2005.

MAIA, Antônio Cavalcanti. Biopoder, Biopolítica e o Tempo Presente. In: NOVAES, Adauto. *O Homem Máquina: a Ciência Manipula o Corpo*. Organizador: Adauto Novaes. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ROCCA, Adolfo Vásquez. *Peter Sloterdijk: Tremores de Ar, Atmoterrorismo e Crepúsculo da Imunidade*. Disponível em: <http://www.cchla.ufrn.br/saberes>

ROCCA, Adolfo Vásquez. Peter Sloterdijk: Normas y Disturbios en el Parque Humano o la Crisis del Humanismo como Utopía y Escuela de Domesticación. In: *Universitas – Revista de Filosofía, Derecho y Política*, Nº 8, jul. 2008, ISSN 1698-7950. Disponível em: www.universitas.idhbc.es/n08/08-06.pdf

ROCCA, Adolfo Vásquez. Peter Sloterdijk: Dónde van los Monjes? Sobre la Huida del Mundo desde la Perspectiva Antropológica. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 21, 2009: 1. Profesor de la Universidad Andrés Bello 2 – Universidad Complutense de Madrid Publicación Electrónica de la Universidad Complutense, ISSN 1578-6730. Disponível em:

<http://www.ucm.es/info/nomadas/21/avrocca3.pdf>

ROCCA, Adolfo Vásquez. Peter Sloterdijk: Experimentos Sonoros y Ontogénesis de los Espacios Humanos. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso – Universidad Complutense de Madrid Eikasía. *Revista de Filosofía*, Año II, 10, mayo 2007. Disponível em: <http://www.revistadefilosofia.org>

ROCCA, Adolfo Vásquez. Sloterdijk: Entre Rostros, Esferas y Espacio Interfacial. Ensayo de una Historia Natural de la Afabilidad. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso – Universidad Complutense. *Eikasía. Revista De Filosofía*, Año III, 17, marzo 2008. Disponível em: <http://www.revistadefilosofia.org>

ROCCA, Adolfo Vásquez. Peter Sloterdijk Y Walter Benjamin: Air Conditioning en el Mundo Interior del Capital. *Eikasía. Revista de Filosofía*, Año IV, 25 (Mayo 2009). Este Artículo es Parte del Proyecto de Investigación "Ontología de las Distancias en Sloterdijk, Hacia una Teoría Antropotécnica de las Comunicaciones", DI-10-09/JM, 2009. Dirección De Investigación de la Universidad Andrés Bello – Unab. Disponível em: <http://www.revistadefilosofia.org>

ROCCA, Adolfo Vásquez. Peter Sloterdijk: Esferas, Helada, Cósmica Y Políticas De Climatización. Editorial: Edicions Alfons El Magnanim (IAM). Colección Novatores, Nº 28. España, Valencia, 2008. Disponível em: www.revistadefilosofia.com/26-82.pdf

ROCCA, Adolfo Vásquez. Texto Introductorio Del Autor Con Motivo De La Presentación Del Libro Peter Sloterdijk: Esferas, Helada Cósmica Y Políticas De Climatización. Eikasía. *Revista de Filosofía*, Año IV, 25 (Mayo 2009).

Disponível em: <http://www.revistadefilosofia.org>

ROCCA, Adolfo Vásquez. Peter Sloterdijk: Esferas III: Espumas – Globalización y Estornudos Metafísicos. La Trilogía Esferas De Peter Sloterdijk.

Disponível em:

www.theoriaucm.blogspot.com/.../sloterdijk-esferas-iii-espumas.html

ROCCA, Adolfo Vásquez. Heidegger y Sloterdijk: la Política como Plástica del Ser, Nacionalismo Privado y Crítica del Imaginario Filoagrario. *Konvergencias Filosofía*. ISSN 16699092, Año VI, nº 19, dic. 2009.

Disponível em: www.ucm.es/info/nomadas/21/avrocca.pdf

ROCCA, Adolfo Vásquez. Peter Sloterdijk: La Música de las Esferas y el Olvido del Ser desde todos los Altavoces. *A Parte Rei*, 45, Mayo 2006.

Disponível em: www.serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/vasquez45.pdf

ROCCA, Adolfo Vásquez. Peter Sloterdijk: Esferas, Flujos, Sistemas Metafísicos de Inmunidad y Complejidad Extrahumana. *Nómadas. Revista Crítica de Ciências Sociais y Jurídicas*. 17, 2008, 1.

Disponível em: www.danoex.net/adolfovasquezrocca.html

ROCCA, Adolfo Vásquez. Sloterdijk: Antropología de las Comunicaciones, Concierto de Transferencias y História de la Fascinación de Proximidad. *La Lámpara de Diógenes*. Revista de Filosofía, nº 16-17, 2008, pp. 119-135.

Disponível em: www.lidiogenes.buap.mx/revistas/16/119.pdf

TABOSA, Adriana. A Superação dos Humanos: o Biopoder, a Instrumentalização e a Manipulação do Homem. Doutorado em filosofia pela Unicamp. Cadernos UFS – filosofia, p. 25-33.

KARACS, Imre. “Anger As Philosopher Revives Vocabulary Of Third Reich. Anthropology Rage, Time And The Politico-Religious Revenge Banks The Independent. In: *The Independent*. Thursday, 30 September 1999.

Disponível em: www.independent.co.uk

BUENO, José Luiz. “As Influências Gnósticas De Peter Sloterdijk”. Revista Observaciones Filosóficas. Antropología Filosófica, Filosofía Contemporánea, Lógica Y Filosofía De La Ciencia, Estética Y Teoría Del Arte, Literatura Y Lingüística Aplicada, Ética Y Filosofía Política. Disponível em:

www.observacionesfilosoficas.net/asinfluencias.html

KROIS, John Michael. *Ernst Cassirer's Philosophy Of Biology*. Institute Of Philosophy, Humboldt University Of Berlin Unter Den Linden 6, 10099 Berlin, Germany. Sign Systems Studies 32.1/2, 2004. Disponível em: www.ut.ee/SOSE/sss/krois32.pdf

NUNES, Benedito. *Physis, Natura – Heidegger E Merleau-Ponty*. Nat. Hum. V.6 N.2 São Paulo Dez. 2004. Natureza Humana Issn 1517-2430 Versão Impressa. Disponível em: C:\Users\User\Desktop\Pós – Puc\Sobre Sloterdijk\Heidegger Uexkull Driesch.Mht

LEAL, Edilene M. de Carvalho. Habermas, Ratzinger e Sloterdijk: Considerações sobre Ética e Técnica. *Socitec E-Prints V. 2 | N. 2 | P. 03-28 | São Cristóvão | jul./dez., 2008*.

REIS, Martins, Lucas dos. Massa e Humanização: de Canetti a Sloterdijk. Área de Concentração: filosofia. Dissertação Mestrado – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de filosofia e Ciências Humanas. Orientador: José Oscar De Almeida Marques. Banca Examinadora: José Oscar de Almeida Marques, Ana Thereza de Miranda Cordeiro Dürmaier, Laymert Garcia dos Santos. Data da Defesa: 30/09/2009.

Disponível em: www.libdigi.unicamp.br/document/?view=000468855

MEWES, Frank. Regulations For The Human Park: On Peter Sloterdijk's *Regeln Für Den Menschenpark*. Concordia University, *Gnosis*, Volume Vi, No. 1 – 2002. Disponível em: http://alcor.concordia.ca/~gnosis/vol_vi/dewey.pdf

METAMORFICUS. Introdução a Peter Sloterdijk. Terça-feira, 15 de janeiro de 2000. Disponível em: <http://metamorficus.blogspot.com/2008/01/introduo-peter-sloterdijk.html>

SORGNER, Stefan Lorenz. An Introduction To Peter Sloterdijk's *Critique Of Cynical Reason*. In: Search Of Lost Cheekiness, Tabvla Rasa, Jenenser Zeitschrift für *Kritisches Denken Ausgabe*.

Disponível em: www.tabvlarasa.de/20/index.php

MARQUES, José Oscar de Almeida. Sobre as *Regras Para o Parque Humano* de Peter Sloterdijk. Departamento de filosofia – Unicamp. Texto Originalmente Apresentado em 23 nov. 2001, no VIII Colóquio Heidegger, Sobre o Tema “A Fabricação dos Humanos”, Realizado no IFCH-Unicamp. Natureza

Humana 4(2): 363-381, jul./dez. 2002. Outra versão deste texto: MARQUES, José Oscar. Sobre as *Regras para o Parque Humano* de Sloterdijk. *Natureza Humana. Revista Internacional de filosofia e Práticas Psicoterápicas*. São Paulo (PUC). Vol. IV, nº 2, 2002, pp. 363-383. ISSN 15172430

LOPARIC, Zeljko. Resenha de: SLOTERDIJK, Peter. *Nicht Gerettet. Versuche Nach Heidegger*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 2001. Unicamp/PUC-SP/PUC-RS. *Natureza Humana*, 4(2): 453-461, jul.-dez., 2002

Bueno, José Luiz, "Sloterdijk y Rosenzweig; El estético despliegue del sí-mismo", En *Psikeba* Nº 6 – 2007

http://www.psykeba.com.ar/articulos/JB_Sloterdijk_y_Rosenzweig.htm

Bueno, José Luiz, "Las influencias gnósticas en Peter Sloterdijk; medios puros, telecracias y metafísica de la telecomunicación", En *Psikeba* Nº 5 – 2007

http://www.psykeba.com.ar/articulos/JB_Influencias_gnosticas_en_Peter_Sloterdijk.htm

Cisneros Torres, María José, "De domesticados y domesticadores". (El post-humanismo de Peter Sloterdijk), En *PSIKEBA Revista de Psicoanálisis y Estudios Culturales* Nº 7, 2008

<http://www.psykeba.com.ar/articulos2/MCT-el-post-humanismo-de-peter-sloterdijk.htm>

Garrido Quiroz, Rolando, "Poética del espacio en Blanchot y Sloterdijk; Hacia un encuentro de otredades entre filosofía y literatura", En *Revista Observaciones Filosóficas*, 2008

<http://www.observacionesfilosoficas.net/poeticadelespacio.htm>

Moctezuma Perea , Isaac, "Alcances Antropológicos del anuncio de "la muerte de Dios" en Nietzsche, Heidegger y Sloterdijk", En *Revista Observaciones Filosóficas* – Nº 6 / 2008

<http://www.observacionesfilosoficas.net/alcancesantropologicosdelanuncio.html>

Garrido Quiroz, Rolando, "Hacia una Estética de la colaboración en Sloterdijk y Benjamín; Architextura al otro lado del muro", En *Revista Observaciones Filosóficas* – Nº 7 / 2008

<http://www.observacionesfilosoficas.net/haciaunaestetica.htm>

Moctezuma Perea , Isaac, "W. Benjamin, Nietzsche y Sloterdijk; Psicopolítica, escatología de la 'promesa' y dialéctica del entusiasmo", En *Revista Observaciones Filosóficas* – Nº 7 / 2008

<http://www.observacionesfilosoficas.net/walterbpsloterdijk.htm>

Reyes González, Carlos, "La concepción político-antropológica de Peter Sloterdijk; La horda como útero social y el arte de caminar juntos ", En *Revista Observaciones Filosóficas* – Nº 7 / 2008

<http://www.observacionesfilosoficas.net/laconcepcionpoliticaantropologica.htm>

Maino Swinburn, Pedro, "Sloterdijk y el modo de habitar el Palacio de Cristal por parte de "los derrotados de la Historia", En *Revista Observaciones Filosóficas* – Nº 7 / 2008

<http://www.observacionesfilosoficas.net/sloterdijkyelmodo.htm>

Rodeschini, Silvia, "Lo spazio della storia. Antropologia, società e globalizzazione nella riflessione di Peter Sloterdijk". En *Revista Observaciones Filosóficas*.

<http://www.observacionesfilosoficas.net/lospaziodella.htm>

Villagrán M., Carolina, "Sloterdijk y la ontogénesis del ser humano; la planta y el animal que hay en nosotros", En *Revista Observaciones Filosóficas*, Nº 5 / 2007.

<http://www.observacionesfilosoficas.net/sloterdijkontogenesis.html>

Reyes González, Carlos, "Sloterdijk; organicidad metafórica, modelos de comunicación y crítica del psicoanálisis fundacional", En *Revista Observaciones Filosóficas*, Nº 5 / 2007,

<http://www.observacionesfilosoficas.net/sloterdijkorganicidad.html>

Bueno, José Luiz, "As influências gnósticas de Peter Sloterdijk", En *Revista Observaciones Filosóficas*.

<http://www.observacionesfilosoficas.net/asinfluencias.html>

Maino Swinburn, Pedro , "Sloterdijk y el modo de habitar el Palacio de Cristal por parte de 'los derrotados de la Historia'", En *Revista Observaciones Filosóficas*, Nº , 2008

<http://www.observacionesfilosoficas.net/sloterdijkyelmodo.htm>

Moctezuma Perea, Isaac, "Alcances Antropológicos del anuncio de 'la muerte de Dios' en Nietzsche, Heidegger y Sloterdijk", En *Revista Observaciones Filosóficas*, Nº 6 / 2008.

<http://www.observacionesfilosoficas.net/alcancesantropologicosdelanuncio.html>

Rodeschini, Silvia, "Lo spazio della storia. Antropologia, società e globalizzazione nella riflessione di Peter Sloterdijk". En *Revista Observaciones Filosóficas*.

<http://www.observacionesfilosoficas.net/lospaziodella.htm>

Villagrán M., Carolina, "Sloterdijk y la ontogénesis del ser humano; la planta y el animal que hay en nosotros", En Revista Observaciones Filosóficas, Nº 5 / 2007.
<http://www.observacionesfilosoficas.net/sloterdijkontogenesis.html>

Reyes González, Carlos, "Sloterdijk; organicidad metafórica, modelos de comunicación y crítica del psicoanálisis fundacional", En Revista Observaciones Filosóficas, Nº 5 / 2007
<http://www.observacionesfilosoficas.net/sloterdijkorganicidad.html>

Bueno, José Luiz, "As influências gnósticas de Peter Sloterdijk", En Revista Observaciones Filosóficas.
<http://www.observacionesfilosoficas.net/asinfluencias.html>

Maino Swinburn, Pedro , "Sloterdijk y el modo de habitar el Palacio de Cristal por parte de 'los derrotados de la Historia'", En Revista Observaciones Filosóficas, Nº, 2008
<http://www.observacionesfilosoficas.net/sloterdijkyelmodo.htm>

Moctezuma Perea, Isaac, "Alcances Antropológicos del anuncio de 'la muerte de Dios' en Nietzsche, Heidegger y Sloterdijk", En Revista Observaciones Filosóficas, Nº 6 / 2008.
<http://www.observacionesfilosoficas.net/alcancesantropologicosdelanuncio.html>

Garrido Quiroz, Rolando, "Poética del espacio en Blanchot y Sloterdijk; Hacia un encuentro de otredades entre filosofía y literatura", En Revista Observaciones Filosóficas, 2008
<http://www.observacionesfilosoficas.net/poeticadelespacio.htm>

Moctezuma Perea , Isaac, "Alcances Antropológicos del anuncio de "la muerte de Dios" en Nietzsche, Heidegger y Sloterdijk", En Revista Observaciones Filosóficas – Nº 6 / 2008
<http://www.observacionesfilosoficas.net/alcancesantropologicosdelanuncio.html>

Garrido Quiroz, Rolando, "Hacia una Estética de la colaboración en Sloterdijk y Benjamín; Architextura al otro lado del muro", En Revista Observaciones Filosóficas – Nº 7 / 2008
<http://www.observacionesfilosoficas.net/haciaunaestetica.htm>

Moctezuma Perea , Isaac, "W. Benjamin, Nietzsche y Sloterdijk; Psicopolítica, escatología de la 'promesa' y dialéctica del entusiasmo", En Revista Observaciones Filosóficas – Nº 7 / 2008
<http://www.observacionesfilosoficas.net/walterbpsloterdijk.htm>

Reyes González, Carlos, "La concepción político-antropológica de Peter Sloterdijk; La horda como útero social y el arte de caminar juntos ", En Revista Observaciones Filosóficas – Nº 7 / 2008
<http://www.observacionesfilosoficas.net/laconcepcionpoliticaantropologica.htm>

Reyes González, Carlos, "Peter Sloterdijk: La concepción política-antropológica o el arte de caminar juntos", En Revista Observaciones Filosóficas – 2009
http://www.krisis.uevora.pt/edicao/separatas.../Carlos_REYES_GONZALEZ.pdf

Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk; Entre rostros, Esferas y Espacio interfacial. Ensayo de una historia natural de la afabilidad", En EIKASIA, Revista de Filosofía, Nº 17 – 2008, ISSN 1885-5679 – Oviedo, España, pp. 221-235
<http://www.revistadefilosofia.com/17-05.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk y W. Benjamin; El Palacio de Cristal y los shopping-mall como sistemas autorregulados", En PSIKEBA Revista de Psicoanálisis y Estudios Culturales, Nº 8, 2008
http://www.psykeba.com.ar/articulos2/AVR_Sloterdijk_Benjamin_El_Palacio_de_Cristal.htm

Vásquez Rocca, Adolfo, "Nietzsche y Sloterdijk; Nihilismo, antropogénesis y presagios sobre los últimos hombres", En PSIKEBA Revista de Psicoanálisis y Estudios Culturales, Nº 8, 2008
http://www.psykeba.com.ar/articulos2/AVR_Nietzsche_Sloterdijk_Nihilismo_Antropogenesis.htm

Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk y Heidegger: Normas para el Parque Zoológico-Temático Humano, Culturas Post-Humanísticas y Capitalismo Cárnico Contemporáneo", En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas – Universidad Complutense de Madrid UCM,, NÓMADAS. 32 – Julio-Diciembre. 2011 (II), pp. [100-125]

http://www.ucm.es/info/nomadas/32/adolfovasquezrocca_2.pdf

Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk, Heidegger y Jean-Luc Nancy: Esferas, arqueología de lo íntimo, morfología del espacio compartido e historia de la fascinación de proximidad". En NÓMADAS. 32 | Julio-Diciembre.2011 (II) Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas | Critical Review of Social and Juridical Sciences, Universidad Complutense de Madrid
<http://www.ucm.es/info/nomadas/32/adolfovasquezrocca.pdf>

VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo PETER SLOTERDIJK; ESFERAS, HELADA CÓSMICA Y POLÍTICAS DE CLIMATIZACIÓN, Colección Novatores, Nº 28, Editorial de la Institución Alfons el Magnànim (IAM), Valencia, España, 2008. 221 páginas | I.S.B.N.: 978-84-7822-523-1

<http://www.revistadefilosofia.com/26-82.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk; Secretos bizarros de Freud, discretas obsesiones telecomunicativas y primeras formaciones de psicología profunda europea", En Revista Observaciones Filosóficas – Nº 10 / 2010 – 2011 ISSN 0718-3712

<http://www.observacionesfilosoficas.net/freudsecretosbizarros.htm>

Vásquez Rocca, Adolfo, International-conference "Psicopolítica en Sloterdijk y Virilio; El vértigo de la sobremodernidad; ciudades del pánico y turismo etnográfico". En © TRIENAL DE ARQUITECTURA DE LISBOA | LISBON ARCHITECTURE TRIENNALE 15 – 16 de Enero. <http://www.trienaldelisboa.com/en/international-conference>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk; Psicopolítica, De las Memorias del subsuelo a la Posthistoria" En EIKASIA, Revista de Filosofía, Nº 36 – 2011, ISSN 1885-5679 – Oviedo, España, pp.7 – 22. <http://www.revistadefilosofia.com/36-01.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Música concreta y Filosofía contemporánea; Registros polifónicos de John Cage a Peter Sloterdijk"; En Homines.com, Portal de Arte y Cultura, Málaga, ESPAÑA, 2006

http://www.homines.com/palabras/musica_concreta_filosofia/index.htm

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk: 'Extrañamiento del mundo'. Abstinencia, drogas y ritual" En Gazeta de Antropología, Nº 22, 2006 Texto 22-12. | UNIVERSIDAD DE GRANADA, ESPAÑA, UE. ISSN 0214-7564 y Cuaderno de Materiales, Nº22 Enero 2006, publicación oficial de la UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID, indexada en el registro internacional de publicaciones seriadas con el número de ISSN: 1138-7734

<http://www.filosofia.net/materiales/num/num22/Sloterdijk.htm>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk; Extrañamiento del mundo; Abstinencia, drogas y ritual", Revista Zona Moebius, Año 4 / enero, 2006.

http://www.zonamoebius.com/lepoa_2003-2007/2006/nudos/avr_0106_sloterdijk.htm

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk; La música de las Esferas y el olvido del ser desde todos los altavoces",

En OPINATIO, Filosofía y Religión, UNIVERSIDAD DE BARCELONA, 2006.

<http://usuarios.iponet.es/ddt/elolvido-c.htm>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk; De las 'Normas para el Parque humano' a la biotecnología y el discurso del posthumanismo", En OPINATIO, BARCELONA, 2006

<http://usuarios.iponet.es/ddt/biotecnologia.htm>

Vásquez Rocca, Adolfo, – Dossier "Peter Sloterdijk" En Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo, Número 12 Año III Mayo 2006. Artículo "Peter Sloterdijk; la música de las esferas y la era antropotécnica"

<http://www.konvergencias.net/musicaps01.htm>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk ¿dónde estamos, cuando escuchamos música" En Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo, Número 12 Año III Mayo 2006

<http://www.konvergencias.net/musicaps.htm>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk y Canetti: El detonante iconográfico y operístico de la política de masas". En A Parte Rei Revista de la Sociedad de Estudios Filosóficos de Madrid Nº 47 – 2006

<http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/vasquez47.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, Peter "Sloterdijk; Esferas, helada cósmica y políticas de climatización". En Eikasia Revista de Filosofía, año I – número 5- julio 06 , OVIEDO. ESPAÑA.

<http://www.revistadefilosofia.com/SLOTERDIJK.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk y Nietzsche; De las antropotecnias al discurso del posthumanismo y el advenimiento del super-hombre" En Psikeba Revista de Psicoanálisis y Estudios Culturales, Nº 3, 2006.

<http://www.psikeba.com.ar/articulos/AVRsloterdijk-nietzsche.htm>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk, la escucha de sí y el olvido del Ser desde todos los altavoces".

En AdVersus: REVISTA DE SEMIÓTICA, Nº 5, 2006 – INSTITUTO ÍTALO-ARGENTINO DI RICERCA SOCIALE
http://www.adversus.org/indice/nro5/articulos/articulo_vasquez_roccae.htm

Adolfo Vásquez Rocca, "Sloterdijk y Canetti; El detonante iconográfico y operístico de la política de masas", En Enfocarte Nº 30, 2006, <http://www.enfocarte.com/6.30/vasquezrocca.html>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk: El detonante iconográfico y operístico de la política de masas", La Lámpara de Diógenes: Revista de Filosofía. Número doble, Año 7, Números 12 y 13, Vol. 7, [enero-junio 2006 / julio-diciembre 2006] pp. 169-182. | ISSN 1665-1448. (bi-annual) Sección D, No. 16, Col. Unidad Guadalupe, Puebla, PUE. CP 72560, México | Revista registrada en PHILOSOPHER'S INDEX | ; website: <http://www.lidiogenes.buap.mx/>
<http://www.lidiogenes.buap.mx/revistas/12/169.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk; Microesferas íntimas y úteros fantásticos para masas infantilizadas", en NÓMADAS Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas. UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID, | Nº 15 | Enero-Junio 2007, pp. 193-200
http://www.ucm.es/info/nomadas/15/avrocca_microesferas.pdf

Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk y Canetti; El detonante iconográfico y operístico de la política de masas", en NÓMADAS Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas. UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID, | Nº 15 | Enero-Junio 2007, pp. 201-214
http://www.ucm.es/info/nomadas/15/avrocca_detonanteiconografico.pdf

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk, Extrañamiento del mundo. Abstinencia, drogas y ritual", en BABEL Revista de la Escuela de Psicología de la Universidad Bolivariana, Nº 5, 2007, pp. 98 – 105 ISSN 0718-0187.
<http://www.revistababel.cl/5/dossier7.htm>

Adolfo Vásquez Rocca, "Peter Sloterdijk; Experimentos sonoros y ontogenesis de los espacios humanos", en EIKASIA. Revista de Filosofía, Revista de Filosofía, OVIEDO. ESPAÑA. ISSN 1885-5679, año II, Nº 10 (mayo 2007)
<http://www.revistadefilosofia.com/10-1.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk y el hombre como experimento sonoro; deriva biotecnológica e historia espiritual de la criatura", En REVISTA OBSERVACIONES FILOSÓFICAS, Nº 4, 2007, Asociada al Postgrado en Filosofía – PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE VALPARAÍSO y al Grupo THEORIA – Proyecto europeo de Investigaciones de Postgrado. ISSN 0718-3712
<http://www.observacionesfilosoficas.net/sloterdijkyelhombre.html>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk; del pesimismo metodológico al cinismo difuso de nuestras sociedades exhaustas.", En KONVERGENCIAS, Nº 15, Año IV, Segundo Cuatrimestre 2007, (pp. 84-92).
<http://www.konvergencias.net/vasquezrocca138.pdf>

Adolfo Vásquez Rocca, "Peter Sloterdijk, Esferas, flujos, sistemas metafísicos de inmunidad y complejidad extrahumana.", En KONVERGENCIAS, Revista de Filosofía y Culturas en Diálogo, CÓRDOBA, ARGENTINA, Nº 15, Año IV, Segundo Cuatrimestre 2007, (pp. 93 - 100)
<http://www.konvergencias.net/vasquezrocca140.pdf>

Adolfo Vásquez Rocca, "Música y filosofía contemporánea: de John Cage a Peter Sloterdijk", En MÚSICA Y EDUCACIÓN: Revista Trimestral de Pedagogía Musical, Nº 70 Junio 2007, Pags. 15-26; ISSN: 0214-4786; Ed. MUSICALIS S. A., MADRID. <http://www.musicalis.es/revista/articulos/70.htm>

Artículo "La evolución del mundo como una fiesta de suicidas; Sloterdijk y el pesimismo metodológico.", En LUKE, Revista de Arte y Literatura Contemporánea, N.º 86, junio, 2007, (MADRID; ESPAÑA).
<http://www.espacioluke.com/2007/Junio2007/vasquez.html>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk; del pesimismo metodológico al cinismo difuso de nuestras sociedades exhaustas", En Revista Diez D, Nº 19 – Julio – Agosto – ISSN 1794-824X, Bogota, COLOMBIA.

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk; el hombre como experimento sonoro y metafísico animal de la ausencia", PHILOSOPHICA, Instituto de Filosofía PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE VALPARAÍSO, Nº 31, Sem. I, 2007, ISSN 076 – 1913, pp. 89-105.
<http://www.philosophica.ucv.cl/Phil%2031%20-%20art%2008.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk; miembro de la Academia de las Artes de Berlín y de 'Das Philosophische Quartett' ", En Escáner Cultural, Revista de arte contemporáneo y nuevas tendencias, Nº 96, SANTIAGO.

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk: Esferas, flujos, sistemas metafísicos de inmunidad y complejidad extrahumana" En NÓMADAS Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas. UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID, | Nº 17 | Enero-Junio 2008 | En http://www.ucm.es/info/nomadas/17/avrocca_sloterdijk.pdf

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk: Espacio tanatológico, duelo esférico y disposición melancólica" En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas ISSN 1578-6730 – Universidad Complutense de Madrid, | Nº 17 | Enero-Junio 2008 - 1º http://www.ucm.es/info/nomadas/17/avrocca_sloterdijk2.pdf

Adolfo Vásquez Rocca, "Sloterdijk; Temblores de aire, atmoterrorismo y crepúsculo de la inmunidad" En A PARTE REI, Nº 53, Sociedad de Estudios Filosóficos, MADRID, 2007. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/vasquez53.pdf>

Artículo "Peter Sloterdijk; Espumas, mundo poliesférico y ciencia ampliada de invernaderos" En KONVERGENCIAS, Revista de Filosofía y Culturas en Diálogo, Nº 16 – 2007, Capital Federal, Argentina, pp. 217-228 <http://www.konvergencias.net/vasquezrocca155.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk 'Normas para el Parque humano'; De la carta sobre el humanismo a las antropotecnias y el discurso del pos-thumanismo", En Revista Observaciones Filosóficas – Nº 5 / 2007 | ISSN 0718-3712 <http://www.observacionesfilosoficas.net/petersloterdijkdelasnormas.html>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk; Esferas, helada cósmica y políticas de climatización", en Revista OPINATIO, Barcelona. <http://usuarios.iponet.es/ddt/esferas.htm>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk; El hombre como experimento sonoro y metafísico animal de la ausencia", En 'CUADERNOS DEL SEMINARIO' – Revista del Seminario del Espacio ISSN 0718-4247 – Nº 3 – 2007, Vicerrectoría de Investigación y Estudios Avanzados Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. <http://www.philosophica.ucv.cl/Phil%2031%20-%20art%2008.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk: la música de las Esferas y el olvido del ser desde todos los altavoces" En Revista CuadrantePhi, Publicación de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá – Colombia, Nº15 junio a diciembre de 2007.

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk; Espumas, mundo poliesférico y ciencia ampliada de invernaderos" En KONVERGENCIAS, Revista de Filosofía y Culturas en Diálogo, Nº 16 – 2007, Capital Federal, Argentina, pp. 217-228 <http://www.konvergencias.net/vasquezrocca155.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk; espacio tanatológico, duelo esférico y disposición melancólica", LA LÁMPARA DE DIÓGENES: Revista de Filosofía. Número doble, Año 8, Números 14 y 15, Vol. 8, pp. 179–188. Enero – junio 2007 / Julio – diciembre 2007 | ISSN 1665-1448. (bi-annual) Sección D, No. 16, Col. Unidad Guadalupe, Puebla, PUE. CP 72560, México; Revista registrada en PHILOSOPHER'S INDEX | website: <http://www.lidiogenes.buap.mx/> <http://www.lidiogenes.buap.mx/revistas/14/179.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk: Espacio tanatológico, duelo esférico y disposición melancólica", En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas – Universidad Complutense de Madrid, | Nº 17 | Enero-Junio 2008 -1º / 1 | pp. 151-158 http://www.ucm.es/info/nomadas/17/avrocca_sloterdijk2.pdf

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk: Normas y disturbios en el parque humano o la crisis del humanismo como utopía y escuela de domesticación", En UNIVERSITAS © Revista de Filosofía, Derecho y Política, Nº 8, 2008, pp. 105-119. Universidad Carlos III de Madrid. <http://universitas.idhbc.es/n08/08-06.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk y Nietzsche; Posthumanismo, antropotécnicas y complejidad extrahumana", En Escáner Cultural, Revista de Arte contemporáneo y nuevas tendencias, Nº 101 – enero – febrero 2008, "Sloterdijk y Nietzsche; Posthumanismo, antropotécnicas y complejidad

extrahumana"

Reproducido en Revista ESPIRAL, Nº 15, 2008, Revista de Cultura y Pensamiento Contemporáneo, México.

Vásquez Rocca, Adolfo, "Música y Filosofía contemporánea; Registros polifónicos de John Cage a Peter Sloterdijk", En SINFONÍA VIRTUAL, Nº 6, 2008, Revista Trimestral de Revista de Música Clásica y reflexión musical, España, ISSN 1886-9505.
http://www.sinfoniavirtual.com/revista/006/musica_filosofia_contemporanea_john_cage_peter_sloterdijk.php

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk: Esferas, flujos, sistemas metafísicos de inmunidad y complejidad extrahumana" En NÓMADAS Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas. UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID, | Nº 17 | Enero-Junio 2008 | 1º / 1 pp. 145-149
http://www.ucm.es/info/nomadas/17/avrocca_sloterdijk.pdf

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk: Espacio tanatológico, duelo esférico y disposición melancólica", En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas – Universidad Complutense de Madrid, | Nº 17 | Enero-Junio 2008 -1º / 1 | pp. 151-158
http://www.ucm.es/info/nomadas/17/avrocca_sloterdijk2.pdf

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk: Temblores de aire, atmoterrorismo y crepúsculo de la inmunidad", En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas – Universidad Complutense de Madrid, | Nº 17 | Enero-Junio 2008 -1º / 1 | pp. 159-168
http://www.ucm.es/info/nomadas/17/avrocca_sloterdijk3.pdf

Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk; Entre rostros, Esferas y Espacio interfacial. Ensayo de una historia natural de la afabilidad", En EIKASIA, Revista de Filosofía, Nº 17 – 2008, ISSN 1885-5679 – Oviedo, España, pp. 221-235
<http://www.revistadefilosofia.com/17-05.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Nietzsche y Sloterdijk; Depauperación del Nihilismo, Posthumanismo y Complejidad Extrahumana", En KONVERGENCIAS, Filosofía y Culturas en Diálogo ©, Nº 18, 2008, ADEFYC Asociación de Estudios Filosóficos y Culturales, Ciudad de Buenos Aires, Argentina.
<http://www.konvergencias.net/vasquezrocca188.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk: Esferas, flujos, sistemas metafísicos de inmunidad y complejidad extrahumana" En NÓMADAS Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas. UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID, | Nº 17 | Enero-Junio 2008 | 1º / 1 pp. 145-149
http://www.ucm.es/info/nomadas/17/avrocca_sloterdijk.pdf

Vásquez Rocca, Adolfo, "Música y Filosofía contemporánea; Registros polifónicos de John Cage a Peter Sloterdijk", En SINFONÍA VIRTUAL, Nº 6, 2008, Revista Trimestral de Revista de Música Clásica y reflexión musical, España, ISSN 1886-9505.
http://www.sinfoniavirtual.com/revista/006/musica_filosofia_contemporanea_john_cage_peter_sloterdijk.php

Vásquez Rocca, Adolfo, "Rostros y espacio interfacial; hacia una teoría del retrato en Sloterdijk" En ENFOCARTE Nº 33 – 2008, Publicación Patrocinada por la Secretaría de Cultura Gobierno de Buenos Aires. <http://www.enfocarte.com/7.33/rocca.html>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk: Espacio tanatológico, duelo esférico y disposición melancólica", En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas – Universidad Complutense de Madrid, | Nº 17 | Enero-Junio 2008 -1º / 1 | pp. 151-158
http://www.ucm.es/info/nomadas/17/avrocca_sloterdijk2.pdf

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk: Temblores de aire, atmoterrorismo y crepúsculo de la inmunidad", En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas – Universidad Complutense de Madrid, | Nº 17 | Enero-Junio 2008 -1º / 1 | pp. 159-168
http://www.ucm.es/info/nomadas/17/avrocca_sloterdijk3.pdf

Vásquez Rocca, Adolfo, "Modernidad líquida y fragilidad humana; de Zygmunt Bauman a Sloterdijk" En Almiar MARGEN CERO, Revista Fundadora de la Asociación de revistas digitales de España – año VI – Nº 38 – 2008.
http://www.margencero.com/articulos/new/modernidad_liquida.html

Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk; Entre rostros, Esferas y Espacio interfacial. Ensayo de una historia natural de la afabilidad", En EIKASIA, Revista de Filosofía, Nº 17 – 2008, ISSN 1885-5679 – Oviedo, España, pp. 221-235
<http://www.revistadefilosofia.com/17-05.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "El Palacio de Cristal: Sloterdijk y Walter Benjamin; De los 'pasajes' a los invernaderos de la posmodernidad", En Escáner Cultural, Revista de Arte contemporáneo y nuevas tendencias, Nº 104 – mayo, 2008
<http://revista.escaner.cl/node/742>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Individualismo, modernidad líquida y terrorismo hipermoderno; de Bauman a Sloterdijk", En KONVERGENCIAS, Revista de Filosofía y Culturas en Dialogo, Nº 17, 2008 – ADEFYC Asociación de Estudios Filosóficos y Culturales, Ciudad de Buenos Aires, Argentina, pp, 122 – 130. <http://www.konvergencias.net/vasquezrocca168.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk: Normas y disturbios en el parque humano o la crisis del humanismo como utopía y escuela de domesticación", En UNIVERSITAS © Revista de Filosofía, Derecho y Política, Nº 8, julio de 2008, pp. 105-119. UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID.
<http://universitas.idhbc.es/n08/08-06.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk: Espumas, mundo poliesférico y ciencia ampliada de invernaderos", En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas – Universidad Complutense de Madrid, Nº 18 – 2008, pp. 315 – 322.
<http://www.ucm.es/info/nomadas/18/avrocca.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk; Metoikesis, revolución anacoreta y cinética profunda del alma", En Revista Observaciones Filosóficas ©, Asociada al Postgrado en Filosofía – PUCV y a THEORIA Proyecto europeo de Investigaciones de Postgrado UCM. Nº 7, 2008, <http://www.observacionesfilosoficas.net/petersloterdijkrevolucionanacoreta.htm>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk y W. Benjamin; El Palacio de Cristal y los shopping-mall como sistemas autorregulados", En Psikeba © Revista de Psicoanálisis y Estudios Culturales, Nº 8, 2008.
http://www.psykeba.com.ar/articulos2/AVR_Sloterdijk_Benjamin_El_Palacio_de_Cristal.htm

Vásquez Rocca, Adolfo, "Nietzsche y Sloterdijk; Depauperación del Nihilismo, Posthumanismo y Complejidad Extrahumana", En KONVERGENCIAS, Filosofía y Culturas en Diálogo ©, Nº 18, 2008, ADEFYC Asociación de Estudios Filosóficos y Culturales, Ciudad de Buenos Aires, Argentina. <http://www.konvergencias.net/vasquezrocca188.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk: Normas y Disturbios en el Parque Humano o la crisis del Humanismo como utopía y escuela de domesticación", En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas – Universidad Complutense de Madrid, Nº 19 – 2008 (I), pp. 293-308, <http://www.ucm.es/info/nomadas/19/avrocca.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk: Una Introducción a Esferas", En Escáner Cultural, Revista de Arte contemporáneo y nuevas tendencias, Nº 109 – octubre, 2008. <http://revista.escaner.cl/node/1022>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Una Introducción a Esferas, la trilogía de Peter Sloterdijk", En Escáner Cultural, Revista de Arte contemporáneo y nuevas tendencias, Nº 109 – octubre, 2008
<http://revista.escaner.cl/node/1022>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk y W. Benjamin; El Palacio de Cristal y los shopping-mall como sistemas autorregulados", En PSIKEBA © –Revista de Psicoanálisis y Estudios Culturales– ISSN 1850-339X, Buenos Aires, Nº 8 Segundo Cuatrimestre de 2008,
http://www.psykeba.com.ar/articulos2/AVR_Sloterdijk_Benjamin_El_Palacio_de_Cristal.htm

Vásquez Rocca, Adolfo, "Una introducción a Esferas de Peter Sloterdijk", En ENFOCARTE.com © 2008 – Revista Internacional de Arte y cultura, Septiembre, 2008.
http://red.enfocarte.com/articulo_detalle.php?idarticulo=482&idcategoria=21

Vásquez Rocca, Adolfo, "Heidegger y Sloterdijk; la política como plástica del Ser, nacionalsocialismo privado y crítica del imaginario filoagrario", En KONVERGENCIAS – Filosofía y Cultura en diálogo – ADEFYC Asociación de Estudios Filosóficos y Culturales, Buenos Aires, Argentina, Nº 19, Diciembre 2008, pp. 135 – 145.

Vásquez Rocca, Adolfo, "SLOTERDIJK: Mystische, Antropotecnias y la matriz onto-psicológica del humano potencial de traslado", SÍNCRONÍA, ISSN 1562-384X, Edición | Invierno 2008 – Verano 2009 | ,

A Journal for the Humanities and Social Sciences, Department of Literature, UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA, México. Este Artículo es parte del Proyecto de Investigación "Ontología de las distancias en Sloterdijk, hacia una teoría antropotécnica de las comunicaciones", DI-10-09/JM, 2009 – financiado por la Dirección de Investigación de la Universidad Andrés Bello –UNAB. <http://sincronia.cucsh.udg.mx/vasquezroccawinter08.htm>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk; Antropología de las comunicaciones, concierto de transferencias e historia de la fascinación de proximidad", LA LÁMPARA DE DIÓGENES: Revista de Filosofía. Número doble, Año 8, Números 16 y 17, Vol. 8 Enero – junio 2008 / Julio – diciembre 2008, pp. 119-135 | ISSN 1665-1448. (bi-annual) Sección D, No. 16, Col. Unidad Guadalupe, Puebla, PUE. CP 72560, México; Revista registrada en PHILOSOPHER'S INDEX | website: <http://www.lidiogenes.buap.mx/> <http://www.lidiogenes.buap.mx/revistas/16/119.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk y Walter Benjamin; Air Conditioning en el Mundo interior del Capital", En EIKASIA, Revista de Filosofía, Nº 25 – 2009, ISSN 1885-5679 – Oviedo, España, pp. 25-38 <http://revistadefilosofia.com/25-04.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk y Heidegger; Humanismo, deshumanización y posthumanismo en el Parque Humano" – En KONVERGENCIAS, Filosofía y Culturas en Diálogo ©, Nº 20, 2009, pp. 191 – 204. ADEFYC Asociación de Estudios Filosóficos y Culturales, Ciudad de Buenos Aires, Argentina. <http://www.konvergencias.net/avasquezrocca222.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, LIBRO: Peter Sloterdijk; esferas, helada cósmica y políticas de climatización, Texto introductorio del autor con motivo de la presentación del libro en la Sociedad Asturiana de Filosofía y el Principado de Asturias, Reproducido por EIKASIA Revista de Filosofía, Nº 26 – 2009, ISSN 1885-5679 – Oviedo, España. <http://www.revistadefilosofia.com/26-82.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk; Antropología de las comunicaciones, concierto de transferencias e historia de la fascinación de proximidad", LA LÁMPARA DE DIÓGENES: Revista de Filosofía. Número doble, Año 8, Números 16 y 17, Vol. 8 Enero – junio 2008 / Julio – diciembre 2008, pp. 119-135 | ISSN 1665-1448. (bi-annual) Sección D, No. 16, Col. Unidad Guadalupe, Puebla, PUE. CP 72560, México; Revista registrada en PHILOSOPHER'S INDEX | website: <http://www.lidiogenes.buap.mx/> <http://www.lidiogenes.buap.mx/revistas/16/119.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk y Walter Benjamin; Air Conditioning en el Mundo interior del Capital", En EIKASIA, Revista de Filosofía, Nº 25 – 2009, ISSN 1885-5679 – Oviedo, España, pp. 25-38 <http://revistadefilosofia.com/25-04.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk: La comuna exhalada, hacia una filosofía de la levedad", En Escáner Cultural, Revista de Arte contemporáneo y nuevas tendencias, Nº 116 – Junio 2009 <http://revista.escaner.cl/node/1324>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Las críticas de Habermas a Foucault y Sloterdijk; en torno al discurso filosófico de la modernidad y la teoría consensual", En Revista Observaciones Filosóficas – Nº 8 / 2009 – ISSN 0718-3712 <http://www.observacionesfilosoficas.net/lascriticasdehabermas.htm>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk y Heidegger; Humanismo, deshumanización y posthumanismo en el Parque Humano" – En KONVERGENCIAS, Filosofía y Culturas en Diálogo ©, Nº 20, 2009, pp. 191 – 204, ADEFYC Asociación de Estudios Filosóficos y Culturales, Buenos Aires.

Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk, Agamben y Nietzsche: Biopolítica, posthumanismo y Biopoder" En Revista Observaciones Filosóficas – / 2009 – ISSN 0718-3712 <http://www.observacionesfilosoficas.net/sloterdijkagambenynietzsche.htm>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk y Heidegger. La recepción filosófica. Recensión y estudio crítico", En UNIVERSITAS © Revista de Filosofía, Derecho y Política, Nº 10, 2009, pp. 151-159. Universidad Carlos III de Madrid. <http://universitas.idhbc.es/n10/10-08.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk, Habermas y Heidegger; Humanismo, posthumanismo y debate en torno al Parque Humano", En EIKASIA, Revista de Filosofía, Nº 26 – 2009, ISSN 1885-5679 – Oviedo, España, pp. 1-22 <http://www.revistadefilosofia.com/26-01.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk y el imaginario de la Globalización; mundo sincrónico y conciertos de transferencia", En AISTHESIS, Nº 45, 2009, pp. 167 – 180, Instituto de Estética, Pontificia Universidad Católica de Chile. http://www.uc.cl/estetica/html/revista/indice_rev.html

Vásquez Rocca, Adolfo, "Las críticas de Habermas a Foucault y Sloterdijk: en torno al discurso filosófico de la modernidad y la teoría consensual", En SÍNCRONÍA, ISSN 1562-384X, Edición | Verano 2009 | , A Journal for the Humanities and Social Sciences, Department of Literature, UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA, México. <http://sincronia.cucsh.udg.mx/vasquezsummer09.htm>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk: ¿A dónde van los monjes?. Sobre la huída del mundo desde la perspectiva antropológica", En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas – Universidad Complutense de Madrid, Nº 21 | Enero-Junio.2009 (I) pp. 407-418 <http://www.ucm.es/info/nomadas/21/avrocca3.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Heidegger y Sloterdijk: La política como plástica del ser, nacionalsocialismo privado y crítica del imaginario filoagrario" En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas – Universidad Complutense de Madrid, Nº 21 | Enero-Junio.2009 (I) pp. 381-393. <http://www.ucm.es/info/nomadas/21/avrocca.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Heidegger y Peter Sloterdijk y Walter Benjamin: "Air Conditioning" en el Mundo interior del Capital", En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas – Universidad Complutense de Madrid, Nº 22 | Enero-Junio.2009 (II) pp. 275-285 <http://www.ucm.es/info/nomadas/22/avrocca.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk y Heidegger: Humanismo, deshumanización y posthumanismo en el Parque Humano", En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas – Universidad Complutense de Madrid, Nº 23 | Julio-Diciembre.2009 (I) pp. 303-317 <http://www.ucm.es/info/nomadas/23/avrocca2.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk, Agamben y Nietzsche: Biopolítica, posthumanismo y Biopoder" En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas – Universidad Complutense de Madrid, Nº 23 | Julio-Diciembre.2009 (I) pp. 291-302 <http://www.ucm.es/info/nomadas/23/avrocca.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Las críticas de Habermas a Foucault y Sloterdijk. En torno al discurso filosófico de la modernidad y la teoría consensual". En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas – Universidad Complutense de Madrid, Nº 24 | Julio-Diciembre.2009 (II) pp. 291-299 <http://www.ucm.es/info/nomadas/24/avrocca.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk y el imaginario de la Globalización. Mundo sincrónico y conciertos de transferencia", En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas – Universidad Complutense de Madrid, Nº 24 | Julio-Diciembre.2009 (II) pp. 301-312 <http://www.ucm.es/info/nomadas/24/avrocca2.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk: Tremores de ar, atmoterrorismo e crepúsculo da imunidade", En SABERES, Revista Interdisciplinar de filosofia e Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Brasil, Vol.. 2, Nº .3, dezembro 2009, http://www.cchla.ufrn.br/saberes/Numero3/Artigos/Adolfo%20Vasquez%20Rocca_p.5-17.pdf

Vásquez Rocca, Adolfo, "Nietzsche y Sloterdijk; depauperación del nihilismo, posthumanismo y complejidad extrahumana", En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas – Universidad Complutense de Madrid, NÓMADAS. 25 | Enero-Junio.2010 (I), pp. 439-451. <http://www.ucm.es/info/nomadas/25/avrocca.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk: Modelos de comunicación oculto-arcaicos y moderno-ilustrados. Para una época de ángeles vacíos", En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas – Universidad Complutense de Madrid, NÓMADAS. 26 | Enero-Junio.2010 (II), pp. 229-249. <http://www.ucm.es/info/nomadas/26/avrocca.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk; Psicopolítica, Globalización y Mundo interior del Capital", En ARQCHILE.CL ©, Portal Latinoamericano de Arquitectura, ISSN 0718-431X, Concepción, ISSN 0718-431X, Nº 16 – Agosto – Septiembre, http://www.argchile.cl/publicacion_sloterdijk.htm

Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk; Secretos bizarros de Freud, discretas obsesiones telecomunicativas y primeras formaciones de psicología profunda europea", En REVISTA

- OBSERVACIONES FILOSÓFICAS – Nº 10 / 2010 ISSN 0718-3712
<http://www.observacionesfilosoficas.net/freudsecretosbizarros.htm>
- Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk; Psicopolítica, De las Memorias del subsuelo a la Posthistoria" En EIKASIA, Revista de Filosofía, Nº 36 – 2010, ISSN 1885-5679 – Oviedo, España, pp.7 – 22. <http://www.revistadefilosofia.com/36-01.pdf>
- Vásquez Rocca, Adolfo, International-conference "Psicopolítica en Sloterdijk y Virilio; El vértigo de la sobremodernidad; ciudades del pánico y turismo etnográfico". En © TRIENAL DE ARQUITECTURA DE LISBOA | LISBON ARCHITECTURE TRIENNALE 15 – 16 de Enero. 2010
<http://www.trienaldelisboa.com/en/international-conference>
- Vásquez Rocca, Liliana, "Filosofía y mundo sincrónico; post-humanismo, globalización y macroesferología en Sloterdijk", En En KONVERGENCIAS, Filosofía y Culturas en Diálogo ©, Año V, Nº 16 Tercer Cuatrimestre 2007 Asociación de Estudios Filosóficos y Culturales, Buenos Aires..
<http://www.konvergencias.net/lilianavasquezrocca145.pdf>
- Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk y Heidegger; Humanismo, deshumanización y posthumanismo en el Parque Humano" – En KONVERGENCIAS, Filosofía y Culturas en Diálogo ©, Nº 20, 2009, pp. 191 – 204, ADEFYC Asociación de Estudios Filosóficos y Culturales, Buenos Aires.
<http://www.konvergencias.net/avasquezrocca222.pdf>
- Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk y Walter Benjamin; Air Conditioning en el Mundo interior del Capital", En EIKASIA, Revista de Filosofía, Nº 25 – 2009, ISSN 1885-5679 – Oviedo, España, pp. 25-38
<http://revistadefilosofia.com/25-04.pdf>
- Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk; Antropología de las comunicaciones, concierto de transferencias e historia de la fascinación de proximidad", LA LÁMPARA DE DIÓGENES: Revista de Filosofía. Número doble, Año 8, Números 16 y 17, Vol. 8 Enero – junio 2008 / Julio – diciembre 2008, pp. 119-135 | ISSN 1665-1448. <http://www.lidiogenes.buap.mx/revistas/16/119.pdf>
- Adolfo Vásquez Rocca, Libro: Peter Sloterdijk; Esferas, helada cósmica y políticas de climatización , Colección Novatores, Nº 28, Editorial de la Institución Alfons el Magnànim (IAM), Valencia, España, 2008. Recensión: <http://www.observacionesfilosoficas.net/introlibrossloterdijk.htm>
- Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk 'Normas para el Parque humano'; De la carta sobre el humanismo a las antropotecnias y el discurso del posthumanismo". En Revista Observaciones Filosóficas, Nº 5 / 2007.
<http://www.observacionesfilosoficas.net/petersloterdijkdelasnormas.html>
- Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk y el hombre como experimento sonoro; deriva biotecnológica e historia espiritual de la criatura", En Revista Observaciones Filosóficas, Nº 4 / 2007.
<http://www.observacionesfilosoficas.net/sloterdijkvelhombre.html>
- Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk; revolución anacoreta o ¿A dónde van los monjes?", En Revista Observaciones Filosóficas, Nº / 2008.
<http://www.observacionesfilosoficas.net/petersloterdijkrevolucionanacoreta.htm>
- Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk; Temblores de aire, atmoterrorismo y crepúsculo de la inmunidad", En Revista Observaciones Filosóficas.
<http://www.observacionesfilosoficas.net/sloterdijktembloresdeaire.html>
- Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk; El post-humanismo: sus fuentes teológicas y sus medios técnicos", En Revista Observaciones Filosóficas.
<http://www.observacionesfilosoficas.net/posthumanismo.html>
- Vásquez Rocca, Adolfo, Seminario Peter Sloterdijk – W. Benjamín; Filosofía, Estética y Arquitectura, En Revista Observaciones Filosóficas.
<http://www.observacionesfilosoficas.net/seminariosloterdijkbenjamin.htm>
- Vásquez Rocca, Adolfo, "Seminario Sloterdijk I", En Revista Observaciones Filosóficas.
<http://www.observacionesfilosoficas.net/seminariosloterdijk.html>
- Vásquez Rocca, Liliana, "Peter Sloterdijk; Espumas, mundo poliesférico y ciencia ampliada de invernaderos", En KONVERGENCIAS, Revista de Filosofía y Culturas en Diálogo, Nº 16 – 2007, Capital Federal, Argentina, pp. 217-228
<http://www.konvergencias.net/lilianavasquezrocca145.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk: Temblores de aire, atmoterrorismo y crepúsculo de la inmunidad", En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas ISSN 1578-6730 – Universidad Complutense de Madrid, Nº 17 – 2008.
http://www.ucm.es/info/nomadas/17/avrocca_sloterdijk3.pdf

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk: Espacio tanatológico, duelo esférico y disposición melancólica", En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas ISSN 1578-6730 – Universidad Complutense de Madrid, Nº 17 – 2007-2008 . 1º
http://www.ucm.es/info/nomadas/17/avrocca_sloterdijk2.pdf

Vásquez Rocca, Adolfo, "Música y Filosofía contemporánea; Registros polifónicos de John Cage a Peter Sloterdijk", En SINFONÍA VIRTUAL, Nº 6, 2008, Revista Trimestral de Revista de Música Clásica y reflexión musical, España, ISSN 1886-9505
http://www.sinfoniavirtual.com/revista/006/musica_filosofia_contemporanea_john_cage_peter_sloterdijk.php

Vásquez Rocca, Adolfo, "Rostros y espacio interfacial; hacia una teoría del retrato en Sloterdijk" En ENFOCARTE Nº 33 – 2008, Publicación Patrocinada por la Secretaría de Cultura Gobierno de Buenos Aires
<http://www.enfocarte.com/7.33/rocca.html>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk: Espacio tanatológico, duelo esférico y disposición melancólica", en NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, Universidad Complutense de Madrid, Nº 17, Enero-Junio 2008 -1º, en prensa, actualmente sólo disponible en versión digital
http://www.ucm.es/info/nomadas/17/avrocca_sloterdijk2.pdf

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk: 'Extrañamiento del mundo'. Abstinencia, drogas y ritual", en GAZETA DE ANTROPOLOGÍA Nº 22, de la Universidad de Granada, España, ISSN 0214-7564, pp. 12 – 22. Y Cuaderno de Materiales, UCM
<http://www.filosofia.net/materiales/num/num22/Sloterdijk.htm>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk: normas y disturbios en el parque humano o la crisis del humanismo como utopía y escuela de domesticación", En UNIVERSITAS © Revista de Filosofía, Derecho y Política, Nº 8, julio de 2008, pp. 105-119. UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID.
<http://universitas.idhbc.es/n08/08-06.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk, la escucha de sí y el olvido del Ser desde todos los altavoces", en AdVersus: Revista de Semiótica, Nº 5, 2006, Instituto Ítalo-Argentino di Ricerca Sociale
http://www.adversus.org/indice/nro5/articulos/articulo_vasquez_roccae.htm

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk: Esferas, flujos, sistemas metafísicos de inmunidad y complejidad extrahumana" En NÓMADAS Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas. UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID, | Nº 17 | Enero-Junio 2008 | 1º / 1 pp. 145-149
http://www.ucm.es/info/nomadas/17/avrocca_sloterdijk.pdf

Vásquez Rocca, Adolfo, "El Palacio de Cristal: Peter Sloterdijk y Walter Benjamin; De los 'pasajes' a los invernaderos de la posmodernidad", En Escáner Cultural, Revista de Arte contemporáneo y nuevas tendencias, Nº 104 – mayo, 2008
<http://revista.escaner.cl/node/742>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Sloterdijk; Entre rostros, Esferas y Espacio interfacial. Ensayo de una historia natural de la afabilidad", En EIKASIA, Revista de Filosofía, Nº 17 – 2008, ISSN 1885-5679 – Oviedo, España, pp. 221-235
<http://www.revistadefilosofia.com/17-05.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, Peter Sloterdijk: Espumas, mundo poliesférico y ciencia ampliada de invernaderos, En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas – Universidad Complutense de Madrid, | Nº 18 | Enero-Junio.2008 (II), [315-322]
<http://www.ucm.es/info/nomadas/18/avrocca.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk: Normas y Disturbios en el Parque Humano o la crisis del Humanismo como utopía y escuela de domesticación", En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas – Universidad Complutense de Madrid, | Nº 19 | Julio-Diciembre.2008 (I) [293-308]
<http://www.ucm.es/info/nomadas/19/avrocca.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, Sloterdijk: Entre rostros, esferas y espacio interfacial. Ensayo de una historia natural de la afabilidad, En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas – Universidad Complutense de Madrid, |Nº 20 | Julio-Diciembre.2008 (II)[407-416]
<http://www.ucm.es/info/nomadas/20/avrocca.pdf>

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk: Temblores de aire, atmoterrorismo y crepúsculo de la inmunidad", En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas – Universidad Complutense de Madrid, | Nº 17 | Enero-Junio 2008 -1º / 1 | pp. 159-168
http://www.ucm.es/info/nomadas/17/avrocca_sloterdijk3.pdf

Vásquez Rocca, Adolfo, "Peter Sloterdijk; Metoikesis, revolución anacoreta y cinética profunda del alma", En Revista Observaciones Filosóficas – Nº 7 / 2008
<http://www.observacionesfilosoficas.net/petersloterdijkrevolucionanacoreta.htm>