

 <https://doi.org/10.31977/grirfi.v25i2.5291>

Recebido: 06/02/2025 | Aprovado: 29/04/2025

Received: 02/06/2025 | Approved: 04/29/2025

DA HETEROTOPIA À TECNO-HETEROTOPIA: POR UM ESTADO DE IMUNIDADE COMUM

Bráulio Marques Rodrigues¹

Universidade Federal do Pará (UFPA)

 <https://orcid.org/0000-0001-6281-2205>

E-mail: brauliomr.av@gmail.com

RESUMO:

O artigo explora o conceito de heterotopia de Foucault no contexto digital e ambiental contemporâneo, dialogando com Peter Sloterdijk. Propõe a tecno-heterotopia como um arquipélago de comunidades interconectadas, baseadas em uma ética global da moderação e um direito ambiental de resistência. Nesse cenário, inspirado na leitura topológica Sloterdijk, surge a hipótese do Estado de Imunidade Comum, uma alternativa ao Estado-nação, promovendo governança descentralizada e comunitária para enfrentar os desafios do Antropoceno. A digitalização e a interconectividade são apresentadas como formas de reorganizar o espaço político e social, superando fronteiras territoriais. A proposta inclui um modelo de governança em rede, onde comunidades cooperam para a proteção ambiental e social. O artigo sugere que a ressonância entre diferentes formas de vida pode orientar uma nova ética política, baseada na colaboração e no cuidado com o planeta. Assim, defende-se uma reformulação da soberania em direção a um modelo mais sustentável e descentralizado tal como uma governança em nuvem.

PALAVRAS-CHAVE: Foucault; Sloterdijk; Governança global.

FROM HETEROTOPIA TO TECHNO-HETEROTOPIA: TOWARDS A STATE OF COMMON IMMUNITY

ABSTRACT:

The article explores Foucault's concept of heterotopia in the contemporary digital and environmental context, in dialogue with Peter Sloterdijk. It proposes techno-heterotopia as an archipelago of interconnected communities, based on a global ethic of moderation and an environmental right to resistance. In this scenario, inspired by the Sloterdijk topological reading, the hypothesis of the State of Common Immunity emerges, an alternative to the nation-state, promoting decentralized and co-communal governance to face the challenges of the Anthropocene. Digitalization and interconnectivity are presented as ways of reorganizing political and social space, overcoming territorial borders. The proposal includes a network governance model, where communities cooperate for environmental and social protection. The article suggests that the resonance between different forms of life can guide a new political ethic, based on collaboration and care for the planet. Thus, a reformulation of sovereignty towards a more sustainable and decentralized model such as cloud governance is advocated.

KEYWORDS: Foucault; Sloterdijk; Global governance.

¹Doutor(a) em Direito pela Universidade Federal do Pará (UFPA), Belém – PA, Brasil. Advogado.



Introdução

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

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

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

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

Foucault usa de exemplos da infância e cita o fundo do jardim, a tenda no meio do celeiro ou a cama dos pais, estes lugares apelam para um sentido real e outro surreal, ou mítico. Nas grandes cidades. Percebe exemplos de heterotopia no cemitério e no navio. No cemitério por este ser um espaço dos duplos da vida e da morte, do natural e do sobrenatural, da memória e do esquecimento. Conforme a análise de Brüseke (2011, p. 168) sobre “Tens de mudar de vida”, é possível estabelecer um paralelo entre a heterotopia de Foucault e a abordagem imunológica de Sloterdijk.

Monastérios, localizados em lugares especiais e afastados, tornam-se escolas de uma vida surreal aparentemente disfuncional para a sociedade que foi deixada para trás. O que, neste processo, acontece com o espaço, podemos, com Michel Foucault, denominar heterotopia, que é a validade de regras dentro de enclaves, estranhas ao espaço circundante. O espaço excêntrico, no entanto, nem precisa se fixar definitivamente em algum lugar. Os peregrinos o carregam, de certa forma, no interior da sua alma, que é um refúgio protegido por um sistema imunológico formado por regras e exercícios (Brüseke, 2011, p. 169).

Na leitura de Sloterdijk sobre Foucault, a sacralidade e o lúdico perpassam um espaço heterotópico na medida que diferentes dimensões deste espaço podem ser ativadas por meio de práticas e exercícios de subjetivação. Para Sloterdijk, ‘o homem’ “nasce da pequena minoria de

extremistas ascéticos que saem da multidão para afirmar que na realidade eles são todos” (Sloterdijk, 2017b, p. 279).

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

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

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

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

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

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

Pensar a natureza como esfera de ressonância [*Resonanzsphäre*], implica, não apenas o desafio de um modelo tecnológico sustentável (antropotécnica como homeotécnica), mas, também, um contexto humano, onde as ciências humanas e a política, e aqui se inclui o direito, devem contribuir com algum critério normativo. Sem tal orientação, não há como pensar uma apropriação responsável dos recursos naturais. É preciso pensar a natureza como uma vida e pessoa de direito próprio, com um corpo transversal sobre todas as formas de vida são interdependentes.

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

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

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

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

1. Interconectividade e as micropolíticas da cidade flutuante

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

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

Assim que olhamos em volta, vemos um conjunto ainda a compor, feito de excluídos (humanos e não humanos), pelos quais, de maneira explícita, havíamos decidido não nos interessar, e dos apelandes (humanos e não humanos) que exigem, um tanto ruidosamente, fazer parte da nossa República. Nada mais resta da antiga metafísica da natureza, nada mais do antigo mito da Caverna, ainda que tudo o que importa para a vida pública permaneça: a realidade – os não humanos e suas cortes – a exterioridade – produzida segundo as regras e não mais sub-repticiamente – a unidade – aquela progressiva do coletivo em via de exploração, à qual basta juntar os procedimentos de discussão que agora precisamos tornar explícitos. Onde se encontra, pois, daqui em diante, a natureza

exterior? Ela está bem aí: cuidadosamente naturalizada, quer dizer, socializada, no próprio interior do coletivo em via de expansão. É hora de localizá-la, enfim, de maneira civil, construindo-lhe uma morada definitiva e oferecendo-lhe não o simples *slogan* das primeiras democracias, “Nada de imposto sem representação!”, mas uma máxima ainda mais ambiciosa e mais arriscada: “Nada de realidade sem representação!” (Latour, 2019, p. 186-187).

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

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

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

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

Por meio do diálogo e da colaboração, a Natureza deve ser encontrada agora na auto-transcendência e na ressonância das formas de vida. Sloterdijk (2019a, p. 105) acrescenta que o Antropoceno é um estado de um processo à margem da história da Terra. Ao referir outra comunicação de Latour, chamada *Gifford Lecture*, Sloterdijk aponta como “o estado de natureza” em Hobbes é um conceito antiquado e deficitário para o nosso tempo. O direito de resistência individual, entendido como oposição ao Estado-nação, já não é capaz de domesticar a anarquia insurgente e a guerra de todos contra todos.

Se há uma procura na diversidade por um ambiente de colaboração, e não de guerrilha e terrorismo, é preciso um debate sobre uma ordem não leviatã e rede dos processos (Sloterdijk, 2019a, p. 106). Tal afirmação parece ser compatível com esta tese quando propõe um Estado de imunidade comum. Conforme a leitura defendida nesta tese, inspirada no coimunismo proposto

por Sloterdijk, o Estado-nação deve desaparecer e não há lógica mais em pensar apenas no direito de resistência ao príncipe.

Em uma ordem política descentralizada, além da proteção individual aos desmandos da soberania vigente, é preciso convocar os coletivos, por meio da autogovernança, para cada um ao seu modo, com sua linguagem e cultura, contribuir na interconectividade e invocar, quanto da invasão ou exploração do seu lugar originário, um direito ambiental de resistência.

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

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

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

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

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

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

Pode-se dizer que, em última instância, o fim da esferologia enquanto imunologia é apresentar uma teoria geral da paz. Em oposição à dominação, Sloterdijk parece propor no regime das espumas um sistema onde o exercício das formas de vida tenha como fundamento a

liberdade na filiação de uma comunidade de ressonância [*Resonanzgemeinschaften*]² (Janicka, 2016, p. 75). Nestes termos, o regime das espumas é qualificado por um diagnóstico ambíguo. As espumas referem-se ao aceleracionismo pós-moderno com entusiasmo e ressalva, frisa-se aí a analítica da subjetividade como bolha.

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

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

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

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

O orgulho aqui empreende um hetero-narcisismo, ou seja, uma criação de si mesmo apropriadora da negatividade. A negatividade continua presente na alteridade, porém, agora é renovada com o estímulo autopoietico. Na compreensão sobre a alteridade que Sloterdijk conceitua como ressonância, as bolhas têm um resguardo de intimidade que permite a liberdade

²Por comunidade se entenda um espaço simbiótico com “interiores compartilhados, cossujeivos interinteligentes” e marcado por uma intimidade diádica que existe “na medida que os indivíduos humanos, pela estreita proximidade que mantêm uns com os outros, mediante incorporações, invasões, imbricações, reflexões e ressonâncias”, além de “[...] em termos psicanalíticos, mediante identificações” (Sloterdijk, 2016a, p. 90) estabelecem ressonâncias. Por ressonância, Sloterdijk se arvora em um termo novo e abrangente para conceituar como a repetição e a mimese podem ser combinada em uma estrutura de adestramento. Por ressonância, por sua vez, Sloterdijk entende tanto o gesto fisionômico da empatia objetivado em uma “ressonância facial protrativa” (Sloterdijk, 2016a, p. 157), ou seja, as respostas do rosto e do corpo aos estímulos sensíveis, quanto o demoníaco [*daimonion*], o espírito protetor interiorizado e o argumento preliminar da consciência, pelo qual pode-se entender os ecos da cultura na formação humana (Sloterdijk, 2016a, p. 385).

autêntica. Ao contrário da liberdade de escolha, a liberdade aqui é atinente ao engajamento circunstancial com o exterior. Os afetos gregários, portanto, não incidem apenas nas identificações, mas, também, em trânsitos com escalas coincidentes. Na espuma há um albergue para a diferença e a estrutura conectada pela ressonância compatibiliza a autopoiese da bolha com a coordenação da espuma.

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

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

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

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

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

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

A partir do século XX, Sloterdijk observa um “Renascimento atlético”, a partir deste paradigma, o exercício das formas de vida aparece como “uma alternativa, mais competente no

plano ético e mais adequada do ponto de vista empírico, à derivação grosseira de todos os efeitos de hierarquia ou fenômenos de gradação a partir da matriz de dominação-submissão” (Sloterdijk, 2017b, p. 169). Em sua proposta, entende que com a modernidade tardia já é possível observar uma economia não aristocrática da proeminência e uma sociologia dos grandes grupos modernos no espaço público a partir de uma dinâmica de forças motrizes em diferenciação vertical.

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

Ainda assim, com as tradições educativas transmitindo de modo oculto e involuntário os exercícios discipulares e seus ruinosos desdobramentos ao ato pedagógico mais do que os pressupostos educacionais progressistas têm conseguido penetrar efetivamente nele, é equivocada a alternativa neoliberal de um agente realizar operações sobre si mesmo, tomando sobre seus ombros uma responsabilidade exclusiva por sua própria educação levada a cabo à margem da pedagogia oficial e estatizada. Em vez de um exercitante operando em si mesmo para se automehorar ou para preservar uma forma física ou intelectual que lhe possibilite se autossuperar incessantemente, tudo isso além das fronteiras educacionais oficiais e estatais, pensa-se, numa convergência entre a vida exercitante e os sistemas de ensino oficiais. Tal exercitante, destarte, encontraria no âmbito educacional estatal não imposições exteriores e programas fixos e inflexíveis, mas um solo no qual possa florescer, condições nas quais possa realizar as operações necessárias para ascender a uma forma de vida buscada por sua vontade, orientada para seus préstimos e interesses (Barbosa Neto; Rodrigues, 2021b, p. 110-111).

Pode-se recorrer ao exemplo da formação [*Bildung*] e como é possível pensar em categorias para a vida sem depender, de partida, das hierarquias políticas³. Sloterdijk concorda com Wittgenstein quando diz que “A cultura é uma regra monástica”, e por isso se materializa quando há uma segregação e uma dinâmica separatista da vida sujeita à regra, de modo que só há cultura por meio da segregação dos cultos em relação ao resto, da distinção entre os bons e os maus hábitos (Sloterdijk, 2017b, p. 175). O comum é antes fruto de uma dialética que conserva a diferença e produz regras para que a coexistência agora não apenas seja possível, como também, mutuamente estimulante.

Ao executar exercícios derivados da autodeclaração de uma disciplina, o sujeito passa a ser criador do seu próprio *habitus*⁴, eleva-se sobre as afinidades do coletivo e lidera com o exemplo. O que se entende por alteridade prescinde de reconhecimento e abunda ressonância. A afirmação das formas de vida está na prática de sentidos comuns ainda quando conservadas as diferenças pessoais em projetos de vida. Ressonância diz respeito à explicitação de um apelo egoísta junto a publicização dos riscos. Ao contrário da utopia do reconhecimento universal, a

³É nestes termos que é possível pensar também em um paradigma para a política orientado para excursões verticais, a atmopolítica. Na atmopolítica não se trata de reconhecer identidades uma vez que pressupõe para toda forma de vida uma força criadora digna da sua animalidade.

⁴Conforme Brüseke (2011, p. 167), Sloterdijk cumprimenta Bourdieu em tom de menosprezo. Cumprimenta, pois, o conceito de *habitus* reflete sobre uma abordagem empírica da psicologia social na qual Sloterdijk está afim. Não obstante, critica em Bourdieu a mentalidade da “planície”, na qual todo comportamento individual passa a ser explicado a partir da estrutura. Para Sloterdijk, a sociologia do campo, ou do acampamento básico, pressupõe geografia existencial formada por uma planície sem qualquer tensão vertical; objeção, aliás, que Sloterdijk também direciona a Habermas, cujas publicações sobre a ação comunicativa se leem, “como livro de instruções para a montagem final de campos-base em regiões planas” (Sloterdijk, 2017b, p. 225).

ressonância é a mobilização para uma gramática de comportamentos com sentidos responsáveis e orientação para práticas da edificação de si mesmo [*Selbst*].

2. Campo de treinamento e o direito ambiental de resistência

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

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

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

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

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

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

seguida de um treinamento itinerante entre os membros de modo a propiciar uma infecção mimética (ou, em outras palavras, inspirar) os outros a seguirem o exemplo.

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

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

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

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

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

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

Sloterdijk percebe na cordilheira [*Gebirge*] uma aferição e topografia da armação [*Gestell*], isto é, a cordilheira é o lugar da coexistência verticalmente tensionado pelas capacidades subjetivas. Outro nome usado por Sloterdijk para este lugar é o de monte improvável [*Mount improbable*]. O monte improvável oferece uma compreensão sobre a ética comunitária de

Sloterdijk e um vislumbre sobre o papel da normatividade. Quando Sloterdijk (2017b, p. 200) diz “[...] a própria riqueza de disciplinas é o *Mount improbable* – e as montanhas não se criticam, sobem-se ou se deixam em paz”, atenta para como cada comunidade possui elementos constitutivos da sua composição orgânica, isto é, hábitos que em função de uma sedimentação cultural e apropriação da técnica tornam a crítica inócua. Este posicionamento, todavia, não deve ser generalizado, pois, tal assunção levaria a uma série de conformismos com uma ordem natural, temperamento que é o exato oposto da intenção ao comparar o esforço de estar em comunidade ao alpinismo das potencialidades individuais.

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

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

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

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

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

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

2.1 Estado de imunidade comum e ética global da moderação

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

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

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

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

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

Foucault tinha compreendido que “subversão”, “estupidez” e “unfitness” são três palavras para designar a mesma coisa. Quando dois jornalistas da das *Nouvelles Litteraires* lhes perguntam, em 1984: “O seu regresso aos Gregos participa duma fragilização do solo sobre o qual pensamos e vivemos? Que quis destruir?”, a sua resposta aos papagaios da subversão foi: “Não quis destruir nada!” Juntamente com a sua declaração de 1980: “Deste ponto de vista, toda a minha investigação assenta num

postulado de otimismo absoluto [...] tudo que faço, faço-o para que sirva”, esta rejeição dum folclore de destruição bicentenário constitui o testemunho filosófico de Foucault. A sua resposta de 1984 foi quase literalmente a sua última palavra. Poucos dias após a entrevista, realizada em fins de maio, sofreu um colapso em seu apartamento e morreu três semanas mais tarde, em 25 de junho, no hospital de Salpêtière, cujas funções anteriores descrevera no seu livro *Histoire de la folie à l'âge classique* [História da loucura na idade clássica] (Sloterdijk, 2017b, p. 201).

A disciplina geral ao se voltar para a gramática dos comportamentos, qualifica uma razão prática. Não se trata “de uma mera teoria dos discursos ou dos grupos de enunciados incluindo os correspondentes ascetismos e agentes executivos”, mas de um sistema de capacidades composto a partir do saber e das práticas (Sloterdijk, 2017b, p. 199). Para Sloterdijk, cada disciplina possui “uma tensão vertical que lhe é própria e apenas compreensível do seu interior”, e resume, “do ponto de vista interdisciplinar, o mau existe certamente, mas o mal nunca” (Sloterdijk, 2017b, p. 200). Em suma, o apelo as disciplinas aqui são decisivas para demarcar uma ética secessionista.

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

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

Sloterdijk assinala que a força motriz de uma cultura superior é impensável sem o esforço de autopreservação e a vontade de autoaperfeiçoamento pessoal decorrente de uma demobilização das forças de produção de bens supérfluos. Por esta demobilização, cumpre frisar, Sloterdijk não advoga pelo primitivismo. Ao contrário, argumenta que o potencial de contágio, reforma do espaço social e da esfera pública tem como condição material a expansão do processo civilizatório. O que se imperioso é refigurar o modelo expressionista da civilização, e por sua vez, o fundamento do homem como ser luxuriante. O luxo aqui diz respeito à ampliação do espaço de proteção imunitária de uma comunidade, ou em outro termo, coimunidade.

O que se entende aqui por coimunidade não é nada mais do que a vida em comunidade dentro de um espaço saneado por engenharias auxiliares, inclusa aí a política como plataforma para a boa vida. O que está em jogo são as condições de possibilidade da alteridade e os limites da socialidade, como as comunidades políticas são dependentes da técnica e de disciplinas para a regulação da técnica, de modo que a domesticação resultante do poder pastoral tenha, por fim, a pacificação. Se a modernidade sofre pela imunodeficiência causada pela deterioração das

solidariedades (Sloterdijk, 2006, p. 68), a catástrofe esferológica ocasiona a ruptura das esferas, e logo, a técnica deixa de ter a função de abrigo.

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

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

Com a deterioração das grandes metanarrativas e o ingresso em uma “pós-história”, a humanidade torna-se desabrigada e exilada e, portanto, precisa agora desenvolver imunidades técnicas e indulgências [*Verwöhnungen*] a fim de suportar a vida. Porém, o que está realmente em jogo para os pós-modernos são novos e bem-sucedidos projetos para habitáveis e imunes relações. Para Sloterdijk (2011, p. 106) o que está em jogo é como reabilitar uma relação positiva com a técnica, pois, a tecnologia ainda não deu sua última palavra, mesmo quando considerada destruição ambiental e a biogenatividade, isso apenas revela que, em alguns aspectos, ainda está em sua infância.

2.2 Acrobata e as políticas da cooperação

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

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

“Nave Terra” [*Spaceship Earth*] é uma metáfora elegante de Buckminster Fuller reproduzida por Sloterdijk para pensar as diretrizes do manual de operações deste veículo. A “Nave Terra” possui vários compartimentos, espaços coisolados que garantem a privacidade e a identidade dos seus integrantes, ilhas de convivência gigantescas tais como parques nacionais,

os parques humanos, cuja função é proteger certas etnias e zonas culturais. Ao mesmo tempo, a nave está em curso.

A vinculação entre casa e veículo na utopia-habitat de Fuller não se limita, no entanto, às virtudes da mobilidade. Para uma boa condução, termo aqui facilmente traduzido por governança global, é preciso que cada compartimento possua uma climatização adequada, de modo que a diversidade espacial e a ambiência dos lugares dão as condições para estar junto em uma mesma tripulação temporal. Se o tempo pode ser entendido como a nave, o espaço pode ser entendido como a época e o modo de habitar dos povos (Sloterdijk, 2006, p. 425).

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

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

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

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

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

Ao mesmo tempo, esta pode ser a última diáspora. Com as viagens espaciais, a humanidade emerge de um palco expansionista e terá a oportunidade de flutuar sobre a Terra.

Com a construção de nações espaciais, a metáfora das espumas ganha vida e o sentido epistolar de humanidade é confrontado com implantes ontológicos e transplantes de formas de vida, isto é, o expressionismo civilizatório já não precisa de raízes, pois, implanta um mundo onde antes não havia nada além de superfície e transplanta um ambiente climatizado para uma vida adequada por meio de mundos-containers em órbita.

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

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

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

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

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

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

demais com o indivíduo, e o que estamos tratando, a partir de agora, é de um totalitarismo esférico e multifocal. De um espaço colossal (Tillería Aqueveque, 2022, p. 101).

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

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

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

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

Considerações finais

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

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

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

pensar em reformas se não por meio da iniciativa civil. Isso não significa, necessariamente, um flerte com o neoliberalismo. Sloterdijk não está descartando o Estado, mas dando ao ente político uma configuração efetiva.

Isto é, o Estado é realizado por meio da articulação de coletivos e instituições (públicas e privadas) em prol do bem comum. Para fins de normatização deste movimento, foi lançado o princípio da agência relacional. Este princípio deve ser entendido como uma orientação para políticas públicas voltadas ao asseguramento da liberdade de reunião e promoção de ações colaborativas entre os diferentes grupos. Com a agência relacional, além do intercâmbio, as comunidades políticas são incitadas para a abertura, para a hospitalidade e para o acolhimento para com diferentes visões de mundo e projetos de vida. As interações e marcações sociais espontâneas precisam respeitar as regras específicas de cada comunidade política e devem respeitar os direitos humanos com vistas a mútua elevação das formas de vida.

Com efeito, o eixo para a coordenação, institucionalizada ou não, dos diferentes conjuntos valorativos, respectivos de cada grupo ou coletivo, deve ter em vista os impactos ecológicos sobre a Terra. Com este argumento se chegou à compreensão de um novo sujeito de direito, a natureza. Para a melhor tutela jurídica da não-violação da natureza, foi apresentada uma nova modalidade do direito de resistência, o direito ambiental de resistência. Com base em Janicka (2016; 2017), foi ilustrado como o pensamento político-moral de Sloterdijk está atinente a uma governança em nuvem. Deste modo, ainda que não exista hierarquia entre cada comunidade, ainda persiste uma coesão que possibilita políticas de cooperação entre os diferentes agentes.

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

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

Referências

- BARBOSA NETO, G; RODRIGUES, B. "Aproveita a oportunidade de treinares com um deus!": Sloterdijk e o exercício [Übung]. In: *Reflexões, desafios e possibilidades na educação contemporânea*. 1 ed. Itapiranga: Schreiben, 2021a.
- BARBOSA NETO, G; RODRIGUES, B. Sloterdijk e a educação: antropotécnicas para um novo humanismo. In: *Educação e Múltiplas Linguagens: olhares Transdisciplinares*. Vol. 2.. 1 ed. São Carlos – SP: Pedro e João, 2021b.
- BRÜSEKE, F. Uma vida de exercícios: a antropotécnica de Peter Sloterdijk. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais* [online]. 2011, v. 26, n. 75 [Acessado 18 Março 2022], p.163-174.
- ESCALERA, C. On Wittgenstein's Extension of the Domain of Aesthetic Education: Intransitive Knowledge and Ethics. In: *The Journal of Aesthetic Education*. v. 46, n. 3, p. 53–68, 2012.
- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FOUCAULT, M. *O corpo utópico; As heterotopias*. São Paulo: n-1 Edições, 2013.
- GARBINI, F. Peter Sloterdijk's spherical communication. In: *MATRIZES*, v. 12, n. 2, p. 311-316, 2018.
- HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe [GA] 3: Bremer und Freiburger Vorträge*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1994.
- JANICKA, I. Are these bubbles anarchist? Peter Sloterdijk's spherology and the question of anarchism. In: *Anarchist Studies*, v. 24, n. 1, 2016.
- JANICKA, I. *Theorizing Contemporary Anarchism: solidarity, mimesis and radical change*. Londres: Bloomsbury, 2017.
- LAPOUJADE, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. São Paulo: n-1 edições, 2015.
- LATOURET, B. A Cautious Prometheus? A Few Steps Toward a Philosophy of Design (With Special Attention to Peter Sloterdijk). In: *Proceedings of the 2008 Annual International Conference of the Design History Society*, Falmouth, 3-6 September 2009, e-books, Universal Publishers, p. 2-10, 2008.
- LATOURET, B. *Políticas da natureza: como associar as ciências à democracia*. São Paulo: Unesp, 2019.
- LYRA, E. A Atualidade da Gestell heideggeriana: ou a alegoria do armazém. In: *Clareira*, 2017. Disponível em: <<https://clareira.com.br/?p=153>>. [Acesso em: 28 Jan. 2025].
- MARTÍNEZ, M. *Sloterdijk y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010.
- PITTA, M. Da relação entre linguagem e subjetividade na obra tardia de Martin Heidegger. In: *Perspectiva filosófica*, v. 45, n. 2, jun., 2018.
- RODRIGUES, B; MARTINS, R. Sloterdijk contra Agamben: reforma democrática contra a anarquia insurgente. In: *Revista Apoena*, v. 4, n. 7, 2022.
- SLOTERDIJK, P. Controversial Philosopher Says Man And Machine Will Fuse Into One Being. In: *New Perspectives Quarterly*, v. 32, n. 4., 2015a.
- SLOTERDIJK, P. *Esferas I: bolhas*. São Paulo: Estação Liberdade, 2016a.
- SLOTERDIJK, P. *Esferas II: Globos*. Madrid: Siruela, 2004. SLOTERDIJK, P. *Esferas III: espumas*. Madrid: Siruela, 2006.
- SLOTERDIJK, P. *Nietzsche Apostle*. Los Angeles: Semiotext(e), 2013.
- SLOTERDIJK, P. *Not saved: essays after Heidegger*. Cambridge: Polity, 2017a.
- Sloterdijk, P. O Antropoceno – Estado de um processo à margem da história da Terra? In: *Tecnofilosofia líquida: Anders, Blumenberg e Sloterdijk* (p. 89-100). Braga: Centro de Ética, Política e Sociedade, 2019a.
- SLOTERDIJK, P. *Pós-Deus*. Petrópolis: Vozes, 2019b.
- SLOTERDIJK, P. *Stress and freedom*. Cambridge; Malden: Polity, 2015b.

SLOTERDIJK, P. *Tu tens de mudar de vida*. Lisboa: Relógio d'Água, 2017b.

SLOTERDIJK, P. *Was geschah im 20. Jahrhundert?*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2016b.

TILLERÍA AQUEVEQUE, L. Técnica y ascesis en el espacio colosal de Sloterdijk. In: *ACADEMO Revista De Investigación En Ciencias Sociales Y Humanidades*, v. 9, n. 1, p. 93–102, 2022.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Bráulio Marques Rodrigues. brauliomr.av@gmail.com