

# SLOTERDIJK CONTRA AGAMBEN: REFORMA DEMOCRÁTICA CONTRA A ANARQUIA INSURGENTE

## *SLOTERDIJK AGAINST AGAMBEN: DEMOCRATIC REFORM AGAINST THE INSURGENT ANARCHY*

Bráulio Marques Rodrigues<sup>1</sup>

Ricardo Evandro Santos Martins<sup>2</sup>

**Resumo:** O trabalho se propõe a analisar a herança de Michel Foucault na viragem da obra de Peter Sloterdijk. O problema parte do sentido de poder disciplinar como exercícios (antropotécnica) proposto por Sloterdijk e como esse sentido pode ser entendido a partir de um diagnóstico de época atento à crise do neoliberalismo no contemporâneo. A saber, ao contrário de outros filósofos legatários do pensamento de Foucault como Giorgio Agamben, Sloterdijk parece se contrapor à questão da revolução. Em seu lugar, Sloterdijk defende a reforma do palácio de cristal por meio do fisco subjetivo e da doação voluntária. A tese do trabalho consiste em compreender que o objetivo de Sloterdijk está em formular a antropotécnica como tecnologia com capacidade para incluir diferentes e novas formas de vida. Por fim, apresenta-se como Sloterdijk inova em nome do credenciamento de um sistema colaborativo e contribui para um projeto de Estado fundamentado na social-democracia liberal.

**Palavras-chave:** Agamben; Sloterdijk; Pandemia; Reforma; Insurreição

**Abstract:** The work aims to analyze Michel Foucault's heritage in the turning point of Peter Sloterdijk's work. The problem starts from the sense of disciplinary power as exercises (anthropotechnical) proposed by Sloterdijk and how this sense can be understood from a diagnosis of the time attentive to the crisis of neoliberalism in the contemporary. Namely, unlike other philosophers legacies of Foucault's thought like Giorgio Agamben, Sloterdijk seems to oppose the question of revolution. In its place, Sloterdijk defends the renovation of the crystal palace through subjective tax and voluntary donation. The thesis of the work is to understand that Sloterdijk's objective is to formulate anthropotechnics as a technology capable of including different and new forms of life. Finally, it presents itself as Sloterdijk innovates in the name of the accreditation of a collaborative system and contributes to a State project based on liberal social democracy.

**Keywords:** Agamben; Sloterdijk; Pandemic; Reform; Insurrection

---

<sup>1</sup> Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará, Belém, PA. E-mail: brauliomr.av@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6281-2205>

<sup>2</sup> Docente no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará, Belém, PA. E-mail: ricardoevandromartins@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8648-1260>

## Introdução

A atual crise pandêmica gerou intensas discussões que envolvem a já celebrada passagem de Michel Foucault (1988, p. 131), em *História da sexualidade vol. I: A vontade de saber* (1976), sobre como a vida tornou objeto da política, isto é, “biopolítica da população”. Não apenas isto, esta crise trouxe ao centro uma outra famosa discussão. Em contraste com a famosa declaração de Francis Fukuyama (1992, p. 80), sobre como a democracia liberal teria se tornado a única forma de governo que sobreviveu intacta ao século XX, em verdade, só aparentemente a discussão sobre a vitória do modelo capitalista e democrático-liberal teria sido pacificada.

Em caráter ainda mais fundamental, tal discussão traz à tona o embate mais antigo entre revolucionários e reformistas, no início do século XX, com demarca bem Rosa Luxemburgo (2019, p. 48), em *Reforma ou revolução?* (1900), e Walter Benjamin (2020, p. 87), no seu *Sobre o conceito de história* (1940), na *Tese XVIII*, contra os social-democratas, de forte influência neokantiana – sem contar aqueles que se opunham tanto à social-democracia reformista, quanto ao socialismo revolucionário, por meio da ruptura autoritária excepcional, de cunho nacionalista, como foi o caso de Carl Schmitt.

Assim, este artigo retoma esta antiga discussão, mas por meio de dois pensadores contemporâneos, legatários das investigações genealógico-políticas de Foucault, tendo a atual crise pandêmica do COVID-19 como fio condutor. A saber, tratam-se do filósofo alemão Peter Sloterdijk e do filósofo italiano Giorgio Agamben. Ambos são conhecidos por seus posicionamentos que fogem do senso comum crítico de esquerda do pensamento contemporâneo europeu.

Peter Sloterdijk ficara conhecido por sua discussão bioética com Jürgen Habermas nos anos 90 do século passado, por conta da publicação de *Regras para o parque humano* (2000), acerca do uso da antropotécnica como recurso possível, enquanto sendo uma possível saída da crise do humanismo – conforme influência de Martin Heidegger, pelo seu *Carta sobre o humanismo* (1947). Com isto, Sloterdijk propôs uma antropologia filosófica própria, que culminou no seu projeto das “esferas”. Por outro lado, Agamben, por sua vez, ficou conhecido pela radicalidade de sua crítica, também a partir dos anos 90, com o seu *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* (1995), ao fenômeno do “estado de exceção”, que tem se tornado permanente, e pela “guerra civil mundial” que, segundo ele, tende a se expandir.

Agora, desde ao menos o ano de 2020, Giorgio Agamben foi muito criticado pelos seus textos no seu *blog* pessoal residido no sítio eletrônico da editora italiana Quodlibet, ao publicar textos que podem ser lidos como negacionistas, amenizadoras da crise da atual

pandemia do COVID-19, em nome de uma resistência às medidas autoritárias que o governo atual italiano tem tomado por lá. Sendo assim, este artigo tem como objetivo opor as teses de Agamben às de Sloterdijk, trazendo, brevemente, suas concepções sobre biopolítica e sobre a crise pandêmica. As teses de Agamben serão um ponto de partida, enquanto que as de Sloterdijk serão majoritariamente exploradas aqui; justifica-se isto porque se entende que o filósofo alemão já não tem tanta publicidade editorial, quanto o filósofo italiano possui, no Brasil. Assim, o objetivo é também o de mostrar a leitura crítica e Sloterdijk por mais reforma social-democrática.

Desse modo, a questão a ser trabalhada aqui é: De qual modo Peter Sloterdijk aponta saídas para a crise biopolítica do COVID-19? Nossas hipóteses são: 1) a de que Giorgio Agamben, seguindo Walter Benjamin, defende uma saída “insurgente”, propondo depor o (estado de) direito, que se diz democrático, desvelando a anarquia inerente a todo poder; 2) enquanto que Peter Sloterdijk vê na antropotécnica um modo de reforma das instituições democráticas, daquilo que chama de “palácio de cristal”, segundo o seu *Palácio de cristal: para uma teoria filosófica da globalização* (2008).

## **1. Agamben, sobre pandemia, mídia e revolução**

Em *Os Anormais* (1975), Foucault falava sobre como o episódio histórico conhecido por “peste negra”, ocorrido durante a Cristandade, foi, ao mesmo tempo “um sonho orgástico”, em que “a lei é esquecida”, mas também foi, “(...) ao contrário, o momento maravilhoso em que o poder político se exerce plenamente”. Para Foucault, “o momento da peste é o momento do policiamento exaustivo de uma população por um poder político, cujas ramificações capilares atingem sem cessar o próprio grão dos indivíduos, seu tempo, seu habitat, sua localização, seu corpo” (FOUCAULT, 2010, p. 41).

Citando essa conferência de Foucault, anos antes da atual pandemia do COVID-19, no seu texto *Metropolis* (2006), Agamben diz que se pode falar de dois paradigmas: a) o da lepra, quando o governo expulsa os leprosos para fora da cidade – da metrópole; e b) o da peste, quando se cria um mundo de vigilância do espaço urbano, de controle dos cidadãos contaminados pela epidemia, já que não podem ser expulsos. Sobre isto, Agamben interpreta que, com a transição para a biopolítica, desde o século XVIII, os paradigmas da lepra e da peste se confundiram. Assim, o binarismo entre “ser expulso” e “ser vigiado”, correspondente à divisão entre “leprosos” e “cidadãos”, “colônia” e “metrópole”, desfaz-se, criando, deste modo, “(...) uma complexa série de procedimentos e de tecnologias individualizantes e articuladoras sobre essa divisão” (AGAMBEN, 2010).

Com o advento da gravíssima crise pandêmica do COVID-19 no final do ano de 2019, que, ao menos no Brasil, gerou, até o momento da escrita deste artigo, em março de 2021, mais de trezentas mil mortes, e além do agravamento de uma crise econômica e política – ao ponto de fazer com o que o presidente Jair Messias Bolsonaro parecesse insinuar a declarar “estado de sítio”, mesmo depois de ter negligenciado compra de vacinas e de ter chamado esta doença de “gripezinha” –, a discussão em torno da verdadeira biopolítica entorno da pandemia ganhou centralidade. E, quanto ao Agamben, e aos seus posicionamentos no seu blog pessoal da editora Quodlibet, ao longo do ano de 2020, pode-se afirmar categoricamente que o filósofo italiano parte da sua leitura de *Os Anormais*, seguindo Foucault, para entender a atual crise como um momento de intensificação da prática do poder político e do estado de estado de exceção.

Devido ao fato de, por mais de uma vez, Agamben ter considerado a pandemia do COVID-19 como algo de menor importância letal, ou, ainda, quando, mesmo que fundamentado no maior instituto de pesquisa científica da Itália, ter afirmado que não havia, à época desta sua manifestação, uma epidemia na Itália (2020b), suas declarações geraram polêmica dentro e fora do país.<sup>3</sup> No entanto, é preciso destacar que, conforme dito em outro momento, “Agamben passa a tratar não da existência ou não da pandemia e de sua gravidade” (MARTINS, 2020a, p. 92), mas, sim, como o próprio filósofo diz, em uma entrevista para o *Le Monde*, em 24/04/2020, “[m]ais je ne vais pas entrer dans les discussions entre les scientifiques sur l’épidémie; ce qui m’intéresse, ce sont les conséquences éthiques et politiques extrêmement graves qui en découlent.” (AGAMBEN, 2020)

O autor italiano entende que a busca por um espaço de controle total sobre a vida não termina em Auschwitz, mas se manifesta agora na pretensão da tecnociência de dominar a sua finitude. Para Agamben, o muçulmano no campo não manifesta apenas a eficácia do biopoder, mas apresenta, por assim dizer, a sua cifra secreta, exhibe o seu *arcanum* (AGAMBEN, 1998, p. 156). Sobre isso, Agamben diz:

Esse deslocamento de uma medida provisória e excepcional para uma técnica de governo ameaça transformar radicalmente — e, de fato, já transformou de modo muito perceptível — a estrutura e o sentido da distinção tradicional entre os diversos tipos de constituição (AGAMBEN, 2004, p. 13).

O ponto central da maior tese interpretativa de Agamben, é, então, o estado de exceção

---

<sup>3</sup> A polêmica atravessou o Atlântico e o círculo de filósofos europeus, como Jean-Luc Nancy e Roberto Esposito, chegando ao Brasil, especialmente com a discussão incitada pela Profa. Dra. Yara Frateschi, da UNICAMP. Sobre isto, ver os textos da própria Frateschi no blog da Boitempo, e as respostas que se seguem, com Carla Rodrigues, Ana Carolina Martins, Caio Paz, Isabela Pinho e Juliana Moraes Monteiro, além de Jonnefer Barbosa, Vinícius N. Honesko e Ricardo Evandro Martins.

como paradigma de governo. Segundo Agamben: “O estado de exceção apresenta-se, nessa perspectiva, como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo.” (AGAMBEN, 2004, p. 13). Sendo assim, é com base nesta ideia de estado de exceção, que pode ser entendido enquanto zona de anomia, mas que, ao mesmo tempo, tem o direito, suspenso ou um ato que se pretende normativo, mas sem legalidade, que Agamben pôde formular sua crítica ao modo como a pandemia tem sido administrada na Itália.

O Estado Neoliberal domina o campo material e o campo simbólico por meio do monopólio sobre os núcleos informacionais de uma sociedade de telas. A saber, captura ato e potência revolucionária ao direcionar a energia vital do trabalho, da significação do que é a produção de riqueza (ou das coisas que tem valor), e assim, dos gestos humanos passíveis de transvaloração: todo impulso é direcionado à entropia de um sistema baseado em competição e acumulação. Tudo isso é possível porque o capitalismo conseguiu capturar os bandos políticos para um constante estado de alerta: a guerra civil (*Stasis*). Sobre o tema, Agamben diz: “Diante do incessante avanço do que foi definido como uma “guerra civil mundial”, o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea.” (AGAMBEN, 2004, p. 13).

E quanto ao contexto pandêmico, para o filósofo, tal paradigma do estado de exceção, enquanto zona limiar, do mesmo jeito como ocorre com a guerra civil, tende a se mundializar, a se expandir, mas, agora, com a justificativa não mais do terrorismo, e sim do medo da morte. Adere-se aos discursos pelas medidas restritivas, de isolamento social, com base no saber-poder médico, que recomenda e fundamenta a obrigatoriedade do isolamento social. Assim, a pandemia do Coronavírus (SARS-CoV-2/Covid-19) trouxe uma situação-limite: o isolamento social.<sup>4</sup>

Segundo o recente diagnóstico de Agamben (2020b), a pandemia é tratada pela união política entre o saber científico e o poder disciplinar do Estado como uma guerra sanitária, que visa mitigar e reprimir qualquer revolta para além da contenção da questão sanitária. No entanto, como observado em outra oportunidade, para uma melhor compreensão crítica do diagnóstico de

---

<sup>4</sup> Sobre isto, o filósofo camaronês Achile Mbembe defende que o isolamento só foi instrumental na medida que usou da comunicação virtual e fez do meio digital um *bunker* para o desastre. Para ele, o isolamento social revela como o individualismo e como a *social media* não pode vencer ou dominar a natureza apenas por meio da virtualização das comunidades: “Não basta tapar o buraco. No meio da cratera é preciso tudo inventar, a começar pelo social. Pois quando trabalhar, aprovisionar, informar-se, manter o contacto, nutrir e conservar as ligações, conversar e trocar, beber juntos, celebrar o culto ou organizar funerais, não pode ter lugar senão por interpostos écrans, é tempo de tomar consciência de que estamos cercados de anéis de fogo por todo o lado. Em grande medida, o digital é o novo buraco que a explosão criou na terra. Trincheira, entranhas e paisagem lunar ao mesmo tempo, é o bunker onde homem e mulher isolados são convidados a refugiar-se. Acredita-se que, através do digital, o corpo, a carne e os ossos, o corpo físico e mortal, se liberte do peso e da inércia. No fim desta transfiguração, poder-se-á finalmente atravessar o espelho, resgatados à corrupção biológica e restituídos ao universo sintético dos fluxos. Ilusão porque, do mesmo modo que dificilmente haverá humanidade sem corpo, também a humanidade não conhecerá a liberdade fora da sociedade ou da dependência da biosfera” (MBEMBE, 2020).

Agamben sobre a pandemia, deve-se valer aqui de uma análise contextual (MARTINS, 2020b) de seus textos sobre o tema. A união entre o saber científico e o poder disciplinar não parece se aplicar do mesmo modo para todos os contextos políticos. O caso brasileiro, como o dos Estados Unidos do tempo de Donald Trump, são exemplos de expressão máxima de um descrédito do saber médico-científico durante a atual crise pandêmica.

Nesse aspecto, não há como concordar com Agamben (2020a), quando questiona a ciência sem ressalvas quanto às diferentes estratégias do discurso científico em diferentes contextos – ainda que se saiba que as orientações científicas da OMS precisam ser postas em questão, como, por exemplo, nos exemplos históricos quanto aos modos que esse órgão internacional tratava o *status* patológico da homossexualidade e da transexualidade no passado, conforme mencionado em texto anterior (MARTINS, 2020b, p. 74). Mas somente afirmamos isto, caso se considere que o filósofo italiano estaria, em verdade falando, sobre uma dimensão global do biopoder durante essa pandemia, o que não é o caso, uma vez que ele estava muito mais interessado no contexto italiano e no resto da Europa, quanto à crise biopolítica.

Para sermos mais explícitos, dizer que o isolamento é simplesmente mais um comando de intensificação do neoliberalismo, aliado ao biopoder, amparado pelo discurso científico, certamente não faz sentido no contexto estratégico do capitalismo latino-americano e do modo como o neoliberalismo tem atentado contra as vidas dos sul-americanos. Se se pensar o autoritarismo em termos universais, a partir de Agamben, pressupondo que, em função do eurocentrismo e do resto metafísico na história das ideias que o influencia, como dissemos, então realmente sua análise precisa de mais dialética para se tornar plausível. Pois, aqui, no Brasil, o modo neoliberal de se lidar com a atual pandemia tem sido mais pelo “deixar morrer” da biopolítica, isto é, pela sua dimensão tanatopolítica, a dimensão de política da morte – ou, ainda, como se trata de um contexto neocolonial, pode ser simplesmente chamado de dimensão “necropolítica”, como diz Mbembe, enquanto sendo uma versão colonial do “deixar morrer” ativo, exercido nas ex-colônias europeias.<sup>5</sup>

Contudo, ainda sim, o diagnóstico de Agamben pode subsistir para se entender o caso brasileiro, uma vez que a negligência política quanto à letalidade da pandemia pode se tornar, a qualquer momento, autoritária – como ao menos as declarações do atual presidente brasileiro indicam,<sup>6</sup> dando continuidade ao que seu filho, líder parlamentar da base de seu governo também

---

<sup>5</sup> Sobre isso, Mbembe diz que “no pensamento filosófico moderno assim como na prática no imaginário político europeu, colônia representa lugar em que soberania consiste fundamentalmente no exercício de um poder margem da lei (*ab legibus solutus*) no qual “paz” tende assumir rosto de uma “guerra sem fim” (MBEMBE, 2018, p. 31-32).

<sup>6</sup> Sobre o tema, em outro texto, pôde-se explorar melhor a posição de que Agamben possui diferenças profundas em relação ao negacionismo da extrema-direita de Bolsonaro. Os argumentos estão melhormente explorados na segunda resposta à Frateschi, no texto *Ainda Agamben*, do blog *A Terra é redonda*, disponível no link: <https://aterraeredonda.com.br/ainda-agamben/>. E quanto às ameaças autoritárias de Bolsonaro, durante a atual pandemia, ver mais em: <https://www.correiobraziliense.com.br/politica/2021/03/4912874-fux-liga-para-bolsonaro-questionando-declaracoes-sobre-estado-de-sitio.html>

o faz com seus discursos em tom golpista (MARTINS, 2020b, p. 90). Em verdade, vale lembrar que o caso brasileiro pode perfeitamente ser explicado pelo paradigma do estado de exceção permanente, proposto por Agamben, pois o autoritarismo é a regra da República brasileira. Pois não se pode esquecer que sua história é repleta, desde sua fundação, de golpes de estado, forjados pelas instituições militares, aliadas à elite capitalista do país (GOMES; MATOS, 2017).

A experiência da ditadura civil-militar brasileira (1964-1985) não teve uma tonalidade neoliberal. Diferente disto foi o caso da experiência ditatorial chilena, sob comando do General Augusto Pinochet, quem era apoiado pelos economistas da Escola de Chicago. Mas, agora, com a presença de um governo democraticamente eleito de Bolsonaro – ainda que eleito sob a forte dúvida, para se dizer no mínimo, quanto à legalidade destas eleições, devido às *fake news* e às interferências ilegais de parte do Poder Judiciário brasileiro no processo eleitoral –, o neoliberalismo volta a mostrar seu caráter autoritário e de política de morte.

Com isso, sobre o caso pandêmico brasileiro, o discurso político utilizado pelos movimentos reacionários, aos quais estas lideranças neoliberais se filiam, só explicita o descaso com a coisa comum, mais especificamente pela saúde pública. Nesta situação, fica claro como as políticas neoliberais ainda se utilizam de política de morte. Ao contrário do liberalismo clássico, que, de princípio, era aliado da ciência iluminista, o neoliberalismo difunde uma razão midiática, que apela à banalização da ciência por meio de *fake news* e de desinformação orquestrada por meio de monopólios e núcleos de informação, criando uma verdadeira situação de guerra interna. Mas se deve complementar que a guerra civil não foi uma criação desta pandemia. Já estava em curso em razão de governo pautada na desigualdade produzida pelo capitalismo financeiro contemporâneo – na era mesma do rentismo e do mercado financeiro, onde o trabalho não é por si um ativo, tampouco diante do capital especulativo e da “uberização” do trabalho precarizado.

Com a pandemia e o isolamento, a situação apenas se agrava com a retração dos serviços, e logo, do emprego e da renda. Com a crise sanitária e econômica, a polarização política e a dissonância são radicalizadas onde surge uma situação-limite e crise sem precedentes. Em outras palavras, as promessas de progresso capitalista vão sendo descumpridas com a grande massa dos mais pobres, dos miseráveis, marginalizados nas periferias latino-americanas, por exemplo, em meios aos cacos deixados pelos grandes projetos, empreendimentos que atentam, por exemplo, contra a Amazônia, por meio do agronegócio e mineração. Trata-se de uma maquinaria destrutiva que aparenta “desgovernada”, ainda que se apresente, fundada numa justificativa desenvolvimentista, amparada por uma mídia aliada às pautas neoliberais, funcionando como razão de governo consciente de si mesma.

Desse modo, o campo midiático torna-se reflexo da guerra pelo poder que agora se reveste enquanto guerra pela tecnologia. Quem domina os meios de comunicação é capaz de (des)orientar o caráter fictício e anômico da vida. A normatização da vida vem por meio da guerra civil mundial, que está de fundo ao poder na atualidade. Mas, para Agamben, é imperioso desativar os seus dispositivos pela deposição que uma forma de se viver assujeitada pela lógica capitalista, amparada pelas formas jurídicas patrimonialistas. Para o filósofo italiano, tal estado de coisas é uma circunstância que desvela aquilo que ele entende como a anarquia inerente ao poder, contra a qual podemos insurgir, pois “(...) uma verdadeira anarquia coincide com a lúcida exposição da anarquia interna ao poder” (AGAMBEN, 2014, posição 4329). Deste modo, pode-se entender que Agamben, seguindo os passos de Benjamin, vê na insurgência destituente do direito o caminho para o direito “que vem”, dando um novo uso às coisas, profanando os dispositivos de controle.

Trilhando outro caminho, diferente de Agamben, Sloterdijk, no entanto, lembra que a difusão midiática e a hipercomunicação – contemporaneamente praticada por *fake news* –, que qualificam a pós-modernidade, não podem ser escapadas. Não há simples “saídas” insurgentes, anarquistas. Para Sloterdijk, é possível projetar também formas de associação e governo que façam um uso mais solidário da técnica. Nesse sentido, os espaços supralocais, constituídos por meio da comunicação virtual de pessoas e agências podem aparecer como instrumentos de reforma do neoliberalismo.

Sobre isso, podemos desenvolver melhor o argumento no tópico a seguir.

## **2. Sloterdijk, sobre crise ecológica, antropotécnica e reforma**

Para Sloterdijk, a existência da vida humana no futuro depende de um ecossistema sustentável e só poderá perseverar a partir de mudanças estruturais fundamentadas em uma ecologia profunda. Em suma, resta acrescentar se a cidadania – frise-se, o exercício autodisciplinado do poder pensado por Sloterdijk, em contraposição à Agamben, a partir de práticas não predatórias e até uma ética da habitação para o Antropoceno. Para tanto, é possível articular uma reforma social-democrata e intrassistêmica no intuito de apontar para políticas de design e de solidariedade/decrescimento.

É nestes termos que Sloterdijk (2017, p. 193) se contrapõe ao Foucault do panóptico, que é a inspiração de Agamben e volta-se para o Foucault maduro que se libertou da aniquilação do sujeito e dos “...restos paranóides das suas análises do poder”. Sloterdijk ao propor um co-imunismo parece apontar para como o poder deve ser pensado como uma imunidade: uma disciplina no uso da técnica para a superação de si mesmo. Não é à toa que a primeira proposição de Sloterdijk (2000) para a antropotécnica surge de uma provocação biopolítica: a possibilidade de intervenção tecnológica na natureza a nível da manipulação do genoma humano.

Sloterdijk (2017, p. 459) compreende o risco dessa tarefa e atribui depois à antropotécnica o sentido de melhoramento pessoal e atletismo das formas de vida. Resta elaborar como Sloterdijk elabora esta arte de viver, como esta arte pode contribuir para o futuro da democracia e se esse futuro ainda terá na ciência uma terapêutica, ou se ao contrário, a antropologia do ciborgue se submeterá à radicalização do neoliberalismo.

Para Sloterdijk (2004, 699–711), o Antropoceno consiste em uma antropologia de uma idade tecnológica. Por sua vez, é o momento em que o exercício do poder precisa transcender os saberes locais e desenvolver a capacidade de imunização para com os antígenos geradores de *stress* - o consumismo e o narcisismo solipsista figurando aí entre os principais - e assim propiciar o surgimento de uma técnica capaz de supressão da ecografia: a homeotécnica<sup>7</sup>.

O Antropoceno e o seu modo de vida antes tão sensorial agora parece descortinado em escala global. Vivemos agora, em tempos de pandemia, apartados em quartos e nos comunicamos quase que exclusivamente por telas com o mundo exterior à nossa bolha particular. O encontro que (ainda) não podemos ter, a vida que não podemos mais esbanjar. Ainda que um código de etiqueta global já esteja quase que universalmente formatado e publicizado pela OMS, a linha de frente do combate à pandemia é enfrentada por indivíduos e suas respectivas consciências morais, uma vez instituições globais são frequentemente desacreditadas por líderes locais. Mas por que é tão difícil tornar as instituições globais efetivas?

Segundo Sloterdijk, a precariedade da globalização só pode ser compreendida quando remontamos a origem do seu conceito. Para o autor alemão, a globalização não é um fenômeno recente e datado da revolução tecnocientífica. A globalização tampouco é um fenômeno relativo ao Iluminismo e datado da formação do Estado Moderno, ou mesmo, do novo processo de divisão internacional do trabalho baseado no ofício técnico. Com o filósofo de Karlsruhe, pode-se datar a causa primeira da globalização:

[...] na racionalização da estrutura do mundo pelos antigos cosmólogos, que, pela primeira vez, com seriedade conceitual, ou melhor dizendo, com seriedade morfológica, construíram a totalidade do ente sob forma esférica, tendo oferecido essa imagem ordenada à consideração do intelecto (SLOTERDIJK, 2016, p. 107).

A saber, Sloterdijk percebe a primeira globalização na geometria das formas do mundo, disciplina na qual Platão foi o grande mestre, investigação originária então do início da filosofia, ou seja, o lançamento de uma teoria sobre a composição o das formas e que vivem e das substâncias que dão origem ao mundo: a *physis*. Pode-se dizer que a globalização só foi

<sup>7</sup>A “homeotécnica” seria uma técnica não-dominadora, e por sua vez, estabilizadora do equilíbrio climático. Uma técnica para o condicionamento do ar na estufa da civilização e a condição de possibilidade para a inclusão no Palácio de Cristal.

concretizada com a difusão do saber cosmológico por meio das grandes navegações<sup>8</sup>.

Por que tais preceitos sistemáticos, e não as consequências materiais, seriam a causa primeira da globalização? Sloterdijk (2012, p. 16) está atento à recepção da tradição grega pelos romanos e da sua importância renovada com o humanismo e o renascimento europeu. Porém, tais preceitos sistemáticos estão afim, sobretudo, com a difusão do cristianismo na Europa e com a fundamentação do direito divino dos príncipes a partir de uma ordem cosmológica transcendente. Desta maneira, o cristianismo, com especial destaque para a instituição da Igreja Católica, teria apropriado da filosofia grega uma pretensão cósmica. Para corroborar a tese de Sloterdijk basta remeter ao significado do termo católico (*καθολικός*), ou também, humanidade (*humanitas*): universal.

Com os Estados Absolutistas, o cristianismo institucionalizado passou a servir como instrumento metafísico utilizado para legitimar os interesses da monarquia - e de parte da nobreza -, e posteriormente, com a dissolução da ordem feudal, foi utilizado, também, ainda que em plano de fundo, para atribuir universalidade aos interesses burgueses. Segundo o autor, não é à toa a Declaração de Direitos de 1689 (*Bill of Rights*) e a Declaração de Independência dos Estados Unidos possuírem tantas referências à Deus como o valor fundante e mais fundamental da República. Porém, com a modernidade é chegado o momento em que a metafísica é colocada em xeque. A primeira globalização e a ressonância da metafísica na compreensão do mundo como uma espacialidade com qualidade universal já não é capaz de traduzir o globo enquanto cosmo<sup>9</sup>.

Pode-se dizer inclusive que o Antropoceno é esse momento onde as nuances do mundo e da sociedade começam a ser evidenciadas. Em razão da atualidade do problema sobre o fundamento do mundo, ou em outras palavras, sobre aquilo que constitui o mundo, Sloterdijk elabora a esferologia a partir de uma filosofia crítica ao sentido planificado de mundo que esteve presente na filosofia até Wittgenstein (2014). De tal maneira, Sloterdijk (2016, p. 19) faz a seguinte pergunta na introdução da sua esferologia: “Onde estamos quando dizemos que estamos no mundo?” Para Sloterdijk, esta pergunta não coloca em questão apenas uma dimensão ontológica da existência, mas, outrossim, um questionamento político com várias dimensões, entre elas, onde é possível refletir inclusive sobre o lugar do Direito.

---

<sup>8</sup> A colonização reivindica um direito à dominação (*ius imperium*) política e cultural de um território. Segundo Sloterdijk (2008, p. 19), a volta de Magalhães e a evangelização dos ameríndios foi o seu principal trunfo. A viagem em que o navegador português achou um novo mundo para dizer seu, ou melhor, da Metrópole, pode datar a origem da globalização terrestre na colonização da pluralidade de tipologias da vida em detrimento de um sistema-mundo.

<sup>9</sup> Com a mobilização sobre o mundo iniciada pelos navegadores, a crise da metafísica aparece no lugar dado à cartografia. Com a cartografia, vem o registro e a métrica das morfologias que dão composição material ao mundo: as cavernas, os vales, os rios, as montanhas, entre tantas outras geografias, e também, comunidades, passaram a gozar de uma identidade própria. A topologia do mundo ganhou relevo em sua forma e seu povoamento terrestre. A própria Terra foi destituída do seu primado diante da imensidão dos oceanos. Na contemporaneidade, as mídias decerto possibilitam a comunicação com os lugares mais longínquos, porém não mudam o fato de pôr mundo ser compreendido um complexo cuja composição dos lugares é repleta em diversidade natural e diferença antropológica.

No tempo da hiperpolítica, ou seja, da comunicação por meio da difusão midiática, é possível avaliar os efeitos mais agudos e derivados da luta de forças nos discursos normativos. Isto é, como o englobamento territorial uma vez apoiado no caráter abstrato do direito (SCHMITT, 2014), desdobra uma concepção universalizante de lugar: o nomotopo. Segundo Sloterdijk (2012, p. 168), tal lugar propicia o uso de uma *thymós*, orgulho identitário na modernidade surgido no seio da consciência de classe e que seja por meio de uma retórica idealista, hegemônica, cosmopolita ou até multiculturalista, conduziria todos aqueles particulares em busca de acolhimento à expectativa de sua inclusão em uma comunidade – a pretensão por um discurso ético-político universal faria parte da sedução ao poder e seria um elemento constitutivo da vontade de autoafirmação de movimentos pães de ressentimento. Aqui reside a crítica de Sloterdijk ao caráter utópico dos Direitos Humanos construído sobre bases identitárias.

Quem está preocupado em afirmar a universalidade possível de uma política e de formas de vida democráticas deveria levar em consideração as práticas de discussão e as tradições críticas “dos outros” como fontes democráticas regionais. A seguinte compreensão precisa ser retida como um axioma: na situação globalizada, não é mais possível de forma geral nenhuma política do equilíbrio do sofrimento que se construa sobre o rancor em face de uma injustiça passada, quaisquer que sejam as dissimulações mundial-redentoras, social-messiânicas ou democrático-messiânicas com as quais ela se apresente. Esse conhecimento estabelece limites estreitos para a produtividade moral de movimentos repreensivos, mesmo que eles entrem em cena - tal como o socialismo, o feminismo e o pós-colonialismo - a favor de uma causa em si respectivamente respeitável (SLOTERDIJK, 2012, p. 298).

A despeito da militância por universalidade (seja ela oriunda do judaísmo, do cristianismo, do islamismo, do comunismo ou até do existencialismo) até então ter sido observada tal como um banco de ira, a sua reclamação continua legítima. Para Sloterdijk (2012, p. 298), é preciso, no entanto, saltar do universal para uma cultura-mundo. Isto é, elaborar uma gramática de comportamentos que possa servir como conjunto de disciplinas em constante sofisticação e atualização dos universais. Somente assim será possível a superação da crise multicivilizatória e a cooperação comum para a construção de um palácio de cristal sustentável e acessível à todas as formas de vida.

Ao ver deste trabalho, para a constituição de um espaço político plural e democraticamente condicionado é preciso pensar em um projeto arquitetônico-imunológico das esferas. Trata-se de pensar a climatização ecológica das regiões do mundo a partir de uma poliesferologia, onde cada esfera é dotada de um sentido autárquico de comunidade e tecnologia ecográfica. Exemplos práticos e urgentes são sistemas de saúde e segurança localizados com cobertura abrangente da população. Somente com alguma preocupação horizontal a imaginação e a criatividade vertical serão traduzíveis em ganhos humanos, leia-se, será possível vislumbrar um futuro onde o ideal de coexistência universal nos possibilite a abertura das fronteiras em vez da colonização das estrelas.

Trata-se de pensar, sobretudo, como um conceito de cidadania global pode ajudar a edificar as estruturas de um mundo integrado com conexões facilitadas e autoinvenção da forma de vida, porém ciente do esforço a ser despendido para o alcance da elevação - moral, material, social e até cultural. Trata-se de pensar em obrigações escaláveis com vista a um lugar onde a experiência comunitária tenha como valor comum a própria solidariedade interseccional.

Aquilo que deveria ser realizado antigamente pela humildade religiosa sobrecarregada precisará ser produzido por uma cultura da racionalidade que se construa sobre observações de segunda ordem. Somente ela pode parar a ingenuidade. maligna, uma vez que liga a vontade de validação com a autorrealização. Precisa-se de tempo para a solução dessa tarefa - mas este não é mais o tempo histórico da epopeia e do drama trágico. O tempo ocidental precisa ser definido como o tempo de aprendizado para civilizações. Quem só quer fazer “história” fica aquém dessa definição. A palavra “exercício” não deve nos iludir quanto ao fato de que sempre nos exercitamos sob condições próprias à situação de emergência, a fim de impedir, na medida do possível, a sua entrada em cena. Erros não são permitidos e, contudo, eles são prováveis. Num transcurso favorável dos exercícios, pode ser que se forme um conjunto de disciplinas interculturalmente obrigatórias que com razão se poderia então designar a justo título e pela primeira vez com uma expressão que até aqui é constantemente empregada de maneira precipitada: cultura mundial (SLOTERDIJK, 2012, p. 299).

De tal maneira, surge a pergunta: será possível pensar essa mudança de vida, ou de comportamentos, não apenas como um valor, e sim um direito humano? No ver deste trabalho e à luz de Sloterdijk é possível pensar a cidadania como um exercício de disciplinas multicivilizatórias que quando abordadas em seu aspecto transversal podem contribuir para a climatização da tecnoesfera onde a vida é habitável. Atos de solidariedades concretas passam a tomar o lugar do que antes era só demagogia. Iniciativas de colaboração e de sensibilização ganham destaque na opinião pública e mazelas estruturais como a desigualdade e a exclusão, em todos os níveis, parecem finalmente ter alguma visibilidade para políticas compromissadas com a coisa pública.

Do ponto de vista sanitário, os sistemas universais de saúde usufruem de reconhecimento. Porém, esses sistemas, sobretudo em realidades periféricas, restam sucateados, de modo que a sobrevivência ainda depende dos esforços individuais. Ao mesmo tempo, a autoeleição ao isolamento e a autoquarentena em circunstâncias sintomáticas, resgatam a capacidade da razoabilidade/prudência e da responsabilidade comunitária. O distanciamento social desafia os hábitos de uma geração já tão acostumada com o hedonismo e resgata o valor da discrição.

A questão agora é como superar a psicologia do isolamento sem recair no egocentrismo, ou seja, como ser solidário estando sozinho. Uma vez que a socialização é restrita e marcada

pelo medo, assim como pela reprovação, a empatia torna-se um exercício cada vez mais distante. Um passeio sem máscara pela vizinhança pode viralizar na *infoweb* e rapidamente dar oportunidade a um linchamento virtual. Não há espaço para diversão ou brincadeira salvo em compartilhamentos de telas ou conexões isoladas por carros e máscaras.

A chamada “sociedade da sedução” cunhada por Gilles Lipovetski (2019) é desafiada aos limites da tecnologia para emular, dentro de containers, o conforto e o luxo de outrora. Shows, aulas, exposições, congressos, programas de TV e até jantares só são possíveis graças a dispositivos sanitários e utensílios digitais recém implantados. Uma confraternização em um restaurante climatizado e com capacidade reduzida é um acontecimento que reluz em um paradoxo entre a ostentação e a discrição. O prazer corporal vem em doses regradas e homeopáticas. Pode-se dizer que vivemos uma versão contemporânea de um antigo conceito: o ascetismo.

Nenhuma atividade escapa ao princípio da influência retroativa do operador — e o que age retrospectivamente, age também por antecipação. O ato produz o ativo, o reflexo o refletido, a emoção o senciente, o exame da consciência a própria consciência. Os hábitos formam as virtudes e os vícios, os complexos de hábitos as “culturas” [...] No entanto, a vida em exercício não se limita à simples reprodução dos agentes pelas suas ações. Todas os alargamentos dos círculos de capacidades, todas as elevações até as últimas alturas do artificio realizam-se com base na autoformação pelo exercício (SLOTERDIJK, 2017, pp. 395-396).

Sloterdijk (2017, p. 395-396) examina o atletismo como uma ideia e uma prática presente em toda a história da humanidade. O atletismo constituiria uma regionalização ôntica da ascese (*áskēsis*) cujo significado pode ser traduzido tanto como ‘exercício’, ‘treino’ ou mesmo ‘repetição’. Asceticismo é aquilo que os atletas praticam no ginásio — onde dedicam horas ao fortalecimento e à autoconsciência do corpo com a intenção de refinar a técnica biofísica de um gesto ou movimento, por ex., o salto de um acrobata.

O ascetismo é demonstrando em um código de disciplina pessoal. Os exercícios tem por finalidade a eleição de uma qualidade que possa servir como trampolim à superação de si mesmo. Superar as dores, a exaustão dos músculos, as doenças crônicas e os limites fisiológicos da maquinaria orgânica. A dor pode ser uma experiência limítrofe da morte assim como uma suspensão da angústia. Todos são atletas, desde um *ironman* até um iniciante acompanhado por seu *personal*. O ascetismo é uma forma de privação com vistas à autonomia.

No ginásio grego o objetivo do asceta era ganhar honras e ser visto como um símbolo de orgulho nos Jogos Olímpicos e nas praças públicas. No cristianismo primitivo, era uma forma para disciplinar a alma e aproximá-la ao modelo de perfeição/harmonia atribuído à uma divindade conhecida por ser tanto misericordiosa quanto beligerante - Javé era descrito no

Antigo Testamento como o rei de todos os exércitos. Mais tarde, com a institucionalização do cristianismo e o surgimento da igreja Católica, os monges passam a habitar os mosteiros com o mesmo propósito fundamental no qual os heróis gregos esquivavam-se dos excessos no abrigo do ginásio: a domesticação e a docilização.

Portanto, pode-se dizer que o atletismo é um incremento voltado à excelência. Assim, Sloterdijk propõe pensar o exercício como uma antropotécnica, ou seja, um modo de intervir na essência humana e lhe conferir novas habilidades por meio da mudança de vida. Aqui há uma clara influência da noção de técnica como produção de subjetividade em Foucault (2010). Porém, no trabalho de Sloterdijk (2017, p. 196) a figura do atleta torna-se mais pronunciada em uma medida que não é meramente esportiva, mas existencial: “A analogia entre as formas de desporto e formas de discurso e de saber deve ser considerada o mais literalmente possível.” E Sloterdijk (2017, p. 201) continua: “Foucault tinha compreendido que ‘subversão’, estupidez e ‘unfitness’ são três palavras para designar a mesma coisa”. De modo que para Sloterdijk, o último Foucault contribui com uma disciplina geral que traz princípios de vida e autoformação do homem que atravessam as disciplinas regionais das ciências e contribuem com um mundo multidisciplinar e multivirtuosista.

A ligação ao esporte e ao atletismo é onnipresente neste texto, onde a ênfase muda de *askēsis* para ascese, e daí para “acrobacia existencial”, “ascetologia geral” e, finalmente, “antropotécnica”. *Askēsis* neste contexto é uma capacidade ginástica ou acrobática, seja num domínio físico ou conceitual. Sloterdijk propõe uma ascetologia geral preocupada com a questão da vida prática e com que fim deve ser perseguida. Para Brüseke (2011, p. 165), com isso despede-se de uma teoria da estratificação social na base de dominação, repressão e privilégio e propõe uma teoria que compreende o disciplinamento individual (ascese, virtuosidade e desempenho) como causa da diferenciação vertical onde a antropotécnica é entendida como o meio geral de virar o poder da repetição contra a repetição.

Embora todos estes temas tenham uma forte semelhança conceitual com os encontrados na noção de exercícios espirituais em Hadot (2014) e no cuidado de si em Foucault (2010), é difícil não reconhecer uma mudança de tom em Sloterdijk. A partir daí, o texto move-se em direções não lineares. Não é claro se o sentido principal do seu texto é sobre o tema da ascese. Sloterdijk não dá qualquer indicação de que a obra deva ser lida do princípio ao fim, ou se o texto em si localiza em uma arena de ginástica concebida para colocar o leitor no meio dos seus passos. O que é certeza é que o texto está principalmente preocupado com o poder do hábito e da repetição, como ambos desempenham um papel pronunciado na formação da percepção e do comportamento humano. Fato é que Sloterdijk não propõe apenas um manual técnico, não obstante, um meio reflexivo para escapar ao domínio do hábito e do pensamento automático.

Para Sloterdijk (2017, p. 43), a filosofia quando levada da teoria à prática tem o potencial de mudança de vida. Assim que se sabe que se está possuído por programas automatizados — afetos, hábitos, preconceitos — é tempo de possuir medidas de quebra de posses. O sentido aqui é de que certas práticas tornam possível a remodelação da própria vida e da identidade (ou seja, o livro está cheio de medidas de quebra de posses). Desta forma, um sujeito humano separa-se gradualmente do objeto humano, sendo que os padrões de repetição que moldam a identidade podem ser tomados em consciência e redirecionados através da implantação intencional de regimes de formação (*askēsis*). O objeto humano, agarrado pelo hábito, torna-se o sujeito humano, capaz de agir sobre ele próprio.

Sloterdijk dá muitos nomes às espécies cujo trabalho é precisamente esta “autoformação por meio da prática”, incluindo *Homo repetitivus*, *Homo artista* e *Homo immunologicus*. Este humano em formação é um estudante de autodisciplinas e um atleta em busca de mecanicidade (astúcia), antropotécnica (a prática da autoformação) e a bios theoretikós (a vida contemplativa). Por sua vez, este praticante está empenhado em um “poliesportivo filosófico” para o “exercício da existência”. Para Sloterdijk, a prossecução destes “sistemas de capacidades” constitui a base de um idealismo somático e de um atletismo intelectual, uma integração das liberações da prática. Assim como Hadot (2014) e Foucault (2010), Sloterdijk utiliza a *askēsis* e a noção de práticas ascéticas no trabalho de ser humano.

Em cada caso, a *askēsis* é um requisito fundamental para viver uma vida filosófica e planejar uma estética da existência, presente em todas as escolas de filosofia e perspectivas cosmológicas, embora diversificado no destaque em execução, partilham o tema da transformação da pessoa na direção enfatizada pelo modo de vida de uma escola, pelos seus compromissos existenciais, valores e crenças. Logo, faz perceber que tudo isto é suficientemente verdadeiro em relação à filosofia, mas a *askēsis* não se limita apenas à filosofia. É também central para a prática monástica cristã (e, sem dúvida, para outras escolas espirituais e religiosas que não trato aqui), bem como para disciplinas estéticas, como arte, poesia e literatura voltadas para a operação e o ser-operado por esta soberania de si.

Sloterdijk (2004, p. 490) parece concordar com Agamben (2002, p. 82) quando este rearticula a posição de Heidegger sobre a antropogênese, leia-se a cesura do homem com o animal. Para Agamben, a antropogênese também é um procedimento sumariamente técnico. Contudo, Sloterdijk vê como “chocante” a proposta de Agamben em pensar o espaço de condicionamento do humano e a totalidade dos sistemas políticos a partir da forma do campo de concentração - a redução a esse lugar fechado, cujos habitantes são reduzidos à característica da “vida nua” - uma vida cuja liquidação não implica qualquer gravidez, já que já está excluída da proteção da lei.

Para Sloterdijk, o campo pode ser identificado sem esforço como a variante iliberal da instalação em larga escala: e representa inequivocamente a imersão na autorrealização. Para Sloterdijk, no entanto, não há como desviar do imperativo da autorrealização. Em vez da hipérbole do campo de concentração integral, Sloterdijk traz as hipérbolés do museu sem saída ou mesmo da instalação total. Através de ambas as figuras, a do campo e a do museu integral, a ideia macrosferológica fundamental se dá conta de que não há visão de fora de todo o contexto próprio da civilização. Para Sloterdijk, o lugar do humano por natureza é fechado não em razão da opressão do Império da lei, leia-se, a tendência de dominação por parte de todo regime político, mas sim, em função da necessária climatização da estufa que faz o espaço habitável e confortável ao homem.

Cabe salientar, que, segundo Sloterdijk, tanto o asceta, o filósofo e o atleta trazem consigo um estatuto eleito por si próprio e operado por si e pelos outros. De tal maneira, pode-se pensar as normas sociais (o Direito, a moral e os hábitos que determinam comportamentos culturais) e a ciência como regras multidisciplinares cuja finalidade é a transcendência humana e a assistência da sua saúde. A vida só pode tornar-se uma obra de arte em um lugar que possibilite a instalação da técnica.

Nestes dias de Corona, entretanto, o ascetismo é imposto e comandado pelo Estado. Assim, em um primeiro momento pode-se dizer que a desistência da *askēsis* é a desistência da decisão sobre a própria vida. Afinal, a vida em um lugar hipercomplexo faz com que o contexto vital seja tomado por estímulos de confiança nas autoridades que detém o saber mais especializado sobre a técnica. Cabe lembrar que nenhuma recompensa tangível nos espera quando o comportamento é reduzido à subserviência. Contudo, não vale aqui nenhuma apologia ao descrédito científico. A ciência também se apresenta como uma série de exercícios fundados no pensamento e com uma especulação crítica regrada que serve com efeitos benéficos para um trampolim comum, ou também, mobilidade social.

Cercado pelo desespero, a escuta é uma forma de exercício e contenção do *pathos* exagerado do grito e cura por meio do equilíbrio no pensamento. É mister reparar como ainda que em caráter secundário, a normatização já adquiriu um espaço muito maior nas relações contemporâneas da alteridade. Veja-se aí quando se depara com um comportamento indolente e não mais se hesita na adequação do código de conduta — por ex., o devido distanciamento ou proteção — tão logo é aplicado o poder de normalização, tão logo vem a alegria ambígua de um sentimento de superioridade moral, a satisfação de mostrar resiliência pessoal, o alívio de abandonar — ainda que temporariamente — a culpa do consumo excessivo e a controversa expressão do patriotismo nacional como uma espécie de imunidade coletiva.

## Considerações Finais

Em vez de considerar o homem como a espécie conhecedora (*Homo sapiens*), Sloterdijk propõe uma ética do comportamento fitness. Essa é a ética que pode orientar uma espécie que se exercita (*Homo repetitivus*) e assim torna-se cada vez melhor no que faz (*Homo artista*). Para ser artista é preciso deixar-se atravessar pela transfiguração do lugar no palco e repensar a origem das normas. É 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.

Ao contrário, o seu exercício pode ser emancipador e revolucionário. Segundo Sloterdijk, o vocabulário hodierno fora capturado pela passividade. É imperioso assinalar o protagonismo da subjetividade no caráter normativo de toda decisão moral e Constituinte. Foi neste sentido que Sloterdijk (2020), em entrevista à Deutsche Welle, propôs uma mudança predicativa: “Eu não acho que possamos mudar nosso DNA simplesmente mudando nossos pensamentos. Mas podemos mudar a gramática do nosso comportamento. E é isso o que o século 21 ensinará à comunidade global”. Até lá, não basta sonhar é preciso voltar aos exercícios.

Então, o século 21, talvez seja o tempo, talvez seja o lugar, o caminho onde seja possível deixar para trás a homogeneidade de algo como a “sociedade” e arquitetar o espaço da diferença em uma espuma concatenada pela diversidade das bolhas. Onde a somatória das bolhas construa não um ambiente militar e padronizado, ou ainda, cínico e indiferente em sua verticalidade ascética, assombrado pela distopia cyberpunk dos arranha-céus e dos *rooftops*, todavia, um ecossistema acolhedor e plural. Onde a globalidade ofereça um lugar condicionado para cada forma de vida. Onde a inautenticidade coordenada seja afastada e o design interior de cada esfera seja tão criativo quanto hospitaleiro.

A questão que ainda falta a ser respondida — e que talvez tenha princípio conforme a flexibilização avança — é o quanto o corpo social pode ser elevado à uma tipologia de cidadania universal. Em termos de solicitude afirmativa neste *coworking*, trata-se de saber se seremos capazes de distribuir solidariedade espontânea na equivalência do reconhecimento das autarquias esféricas. Trata-se de saber quando a subjetividade gozará da plenitude suficiente para que as tensões verticais já não se imponham a partir de outra instância.

Em suma, é preciso destacar como o compartilhamento dos saberes locais dispõe um caminho para a conscientização e resolução de problemas globais. Trata-se de saber também, na esteira de Agamben, quando a autonomia restará como a clareira sobre aquilo que devemos fazer. Nesse sentido, é possível voltar-se para o filósofo italiano e pensar a guerra civil não como uma mobilização bélica, e sim, como um gesto de resistência ao neoliberalismo. A guerra civil faz alusão, em termos jurídicos, à um ato de desobediência civil para com um *establishment*

ou poder central. Apesar da crítica de Sloterdijk à Agamben sobre a aderência à uma cartilha iliberal, é possível verificar ressonâncias entre os dois autores no que tange à uma crítica da cultura e ao recrudescimento do autoritarismo na contemporaneidade.

Dessa maneira, tanto Sloterdijk quanto Agamben parecem se opor à gestão sistêmica das políticas públicas por parte do Estado de Direito. No caso de Agamben porque esse controle leva necessariamente ao Estado de Exceção, e no caso de Sloterdijk, porque só uma mudança comportamental que parta da cidadania pode promover mudanças estruturais no social. Não é possível dizer ainda se tal antropotécnica será responsável pelo desastre ou pela salvação - por meio, por exemplo, de uma ecoimunologia, ou mesmo, um transhumanismo ecológico -, o que é possível dizer é que não há como pensar um futuro sem algum tipo de agenciamento por meio de pautas positivas comuns que encerrem a bionegatividade e a destruição da Terra que assombram o neoliberalismo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**. São Paulo: Boitempo, 1998.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

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

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. **Metropolis**. 2006. Sopro 26. 2010. Disponível em: <http://culturae&barbarie.org/sopro/verbetes/metropolis.html> Consultado em: 29.03.2021.

AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos**. São Paulo: Boitempo, 2014. (Kindle Edition).

AGAMBEN, Giorgio. **A che punto siamo?** Macerata: Quodlibet, 2020a.

AGAMBEN, Giorgio. **Sul vero e sul falso**, Quodlibet, 22.abr.2020. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sul-vero-e-sul-falso>. Acesso em: 9 dez. 2020b.

AGAMBEN, Giorgio. **L'invenzione di un'epidemia**, Quodlibet, 22.fev.2020. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>. Acesso em: 9 dez. 2020c.

AGAMBEN, Giorgio. L'épidémie montre clairement que l'état d'exception est devenu la condition normale. **Le Monde**. 25.03.2020c. Disponível em: [https://www.lemonde.fr/idees/article/2020/03/24/giorgio-agamben-l-epidemiemontre-clairement-que-l-etat-d-exception-est-devenu-la-condition-formale\\_6034245\\_3232.html](https://www.lemonde.fr/idees/article/2020/03/24/giorgio-agamben-l-epidemiemontre-clairement-que-l-etat-d-exception-est-devenu-la-condition-formale_6034245_3232.html) Consultado em: 29.03.2021.

BENJAMIN, Walter. **Sobre o conceito de história: edição crítica**. São Paulo: Alameda, 2020.

BRUSEKE, Franz. Uma vida de exercícios: a antropotécnica de Peter Sloterdijk. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 26, n. 75, p. 163-174, Fev. 2011. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010269092011000100010&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010269092011000100010&lng=en&nrm=iso). Acesso em 9 dez. 2020.

GOMES, Ana Suelen Tossige; MATOS, Andityas. O estado de exceção no Brasil republicano. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, Vol. 08, N.3, 2017, p. 1760-1787. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/21373/21383> Acesso em: 30.março.2021.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: Curso dado no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: A vontade de saber**. 13. ed. São Paulo: edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FUKUYAMA, Francis. **O fim da história e o último homem**. São Paulo: Rocco, 1992.

COSTA, Flavia. Entrevista com Giorgio Agamben. **Rev. Dep. Psicol.**,UFF, Niterói , v. 18, n. 1, p. 131-136, Junho 2006 . Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010480232006000100011&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010480232006000100011&lng=en&nrm=iso). Acesso em 02 Mar. 2021.

FURTADO, Rafael Nogueira; CAMILO, Juliana Aparecida de Oliveira. **O conceito de biopoder no pensamento de Michel Foucault**. *Rev. Subj.*, Fortaleza , v. 16, n. 3, p. 34-44, dez. 2016 . Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S235907692016000300003&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S235907692016000300003&lng=pt&nrm=iso). Acesso em: 9 dez. 2020.

HADOT, Pierre. **Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga**. São Paulo: É realizações, 2014.

LUXEMBURGO, Rosa. **Reforma ou revolução?** 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2019.

LIPOVETSKY, Gilles. **A sociedade da sedução: democracia e narcisismo na hipermodernidade liberal**. São Paulo: Manole, 2019.

MARTINS, Ricardo Evandro S. **Seis ensaios sobre Agamben: Calúnia, colonialidade e pandemia**. Porto Alegre: Editora Fi, 2020a.

MARTINS, Ricardo Evandro S. **O vírus neoliberal no Brasil e a polêmica com Giorgio Agamben**. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v. 11, n. 20, p. 1-8. jul. 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/44019/pdf>. Acesso em: 9 dez. 2020.

MBEMBE, Achille. **O direito universal à respiração**. Buala. Tradução de Mariana Pinto dos Santos e Marta Lança. 2020. Disponível em: <https://www.buala.org/pt/mukanda/o-direito-universal-a-respiracao>. Acesso em: 9 dez. 2020.

SCHMITT, Carl. **O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europæum**. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2014.

SLOTERDIJK, Peter. **Esferas I: Bolhas**. São Paulo: Estação Liberdade, 2016

SLOTERDIJK, Peter. **Ira e tempo: ensaio político-psicológico**. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

SLOTERDIJK, Peter. Entrevista concedida a Neil King e Gabriel Borrud. **Os humanos não estão preparados para proteger a natureza**. Deutsche Welle, Berlim, 28 jun. 2020. Notícias/Cultura. Disponível em: <https://p.dw.com/p/3eOFy>. Acesso em: 9 dez. 2020.

SLOTERDIJK, Peter. **Palácio de Cristal: para uma teoria filosófica da globalização**. Lisboa: Relógio D'água, 2008.

SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o parque humano**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

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

SLOTERDIJK, Peter. **Tu tens de mudar de vida.** Lisboa: Relógio D'água, 2017.

SLOTERDIJK, Peter. **What Happened in the Twentieth Century?:** Towards a Critique of Extremist Reason. Cambridge: Polity, 2018.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas.** Petrópolis: Vozes, 2014.

*Recebido em: 10/01/22*

*Aceito em: 15/03/22*