



CO-IMUNISMO: um direito humano à imunidade?

CO-IMUNISM: a human right to immunity?

BráulioRodrigues

brauliomr.av@gmail.com

Resumo: Com a introdução da biopolítica na filosofia contemporânea por Foucault e do conceito de imunidade por Espósito, pode-se compreender um novo paradigma de investigação filosófica: a imunologia. Sloterdijk é um dos legatários deste paradigma e a partir da sua leitura será apresentada uma revisão crítica. O objetivo é pensar uma forma de organização global da comunidade posterior à chamada hiperpolítica. Em razão da catástrofe sanitária em tempos de pandemia e do perigo de uma catástrofe ecológica, o co-imunismo será apresentado como mobilização global fundada em políticas do cuidado com vistas à uma arquitetura do comum. Para o melhor entendimento desta topografia, serão usados exemplos co-imunológicos aplicáveis à sistemas de saúde, segurança, educação e transportes, além de ações afirmativas às questões da igualdade e da inclusão.

Palavras chave: Biopolítica, Imunologia, Sloterdijk, Pós-Humanismo, Pós-Capitalismo

Abstract: With the introduction of biopolitics in contemporary philosophy by Foucault and the concept of immunity by Espósito, a new paradigm of philosophical investigation can be understood: immunology. Sloterdijk is one of the legatees of this paradigm and from his reading a critical review will be presented. The objective is to think about a form of global organization of the community after the so-called hyperpolitics. Because of the health catastrophe in times of pandemic and the danger of an ecological catastrophe, co-immunism will be presented as a global mobilization founded on politics of care with a view to an architecture of the commons. To better understand this topography, we will use co-immunological examples applicable to health, security, education and transportation systems, as well as affirmative action on issues of equality and inclusion.

Key words: Biopolitics, Immunology, Sloterdijk, Post-Humanism, Post-Capitalism

Introdução

O conceito de imunidade foi introduzido na filosofia contemporânea por Espósito (2017, p. 15), professor italiano de história que pensou a política a partir da teoria dos sistemas do

Luhmann tardio, onde identifica a imunidade. Foi também influenciado pela recepção da imunidade que Haraway atribuiu ao pós-humano: o ciborgue. Segundo Pitta (2020, p. 2), Espósito traz uma “forma de biopolítica em que em que a gestão da vida passa pela negação de agentes invasores e infecciosos e onde o corpo político opera da mesma forma que um sistema imunológico orgânico lidando com um vírus infeccioso.”

Aqui, por sua vez, será desenvolvida uma abordagem do conceito de co-imunismo a partir de Sloterdijk, em um primeiro plano, seguida por reflexões de Trawny, Haraway, Latour, Viveiros de Castro e Hui. O objetivo é principiar a concepção de um direito à imunidade que diz respeito não somente à assistência da saúde, mas também à uma proteção mais ampla e abrangente que envolve a normatividade de comportamentos em vista de uma ética comprometida com a proteção da natureza e todas as suas formas de vida.

1. Globalização e o paradigma imunitário

1.1 Globalização terrestre e revolução copernicana

O que é imunidade? O uso do termo “imunidade” aqui não se refere apenas à uma proteção biológica, mas também social e econômica. Sloterdijk (2004) aponta que a modernidade pode ser considerada um espaço ou “sociedade de conforto” em razão de seus espaços surreais, os palácios de cristal.

O palácio de cristal concretiza no mercado e na tecnologia (tecnoesfera) a erradicação da penúria e da realidade. Isso significa dizer que o Palácio de Cristal é uma metáfora para compreender os sistemas de proteção (ou de imunidade) conquistadas, em especial, no século XX. Segundo a leitura de Sloterdijk (2004) por Leal (2010, p. 223) a pobreza, a dor e as perdas materiais e não materiais, evolutivamente, parecem ter cedido à pressão ontológica pelo mimo e pelo luxo.

Sloterdijk define então claramente o que chama de imunidade: “De tais observações se obtém um conceito de imunidade de rasgos ofensivos, que, partindo do nível bioquímico de sentido, se eleva até uma interpretação antropológica do *modus vivendi* humano como autodefesa mediante criatividade” (2004-2008: 192). A imunidade diz respeito à uma esfera protetora que se materializa em formas escalonadas, a primeira é a bolha correspondente ao sistema imune do próprio corpo, e abastecida, em um primeiro momento pelo cuidado protetivo da mãe.

A saber, o cuidado já é uma forma de técnica, no léxico de Sloterdijk, uma antropotécnica. A neotecnia é o próprio cuidado das mães com os filhos, é o que permite de se ter aspectos infantis e até fetais incorporados ao fluxo genético da espécie “por meio de ressonâncias vocais, táteis, interfaciais e emocionais e seus sedimentos internos” gerando

então a psiquê individual a partir de uma intencionalidade multiforme (SLOTERDIJK, 2016a, p. 480).

Em seguida, a técnica ganha abertura e se localiza em dimensões supraregionais e até continentais, pode-se falar de uma esfera maior, a esfera pública e a imunidade derivada da interação entre diferentes agentes, imunidades políticas, jurídicas e econômicas surgidas com a sedentarização, a juridificação e depois com as instituições do Estado. Nesse momento, a imunidade ganha um sentido abstrato e o conceito de pessoa alcança uma dimensão simbólica como é o caso do “sujeito de direitos”.

Além disso, há o importante fenômeno, mais recente, da globalização¹ e da fundamentação dos direitos humanos, onde ainda que em um plano utópico (em virtude da carência de efetividade que essas garantias muitas vezes reservam), a pessoa humana ganha uma proteção imunitária com pretensão idealista, hegemônica, multiculturalista e cosmopolita.

Todavia, há que se reconhecer que os mimos trazidos pela modernidade não foram ofertados para todos. O Estado como ente protetor tem os seus filhos prediletos. Pode-se, inclusive, na esteira de Latour (1994, p. 15), problematizar uma antropologia simétrica com a ocorrência de uma convergência global para a etapa da modernidade. Em contextos periféricos e coloniais, como o Brasil, basta verificar na fragilidade das instituições, nos golpes de Estado, no autoritarismo e na corrupção dos agentes políticos, uma demonstração latente da vulnerabilidade dos corpos em integrar uma comunidade a partir de uma organização sistemática.

O menor vírus da AIDS nos faz passar do sexo ao inconsciente, à África, às culturas de células, ao DNA, a São Francisco, mas os analistas, os pensadores, os jornalistas e todos os que tomam decisões irão cortar a fina rede desenhada pelo vírus em pequenos compartimentos específicos, onde encontraremos apenas ciência, apenas economia, apenas representações sociais, apenas generalidades, apenas piedade, apenas sexo (LATOUR, 1994, p. 8).

Para Latour, a modernidade que surgiu no Iluminismo do século XVIII é comumente definida pelo humanismo e deixa de fora todas aquelas questões não contempladas pelo ideal burguês e cientificista do humano. A modernidade compartimenta as possibilidades de forma de vida e generaliza tais possibilidades de modo que todos sejam obrigados a escolher uma daquelas formas de vida ditadas pela economia para entrar no Palácio de Cristal - sob o risco de aqueles que não o fizerem serem considerados não-humanos - ainda que nem todos tenham o capital necessário para serem “humanos” ou “modernos” e viverem conforme o luxo

¹ Cf. Sloterdijk, a primeira globalização se deu na viagem rumo ao novo mundo pelo navegador português Fernão de Magalhães e pode datar a origem da globalização terrestre na colonização da pluralidade de tipologias da vida em detrimento de um sistema-mundo.

propagandeado pela indústria cultural (Adorno).

Os indígenas, por exemplo, não são modernos e muito menos dicotômicos no sentido de pensar a separação entre humanos e não humanos. Segundo Eduardo Viveiros de Castro (2002), para os ameríndios, não existe essa separação entre homem e natureza. Tudo que é vivente é humanidade; a humanidade consiste para além do humano, pois todos são humanos e são originários da natureza: a onça, as árvores, os animais, a natureza.

Um das consequências antropológicas mais desastrosas nessa redução do humano se dá no recorte ôntico (ou epistemológico) da ciência. Para Latour (2002, p. 9), ao tratar de sistemas, o fio de Ariadne se perde em diversas linhas que não se comunicam e se articulam em torno da vida (as ciências naturais e humanas ou as abordagens baseadas em naturalização, socialização e desconstrução) voltam-se apenas para o estudo autopoietico e deixam de lado a trama da vida, proposta pelo filósofo francês na noção de redes.

Para Sloterdijk, não há como pensar o seu sentido de comunidade sem evidenciar a coexistência de todas as formas de vida por meio dessas redes tridimensionais às quais ele denomina de espumas: é aí que surge a questão da co-imunidade, ou também, do co-imunismo. De tal maneira, não há como pensar em uma imunidade capaz de assegurar a universalização do conforto, sem um compromisso mútuo de espécies, classes e grupos na absorção da coisa comum: o *komon* de Heráclito, leia-se, o real compartilhado no debate entre os cidadãos da pólis.

Se para Sloterdijk o surrealismo proporcionado pela industrialização intensificou a capacidade de idealização sobre o real, ou seja, a aceleração da criação e da produção em larga escala, por outro lado, em regiões estigmatizadas pela desigualdade, tais idealizações parecem apresentar uma dissonância que não só impede a coexistência na experiência de um mesmo espaço de sentido, como ainda mais grave, impossibilita qualquer alteridade social que vislumbre um projeto público – para atestar tal especulação basta observar como políticas privatistas tem ganhado adesão mesmo de parcelas consideradas pobres da população. Para Trawny (2019, p. 31), a explicação desse fenômeno está no fato de “pobre hoje não ser mais aquele que precisa dar conta sozinho das necessidades do seu corpo”. E continua, “em relação àqueles que se ocultam no reluzir (luxo) do medium, em princípio pobre é todo aquele que ainda se interessa pelo fator econômico da sua vida – pelo dinheiro, por esse medium. O fato de ele ser escravo do dinheiro, enquanto a riqueza está em ser livre dele.”

Do mesmo modo que a vingança enquanto forma projetiva da ira já entrega a esta uma extensão temporal mais longa e permite um planejamento pragmático, a forma bancária da ira exige das emoções vingativas que elas se insiram na ordem de uma perspectiva superior. Essa perspectiva reclama para si orgulhosamente o conceito de "História" - obviamente no singular. Por meio da criação de um banco da ira (compreendido como depósito para explosivos morais e projetos vingativos), os vetores singulares caem sob o comando de um governo central, cujas requisições não concordam sempre com os ritmos

dos atores e das ações. Agora, porém, a subordinação se torna irrecusável: as inúmeras histórias de vingança devem finalmente ser reunidas numa história unificada (SLOTEDIJK, 2012, p. 86).

É diante desse capital simbólico que Sloterdijk vê na luta de classes um fenômeno atravessado na modernidade pelos bancos da Ira, repositórios do orgulho do coletivo fragmentado em identidades. Em contextos periféricos, é preciso ressaltar que esse fenômeno parece se confundir com o desterro originário provocado pelas mídias e a consequente alienação em massa. A subjetividade periférica não consegue identificar a sua própria bolha, ou mesmo as bolhas que lhe estão mais próximas, e se vê sempre a partir da ressonância com bolhas estrangeiras, estranhas e distantes ao seu espaço e tempo dessincronizado da tonalidade afetiva global.

Isso também torna suspeito o conceito atual de “alienação”. Na encenação generalizada da acessibilidade surge a ideia de que haveria algo como um “trabalho alienado”, como eco distante de um pensamento que ainda se encontra em consonância com o bem primordial. Nesse ínterim, parece que o conceito foi carregado de uma estranheza que contraria sua intenção original. Marx sabia, no entanto, que o homem alienado considera seu estado como natural (TRAWNY, 2019, p. 32).

Nesta época em que a técnica assume uma dominação globalizada, o dinheiro é o seu principal medium. Porém, Trawny ressalta que o dinheiro em si não é o medium e sim a objetivação da razão instrumental. Nesses termos, Trawny parece fazer uma alusão ao conceito de feitiço/fetice em Marx. Sloterdijk corrobora essa famosa tese e compreende como a globalização tecnocientífica foi incapaz de produzir uma globalidade cósmica em torno de um sentimento de união e colaboração reformista potente o suficiente para uma sociedade igualitária criadora de uma espuma planetária.

O Palácio de Cristal do século XXI é cheio de frivolidades e uma cultura do desperdício e da ostentação. O mimo e o luxo se tornaram os trunfos dos poderosos e diante de uma catástrofe como a pandemia do Covid-19, a infraestrutura social ruiu em virtude da ausência de uma arquitetura planejada para acolher e tratar com generosidade tudo aquilo que a segunda metade do século XX tinha prometido superar por completo: a pobreza, a dor e a perda.

Aqui pode-se fazer uma alusão à Heidegger e compreender que toda tentativa humana de “superação”, é em caráter impróprio, uma concepção metafísica. A superação é uma tentativa de objetivação do ser que dá luz à técnica moderna: a tecnologia. Por esse motivo, Heidegger irá tratar de uma crítica à superação da metafísica (*Überwindung der Metaphysik*). Não há como superar o que está em um constante por vir. Porém, Heidegger apesar de muitas vezes tratado como um tecnóforo, não despreza o caráter próprio da objetivação do ser, leia-se, a inteligibilidade ou sentido geral do ser que se plasma no ente. Apenas ressalva que tal

inteligibilidade deve ter um recorte histórico (Heidegger 1954, p. 71; tr. fr., p. 80).

A história que se impõe agora pede uma compreensão imediata de como a sobrevivência da espécie só será possível a partir do agenciamento de uma nova globalidade baseada na conectividade, não essa típica da “modernidade” que nos fala Latour e é resumida na virtualidade do conhecimento (essa captura do real por simulações e especulações resultantes de um método científico segmentado), mas, também, material das esferas. Segundo Sloterdijk, 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, 2016a, 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 concretizada com a difusão do saber cosmológico por meio das grandes navegações. 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 trunfo². 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.

Por que tais preceitos sistemáticos, e não as consequências materiais, seriam a causa primeira da globalização? Sloterdijk (2012, p. 16) está atento para a 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

² Cf. Sloterdijk a volta de Magalhães não foi uma virada só do globo, mas também do pensamento. Ou seja, o choque do europeu com o ameríndio, uma vez da diferença radical de visões de mundo envolvida é o acontecimento-apropriativo (*Ereignis*) da modernidade e, por isso, objetiva o sentido contemporâneo de globalização.

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 possuir 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 cosmo³.

1.2 Imunologia e a viragem sustentável

Pode-se dizer inclusive que o Antropoceno é esse momento onde as nuances do mundo e da comunidade concreta 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.

De tal maneira, Sloterdijk (2016a, 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 sobre o lugar do Direito.

No tempo da hiperpolítica, ou seja, da comunicação ideológica 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, conduz todos

³ Cf. Sloterdijk 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.

aqueles particulares em busca de acolhimento à expectativa de sua inclusão em uma comunidade maior – a pretensão por um discurso ético-político universal faria parte da sedução ao poder e seria enquadrado como um elemento constitutivo da vontade de autoafirmação de movimentos puros de ressentimento. Aqui reside a crítica de Sloterdijk (2012, p. 173) 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), 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 multi-civilizatória 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 seja dotada de um sentido autárquico de comunidade e tecnologia ecográfica. Somente por meio de sistemas de saúde e segurança localizados, será possível vislumbrar um futuro onde o ideal de coexistência universal nos possibilite a abertura das fronteiras em vez da colonização das estrelas. Nesses termos, 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.

Para compreender melhor esta conectividade tanto virtual quanto material é possível voltar-se para o conceito de nobjeto em Sloterdijk e Macho. Nobjeto foi um conceito inspirado no que Macho (2013, p. 34) chamou de "objetos falantes". Com base na arqueologia da

escrita, o antropólogo alemão aponta como vasos e estátuas, por exemplo, na antiguidade grega, serviam como material de invocação da cultura e diálogo com a ancestralidade.

Em termos ônticos, Macho está atento para o modo afetivo como a subjetivação se dá por meio de uma localização anterior ao território da cultura e diz respeito a intergeracionalidade. Sloterdijk toma o conceito emprestado e parece ir mais longe ao inserir o nobjeto dentro de uma ginecologia negativa:

Esse Algo íntimo, inacessível, em cuja presença e sob cuja ressonância, apenas o sujeito está completo, nós o denominamos aqui, tomando de empréstimo a expressão cunhada por Thomas Macho, o nobjeto. Nobjetos são coisas, meios ou pessoas que assumem para os sujeitos a função de gênio vivente ou de complemento íntimo. Essas entidades, que na tradição pré-psicológica foram frequentemente apresentadas como almas exteriores, não podem de maneira alguma, mesmo em uma cultura psicologizada, ser concebida na forma de coisas, pois com isso se estaria postulando ou pressupondo uma separabilidade do sujeito, ou antes, antes do pré-sujeito, que, de um ponto de vista psicológico, precisamente não pode ser atingida enquanto o sujeito se encontra em sua fase formativa (SLOTERDIJK, 2016a, p. 423).

Para Sloterdijk, o nobjeto, no entanto, não é intrínseco à um lugar originário, mas se objetiva onticamente por meio da tecnologia. Importante ressaltar que para Sloterdijk a tecnologia não é apenas uma criação humana, denominada pelo filósofo de Karlsruhe de alotécnica⁴, mas também possui criações imanentes à natureza, a homeotécnica. A homeotência é a técnica em sua excelência encontrada na natureza, como a barriga de uma mãe.

Segundo Bos e Kaulingfreks (2002, p. 17) a homeotécnica já possui alguns exemplos de criação humana e pode ser evidenciada na alteridade e na interfacialidade. Assim como a barriga da mãe possui uma capacidade de ressonância, o cinema seria uma demonstração da homeotécnica como substituto do útero e onde a diferença entre o sujeito e o objeto se esvai uma vez que já não pode ser pensado enquanto diferença. No entanto, é possível verificar outros casos como os dispositivos hápticos que usam de superfícies táteis na performance sensível, ou mesmo, de biotecnologias em geral como é o caso da nanotecnologia.

Sloterdijk está a par da necessidade de um caráter ético no domínio da técnica e cita como as nootecnologias, ou tecnologias do espírito (religião e metafísica), desempenharam esse papel no passado. Diante do paradigma imunológico e da complexidade do antropotopo, a biosfera habitável pelo homem em suas diversas dimensões⁵,

⁴ Cf. Sloterdijk a tecnologia que se objetiva exclusivamente em coisas é um produto típico da alotécnica, e em razão da sua antigenicidade, interrompe o fluxo energético da vida ao explorar as suas fontes por meio de um extrativismo predatório cuja instalação não se harmoniza com a natureza.

⁵ Cf. Sloterdijk as dimensões do Antropoto são: quirotopo, ou o mundo em questão; o fonótopo, ou o estar ao alcance da voz; o uterotopo, ou as cavernas de nós-mesmos, ou as incubadoras do mundo; o termótopo, ou o espaço de conforto; o

Sloterdijk em obra posterior à esferologia parece agregar a antropotécnica à sua topologia da imunidade e atribuir à antropotécnica o sentido que outrora fora conferido ao humanismo: uma ética pessoal baseada no imperativo da mudança de vida. Importante lembrar que Sloterdijk desenvolve a sua abordagem onto-antropológica inicialmente apresentada em *A domesticação do ser [La Domestication de l'Être]*, ou seja, uma leitura da clareira que entende a domesticação a partir de uma história natural do ser, e por assim dizer, uma história com concepção maquínica (FORTUNATO, GALENO e DE FRANÇA, 2020).

O que pode parecer um pensamento sobre a política é, na verdade, uma reflexão basilar sobre as regras para a administração de parques humanos. Se há uma dignidade do ser humano que merece ser traduzida ao discurso de forma conscientemente filosófica, isso se deve sobretudo ao fato de que as pessoas não apenas são mantidas nos parques temáticos políticos, mas porque se mantêm lá por si mesmas. Homens são seres que cuidam de si mesmos, que guardam a si mesmos. Que – onde quer que vivam – geram ao seu redor um ambiente de parque (SLOTERDIJK, 2018, p. 49)

De tal maneira, discorre sobre a evolução do animal *sapiens* – concomitante com o fracasso da sua animalidade – no homem *sapiens*. A hominização seria o primeiro passo ao longo da pré-história (paleolítico) onde uma espécie primitiva derivada do mamífero vivíparo deriva um gênero de criaturas de nascimento prematuro. A domesticação corresponde, portanto, a história da habilitação do homem à um mundo externo cujo inacabamento animal lhe rendeu novas capacidades para o estar-aí humano, e ao longo de toda evolução, de uma revolução antropogenética que conferiu a ruptura do mero nascimento biológico para o ato do vir-ao-mundo.

Tal revolução importa no início do período chamado neolítico e onde a sedentarização permite ao homem *sapiens* ter a clareira tanto no fogão, quanto, conforme a urbanização dos primeiros vilarejos, como na janela. Os espaços de comunhão assim como os de lazer, como os passeios e as caminhadas de Heidegger no bosque, evidenciam na clareira um “acontecimento nas fronteiras da história da natureza e da cultura”.

A saber, a história da clareira não pode ser resumida à edificação das casas da linguagem, mas, também, às “casas construídas” e cuja habitação é a condição material e climática da vida (SLOTERDIJK, 2018, p. 35). Uma teoria crítica do humanismo ganha vigor com a indicação da força criadora que só a domesticação não pode conter. A criação do homem envolve um processo geracional amplo e não é resumido na simples apartação ou

erotopo, ou o domínios de ciúmes, ou os degraus do desejo; o ergotopo, ou comunidades de esforço e impérios beligerantes; o aletopo, ou as repúblicas do conhecimento; o thanatotopo, ou a província do divino e o nomotopo, a primeira teoria constitucional.

mutilação do rebanho, porém, chama atenção para o potencial da transvaloração na docilização.

Em outras palavras, a ênfase em um sentido evolutivo para a técnica traz um elemento conflitivo (*agon*), diagnosticado por Nietzsche, ao terreno das mobilizações na medida em que a *techné* passa a ser entendida como intervenção na natureza e no *pathos* humano (SLOTERDIJK, 2018, p. 43).

Mas o discurso sobre a diferença e a relação entre domesticação e criação, e qualquer referência à aurora de uma consciência quanto a produção de seres humanos e, de maneira mais ampla, de antropotécnicas – isto são processos dos quais o pensamento atual não pode desviar os olhos, a menos que se queira, novamente, aceder à suposição de inocuidade (SLOTERDIJK, 2018, p. 42)

Diferente da religião, a antropotécnica não tem como finalidade a conversão à uma geometria puramente teórica. A finalidade da antropotécnica é a domesticação da existência. Nesse sentido, pode-se dizer que a antropotécnica e a esferologia se confundem ao voltarem-se para uma nova arquitetura do mundo onde a existência possa ser climatizada e condicionada com conforto. No entanto, em contraposição à afirmação de Sloterdijk sobre o caráter secundário da política na gestão dos parques humanos. A seguir, será apresentada uma crítica com o intuito de reformular o paradigma imunitário e recredenciar a relevância da biopolítica. Para a estruturação desse conforto, propõe-se uma nova arquitetura para a política: o co-imunismo.

2. Co-imunismo e direitos humanos

Conforme o exposto no conceito de nobjeto, não se trata, necessariamente, de uma organização baseada em uma governança ou Estado Global, o que se pede é a relativização das fronteiras e a arquitetura comum de sistemas de saúde, mas, igualmente importante, de educação e segurança. O que a pandemia nos revela não é só a capacidade nociva do vírus natural, e sim, também, do vírus produzido pelo homem por meio das mídias: o ódio e a desinformação.

Para a cura dessa patologia social, Sloterdijk pode contribuir quando coloca como é preciso tratar de uma terapêutica do discurso em sincronia com a prática. Uma nova gramática do comportamento deve considerar os campos verbal e não-verbal da *práxis*, o real e o simbólico, para construir uma esferologia do abrigo, porém, em comum acordo, com a responsabilidade entre os abrigados, no cuidado da hospitalidade e na promoção de uma cultura do dever ecossustentável. Nesse campo, Latour e Sloterdijk parecem concordar e propor uma nova concepção para a técnica. Segundo Sloterdijk, não mais essa técnica dominadora e destruidora da natureza (alotécnica), mas uma técnica harmoniosa com todo

medium, para usar o termo de Trawny, que a cerca (homeotécnica).

Se citarmos a afirmação metabiológica segundo a qual sistemas imunológicos seriam incorporações de expectativas de lesões ou expectativas de algum dano, fica claro que as culturas humanas, na medida em que essas representam a totalidade de procedimentos preventivos – ou, podemos dizer, as tradições –, são elaboradas com maior sensibilidade contra imunidade do que as espécies animais e vegetais. E nem todo mundo sabe que o conceito da imunidade originalmente não foi um conceito biológico, mas sim jurista, que foi utilizado como metáfora na biologia (SLOTERDIJK, online, 2016b).

Somente com uma formação que envolva a pedagogia de uma ética da responsabilidade e da empatia, ou como Sloterdijk melhor formula, uma ética da doação (*Ethik der Gabe*) será possível falar em um consenso ou em um senso comum produtivo ao saneamento das bolhas e a manutenção das suas entropias internas. Essa é a oportunidade do humano em construir não um admirável mundo novo, mas um complexo de mundos onde o trânsito seja tão livre quanto seguro entre as suas diferentes tipologias.

Para tanto, quando se trata de uma política da imunidade universal, o papel do direito e dos direitos humanos não pode ser restrito ao pedido por vacinação universal, é preciso vislumbrar no conceito de imunidade uma totalidade que diz respeito à integridade da vida e à um projeto de existência na Terra. Como diz Sloterdijk, uma Declaração Geral de Dependência Universal é um instrumento importante nessa viragem imunológica, ou seja, o Direito deve assumir uma responsabilidade educativa na formação de uma nova retórica do cuidado: o cuidado com o humano e com o não-humano.

Grande parte desta discussão centra-se nos diferentes significados da imunidade e da comunidade em jogo no discurso biomédico, laico e biopolítico. Aqui no contexto da vacinação, a comunidade é formulada por meio do enquadramento biopolítico do "rebanho", um nivelamento não insignificante entre o humano e o não-humano. A eficácia dos programas de vacinação em massa baseia-se em limiares quase totais de inclusão dos quais mesmo os desvios marginais representam uma ameaça para a comunidade total. O "rebanho" protege, portanto, tanto os que estão dentro como os que estão fora. Em outras palavras, a imunidade do rebanho, também conhecida como "imunidade social" ou "imunidade comunitária", envolve tanto os vacinados como os não vacinados, de preferência em uma comunidade uniforme de proteção compartilhada⁶ (BROWN, 2019, p. 189).

Sobre o tema da vacinação, Brown busca compreender o pensamento de Sloterdijk a partir de uma esferologia da imunidade. A partir de tal paradigma especializado inspirado por Sloterdijk, o sentido de comunidade está intimamente relacionado ao sentido de imunidade,

⁶ No original: Much of this discussion centres on the different meanings of immunity and community in play across biomedical, lay and biopolitical discourse. Here in the context of vaccination, the community is formulated through the biopolitical framing of the "herd", a not insignificant levelling between the human and the non-human. The efficacy of mass vaccination programmes is predicated on thresholds of near-total inclusiveness from which even marginal deviations represent a threat to the total community. The 'herd' therefore protects both those within and those without. In other words, herd immunity otherwise known as 'social immunity' or 'community immunity', envelops both the vaccinated and the unvaccinated, ideally into the uniform communitas of shared protection.

ou mesmo, de imunização. Uma comunidade é formada a partir da inclusão de agentes que não representam um perigo para a sua manutenção, ao contrário, tais agentes só podem estar em comunidade uma vez que estejam imunizados - ou seja, sejam capazes de proteger a comunidade intrínseca a esta esfera interior - de todos aqueles antígenos que vem do exterior e constituem uma ameaça para o equilíbrio de sistemas de saúde e segurança, seja a arquitetura desses sistemas de ordem individual como o corpo, ou também, coletiva como o hospital.

Cumprir lembrar que o paradigma imunológico é análogo à uma viragem animal na esferologia de Sloterdijk. De tal sorte, tratar do humano ou do não-humano, deixa de ser uma distinção categórica e traz antes consigo uma crítica semelhante à que Heidegger trouxe na “Carta sobre o humanismo” ao humano entendido como essência. Porém, diferente de Heidegger, Sloterdijk vai mais além e defende inclusive a equivalência entre todas as formas de vida no acesso à existência. Como destaca Pitta (2020, p. 190), “a pergunta que se põe no espírito do deslocamento operado por Peter Sloterdijk, (...) é parelha àquela que, citada por Sloterdijk (2001, p. 160), articula Bruno Latour (2013), em tom de provocação: ‘Houve realmente alguém que esqueceu o ser?’ (p. 66)”.

Por sua vez, a questão do cuidado se mostra em uma variedade de relações vitais, sejam essas relações da e com a ordem do humano ou do não-humano - leia-se, todas as formas de vida consideradas desde o humanismo tradicional como ‘não-humano’ – e diz respeito ao afeto em seu caráter criador da vida e assegurador da imunidade: o estar acompanhado ou *ser-junto* em suas diversas manifestações ônticas. Seja em uma relação entre namorados, ou mesmo entre uma mãe e seu filho o afeto é a possibilidade para unidade à comunidade.

No entanto, com o *scale-up* da comunidade, o afeto não resta suficiente para possibilitar a co-existência. Sobre o tema, Brown (2019, p. 183) aponta problemas que tornam complexa a questão da unidade da comunidade em meio à urbanização e demonstra como a imunidade ocupa o lugar do comum nessa passagem da microesfera para a macroesfera. Com a expansão da escala comunitária em direção à ‘sociedade’, conflitos de classe e movimentos de resistência tendem a se opor para com políticas públicas de saúde e higiene, vejam-se aí as revoltas da vacina – mundialmente conhecidas, inclusive no Brasil. Isso se dá porque segundo Sloterdijk a edificação das vilas não é paralela à expansão da consciência e o tribalismo é um modo de organização permanente dos coletivos.

Os titãs do vale Silício que conectaram o mundo imaginam que, com isso, estão desembocando numa sociedade global que se une em torno de seus valores libertários pessoais. É algo extremamente improvável. As novas tecnologias de conectividade entre as pessoas estão substituindo os grupos em rede que eram motivados pela possibilidade de compartilhar um lugar, fosse uma comunidade local ou uma nação. A participação nos novos grupos

em redes digitais se dá por escolha, não por acaso: as pessoas preferem trabalhar em rede com outras com as mesmas ideias dentro de “câmaras de eco”. Encarnam o processo pelo qual as narrativas geram as nossas crenças, cada vez mais dissociadas do lugar onde vivemos. No entanto, nossas unidades *políticas* ainda são definidas pelo lugar onde moramos. Nossos votos são contados por localidade, e as políticas e serviços públicos que nascem dos representantes são fornecidos e aplicados localmente. Assim, devido à conectividade digital, o mesmo processo que antes produzia amplas variações de normas entre as políticas agora está produzindo amplas variações dentro delas. As ideias dentro de nossa comunidade política estão ficando cada vez mais polarizadas, as discordâncias estão se tornando mais acentuadas, as hostilidades que em séculos anteriores lançavam uma comunidade política contra outra agora estão lançando um sistema de crenças contra outro dentro de cada comunidade política. As hostilidades entre as comunidades políticas se converteram em violência organizada em massa (COLLIER, 2019, p. 45).

O tribalismo é agravado na época da hiperpolítica por esse fenômeno descrito por Collier que parece ter ressonância com à esferologia de Sloterdijk e às suas implicações na imunologia da pós-modernidade: as câmaras de eco. As comunidades políticas organizadas a partir das redes plasmam o retorno das hordas. As consequências desse fenômeno têm implicações em sistemas de comunicação que vão da educação à segurança. Na educação, as câmaras de eco parecem desestimular aspectos do conhecimento acadêmico como especificidade e historicismo. Sobre esse movimento, o próprio Sloterdijk entende como necessário em vista da impotência atual do pensamento analítico para estabelecer transversalidades como é o caso da interseccionalidade.

Nesse sentido, o *l'enfant terrible* da filosofia alemã vai na contramão da defesa da autoridade acadêmica e se aproxima de um neoliberalismo cultural. Para Sloterdijk, o modelo de educação tradicional onde o professor elege o saber não tem mais ressonância com o tempo em que vivemos. Os principais meios de compartilhamento de conteúdo e aprendizado já estão nas mídias. Basta ver como foram essas que possibilitaram a manutenção do ensino pela modalidade remota em tempos de pandemia. Em função da manipulação facilitada de conteúdo, o sentido de autoridade do professor baseada na formação humanista tradicional também tende a ser ultrapassado - não há mais campo para pastores do Ser quando é possível acessar um cosmos de informação por meio de um click.

E nas circunstâncias deste anarquismo intelectual resta um perigo, sem dúvida. Porém, para Sloterdijk esse princípio antropotecnológico da individuação – leia-se, a introjeção individual da cultura por meio da manipulação tecnológica – é inescusável. Outro ponto é que a individuação tecnológica não é acessível para todos e quando é acessível reúne os coletivos em variações da horda: grupos, comunidades e na pior das hipóteses, milícias.

Com isso, muitas vezes é reclamado, inclusive por movimentos sociais libertários, a vigilância e a normatização do Estado em todas as dimensões da vida. Não apenas o que é lícito e ilícito agir e falar, mas também o que se pode e como se deve pensar, relacionar e até

viver.

Para Sloterdijk, a estatização das lutas resulta no silenciamento dos reacionários, porém, esse silenciamento é apenas temporário e finda com a explosão das bolhas recalçadas; veja-se aí o terrorismo, um meio de comunicação, segundo Sloterdijk, que reage violentamente às imposições de outro poder coercitivo. Em função da dissonância radical, princípios civilizatórios como paz armada e o consenso discursivo tornam-se cada vez mais utópicos. Sloterdijk então aparece como um ferrenho defensor da liberdade de expressão ao mesmo tempo que defende uma ontologia nativista. A saber, onde não há aculturação também não há segurança. Uma consequência dessa ideia de Sloterdijk poderia ser entendida na desensibilização para com minorias.

Todavia, a política de fronteiras do filósofo alemão permite o fluxo desde que a expansão das macroesferas não seja artificial, ou seja, não se reduza à conexão com redes. Segundo Ten Bos e Kaulingfreks, as redes não possuem a alteridade da interfacialidade: onde o rosto do outro não é visto, não há limites para a violência. Além de dispositivos de interfacialidade, Brown (2010, p. 219) propõe o desenvolvimento de sistemas com uma conectividade tão tridimensional quanto a metáfora das esferas: a invocação do perigo imunológico por meio de políticas de preempção.

Para ter certeza, a explicação para Sloterdijk envolve, de fato, chamar à existência ameaças previamente obscurecidas. Invocar, no entanto, pode chamar à existência ameaças que até então eram inexistentes. Podemos pensar nisso em termos de uma invocação preventiva e potencialmente autoimunitária. A invocação e a explicação representam juntas graus diferentes do "paradoxo da imunização" de Sloterdijk. O conhecimento das ameaças alimenta uma maior atenção ao risco, porém, também uma maior insegurança e maiores riscos materiais em potencial, contribuindo para um maior mal-estar. (...) As respostas a grandes eventos 'pandêmicos' estão, portanto, localizadas dentro de uma relação altamente ambivalente a aspectos de preparação que são, em si mesmos, potencialmente devastadores. (...) A posição profundamente ambivalente e às vezes contraditória em relação às ameaças de doenças infecciosas cuja proporção parece ser tão insondável diz muito sobre a nossa atual situação biopolítica (BROWN, 2019, p. 209).

A preempção que Brown faz menção e diz respeito à uma antecipação de dados por meio do uso de núcleos informacionais. Sobre o tema, Harari (2016, p. 338) menciona como o Google seria capaz de identificar uma epidemia antes do Sistema Nacional de Saúde inglês, que restringe a sua coleta de dados à informatização de diagnósticos médicos. O Google, por sua vez, com ferramentas como o Google Flu Trends, é capaz de rastrear surtos epidêmicos, através de pesquisas por sintomas virais e tratamentos correspondentes registrados por usuários dias antes de uma consulta ou atendimento médico.

Mas a preempção não é o único sistema que poderia ser pensado a partir da imunologia esferológica de Sloterdijk. Outra objetivação estaria no *design* de espumas sustentáveis. Essas espumas podem ser vistas em arquiteturas de vão livre – onde a

circulação dá margem para uma diversidade de caminhos ou ocupações -, e também, no urbanismo com foco na acessibilidade e na integração rápida entre regiões distantes. Sloterdijk cita como exemplo desta interrelação o projeto da Cidade Radiante (*Ville Radieuse*) onde Le Corbusier dividia Paris em duas: uma área destinada para pedestres e outra destinada para veículos.

Para Sloterdijk (2009) (é possível derivar da estética axiomas e imperativos para uma boa vida: “O próprio Le Corbusier usou a imagem da bolha de sabão para explicar a essência de um bom edifício: ‘A bolha de sabão é completamente harmoniosa, se a respiração nela estiver espalhada igualmente, e bem regulada por dentro’. O exterior é o produto de um interior”⁷. E sintetiza: O espaço vital só pode ser explicado em termos da prioridade do interior.

Uma outra tematização possível para essa razão imunitária global parece ser a economia do decrescimento ou do cuidado. Não existe uma única definição ou perspectiva para essa abordagem, mas é possível compreender de forma geral como políticas de suporte à vida e assistência da saúde de pessoas (idosas ou não) que requeiram cuidados especiais em função de doenças crônicas ou porte de deficiência. Nas circunstâncias da crise sanitária provocada pela Covid-19 já é possível verificar que políticas desse tipo – por exemplo, a renda básica - já estão em curso não apenas para esses casos, mas, em igual medida, no caso de doenças virais com sintomas agudos. Independentemente do tipo de patologia em questão, a economia do cuidado não se trata apenas de um movimento humanitário da economia, mas, sobretudo, de um princípio de reforma que passa tanto pela educação quanto pela saúde e rompe com o paradigma da economia como máquina livre e não-operável.

A situação real das mulheres é definida por sua integração/ exploração em um sistema mundial de produção/reprodução e comunicação que se pode chamar de “informática da dominação”. A casa, o local de trabalho, o mercado, a arena pública, o próprio corpo, todos esses locais podem ser dispersados e entrar em relações de interface, sob formas quase infinitas e polimórficas, com grandes consequências para as mulheres e outros grupos – consequências que são, elas próprias, muito diferentes para as diferentes pessoas, o que faz com que seja difícil imaginar fortes movimentos internacionais de oposição, embora eles sejam essenciais para a sobrevivência. Um dos caminhos importantes para se reconstruir a política feminista socialista é por meio de uma teoria e de uma prática dirigidas para as relações sociais da ciência e da tecnologia, incluindo, de forma crucial, os sistemas de mito e de significado que estruturam nossas imaginações. O ciborgue é um tipo de eu – pessoal 64 e coletivo – pós-moderno, um eu desmontado e remontado. Esse é o eu que as feministas devem codificar (HARAWAY, 2009, p. 63).

Conforme as palavras proféticas de Haraway, a reordenação das relações de produção deve ter impacto nos modos de agenciamento político e a determinação das suas

⁷ No original: Le Corbusier himself used the image of the soap bubble in order to explain the essence of a good building: “The soap bubble is completely harmonious, if the breath in it is spread equally, and well regulated on the inside. The outside is the product of an inside.”

causas. Para tanto, é possível apontar desde já um caminho para além da visão de Sloterdijk, e considerar que o Direito (e nos termos da propedêutica, a Administrativística dos Direitos Humanos) só será capaz de levar à cabo a missão da cultura mundial quando a imbricação entre Estado e mercadoria for desmontada no seio do neoliberalismo.

É possível concordar com Sloterdijk e afirmar que tal reforma não requer a implosão, ou a destruição do capitalismo por completo, mas a eclosão de um sistema com fomento integral das capacidades. No entanto, para que uma nova declaração de direitos possa promover uma alteração estrutural na sociedade é necessário pensar em avanços no que tange ao auxílio aos mais necessitados, por meio de políticas públicas (estatais e privadas) orientadas por meio dessa nova ordem do saber jurídico para desmontar e só depois remontar as estruturas que dão lastro ao eterno retorno da miséria, da exclusão social e da exploração.

Por fim, cumpre ressaltar que as novas tecnologias colocam em xeque não apenas o problema da desigualdade, mas a própria viabilidade da democracia liberal. Como Harari (2016, p. 341) destaca: o eu da narrativa liberal, livre e autônomo para todas as decisões da vida, seja um casamento, as compras do mercado ou a escolha de um candidato político para representá-lo já está obsoleto. Núcleos informacionais e inteligências artificiais como o Google serão - se é que já não são - capazes de representar melhor as opiniões políticas do usuário com algoritmos do que o próprio usuário com um argumento de valores afins.

Algoritmos capturam muito mais do que valores e ideologias, os seus dados tem alcance sobre quase todas as decisões do cotidiano e afinidades eletivas. Algoritmos em uma sociedade em rede capturam afinações, humores, disposições e gostos de toda ordem - sejam esses referentes ao consumo, ao trabalho, ao lazer, à saúde, aos relacionamentos, a lista é praticamente infinita. As redes parecem se apresentar como o nobjeto por excelência, uma vez que por meio delas tudo pode ser invocado.

É nesse sentido que Sloterdijk dirigiu sua crítica à democracia liberal habermasiana onde a cidadania é expressa por uma ação comunicativa lógica e autocoerente capaz por si mesma de pacificar o social. Basta se deparar sobre a maioria das interações em rede para ver como não existe nada como uma razão pública. Dentro das redes existem apenas razões coletivistas e características dos agrupamentos em horda. Para Sloterdijk, o pertencimento à uma comunidade sempre diz respeito à uma atmosfera específica e com uma fronteira delimitada. A fronteira é a condição de possibilidade ao ar-condicionado, o ar respirável entre aqueles que conservam os mesmos modos de cuidado com o comum.

Não é surpresa que Peter Sloterdijk também tenha falado sobre este problema da globalização e proposto uma "policosmologia". Para mim, entretanto, a crítica de Sloterdijk à prioridade de Heidegger - sobre a prioridade do tempo em relação ao espaço em Heidegger - é plausível e, ao mesmo tempo, negociável. A análise espacial de Sloterdijk chega à imagem visual das espumas, que só pode existir quando há paredes ou membranas. Estas membranas são melhor

ilustradas como fronteiras nacionais, portanto Sloterdijk apontou na entrevista com a revista política Cicero em 2016 que é necessário à Europa desenvolver uma política de fronteiras eficaz para evitar a autodestruição. Sua teoria da espuma é estranhamente compatível com movimentos de direita, incluindo *Alternative für Deutschland*, do qual o antigo aluno de Sloterdijk e colega Marc Jongen é o filósofo (HUI, 2017, p. 56).

Nesses termos, o co-imunismo de Sloterdijk admite o seu caráter tribal e acaba por justificar a segregação na própria natureza humana. Tal proposição como destaca Hui parece ser ambivalente, pois, ao mesmo tempo que legitima a pluralidade de visões de mundo e cosmovisões, também parece ser leniente com o isolamento das bolhas e dos globos em suas respectivas estruturas esferológicas - por meio do que Heidegger chamaria por *armação (Gestell)* e Deleuze por geofilosofia.

Porém, cumpre lembrar que Sloterdijk também está preocupado com um co-imunismo universal (ou global e planetário) e provoca sobre a necessidade de se estabelecer não apenas conexões, mas o que Benjamin já descrevia como passagens: pontes seguras para o trânsito e a migração humana. Para tanto, Sloterdijk denuncia o caráter alotécnico das redes, ou seja, a tecnologia deficitária dos sistemas informatizados e reclama a necessidade de se pensar as redes como espumas. Espumas seriam arquiteturas com *designs* biomiméticos para uma aproximação das diferenças em torno das formas de vida em prol de uma causa comum urgente: a sobrevivência humana no Antropoceno.

Falar em redes e tecidos estimula uma tendência à desespacialização que considero perigosa. No pensamento em rede, existem apenas interfaces e pontos que são pensados a partir do modelo de duas ou mais linhas retas ou curvas que se cruzam. Assim, obtém-se uma cosmovisão, cujo elemento constituinte é o ponto. Os teóricos da rede pensam de forma radicalmente não espacial, ou seja, bidimensionalmente, eles usam termos com anorexia para interpretar sua relação com o ambiente. Seus gráficos revelam consistentemente que o ponto de mundo individual é entendido como uma interseção entre linhas volumosas. Por outro lado, confio no conceito de bolha de espuma ou de célula, a cápsula se preferir, para mostrar que o elemento individual já tem sua própria expansão. Não devemos cair em uma ontologia do ponto, mas sim principiar como a célula é capaz de usar o mundo como um tamanho mínimo. Um pouco mais de monadologia não pode fazer mal - a mônada, entretanto, não é um ponto de expansão, mas tem o caráter de um micro-mundo. Não me importo muito com a metáfora da cápsula como tal, porém a célula é muito mais importante. "Célula" expressa a natureza cosmopolita e o cosmopolitismo do lugar individual. Na metáfora do tecido e da rede, na melhor das hipóteses, você chega a nós minúsculos, mas não pode habitar o nós. Em contraste, a metáfora da espuma enfatiza a espacialidade intrínseca e microcósmica de cada célula individual⁸ (SLOTERDIJK, p. 21,

⁸ No original: Das Reden von Netzen und Geweben leistet einer Enträumlichungstendenz Vorschub, die ich für gefährlich halte. Im Netzdenken gibt es nur Schnittstellen, Interfaces und Punkte, die vom Modell zweier oder mehrerer sich schneidender Geraden oder Kurven her gedacht werden. Man bekommt somit ein Weltbild, dessen konstituierendes Element der Punkt ist. Die Netztheoretiker denken radikal unräumlich, d.h. zweidimensional, sie gebrauchen die Begriffe der Magersucht, um ihr Verhältnis zur Umwelt zu interpretieren. Ihre Graphiken verraten durchwegs, daß die einzelne Weltstelle als ein Schnittpunkt zwischen volumenlosen Linien aufgefaßt wird. Ich setze dagegen auf den Begriff der Schaumblase oder der Zelle, meinetwegen der Kapsel, um zu zeigen, daß auch das Einzelelement bereits eine Eigenausdehnung hat. Wir sollten

2004).

Sloterdijk pensa a arquitetura das espumas como um modelo melhor do que a teoria do ator-rede de Latour para a atualização da teoria dos sistemas. Com a arquitetura das espumas, o espaço público ganha tridimensionalidade e a abordagem psicopolítica ganha relevância na análise dos discursos políticos. Para tratar da democracia no contemporâneo é preciso se descolar do paradigma da consciência soberana e colocar em jogo mais do que razões, pois a totalidade do comportamento humano envolve também proposições não-intencionais como o cinismo, o estresse, ou mesmo, a ironia.

No lugar do romantismo do aberto, Sloterdijk dimensiona as ondulações do temperamento e as variações de humor que envolvem estar-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*). A arquitetura das espumas se refere assim tanto à subjetividade quanto aos seus espaços de habitação. Assim como há variabilidade e diferença nas formas subjetivas também deve haver variabilidade em suas moradas físicas e cosmológicas. Seja por meio de uma medicina transhumanista ou da arquitetura modernista (e pós-modernista), o que o filósofo alemão busca exemplificar é como o homem deve se empoderar do *design* da existência e adquirir um compromisso em oferecer - antes de um primado ontológico ou da harmonia com uma geometria universal - uma boa forma de vida e uma experiência de bem-estar aos visitantes de sua casa.

A metáfora da espuma apóia uma virtude intelectual: ela nos impede de recair nas geometrias platônicas assaz simplificadoras que foram transportadas na história da arquitetura tradicional. Não há formas quadradas na espuma, isso é uma notícia interessante. Mas não existem mais estruturas esféricas simples, pelo menos quando as espumas já passaram do estágio úmido ou autista. As forças de deformação mútua estão sempre ativas neles, o que garante que se esteja lidando com estruturas irregulares nas quais se aplicam leis geométricas mais complexas⁹ (SLOTERDIJK, pp. 22, 2004).

Mais importante do que a coerência é a transparência das formas. Sloterdijk enuncia aqui como a vida só é compreensível por meio de um juízo estético. Só com a explicitação dos estilos arquitetônicos que desenham os arranjos civilizatórios é possível contemplar horizontes de paz e saúde na Terra. Uma arquitetura assim deve almejar pela leveza,

nicht in eine Punktontologie zurückfallen, sondern von der weltfähigen Zelle als Minimalgröße ausgehen. Etwas mehr Monadologie kann nicht schaden – die Monade aber ist kein ausdehnungsloser Punkt, sondern hat Mikroweltcharakter. An der Kapselmetapher als solcher liegt mir nicht viel, die der Zellen ist wesentlich wichtiger. ‘Zelle’ drückt die Welthaltigkeit und Weltförmigkeit der einzelnen Stelle aus. Bei der Gewebe- und Netzmetapher gelangt man bestenfalls zu winzigen Knoten, doch Knoten kann man nicht bewohnen. Dagegen wird mit der Schaummetapher die mikrokosmische Eigenräumlichkeit jeder einzelnen Zelle hervorgehoben.

⁹No original: Die Schaummetapher unterstützt eine intellektuelle Tugend: Sie verhindert, daß wir in die übervereinfachenden platonischen Geometrien zurückfallen, die in der traditionellen Architekturgeschichte transportiert wurden. Es gibt im Schaum keine viereckigen Formen, das ist doch eine interessante Nachricht. Es gibt aber auch keine einfachen Kugelstrukturen mehr, zumindest wenn die Schäume über ihr nasses oder autistisches Stadium hinweg sind. In ihnen sind immer gegenseitige Deformationskräfte wirksam, die dafür sorgen, daß man es mit unglatten Strukturen zu tun bekommt, in denen komplexere geometrische Gesetze gelten.

inclusive no que pese o desprendimento em relação ao Estado. Ainda que seja estranho falar de lutas políticas fora do Estado em contextos periféricos como é o sulamericano, o que Sloterdijk nos ensina é que mais importante do que o formalismo do público é o solo do comum.

É no comum que se come, que se ama, que se adocece, que se vive e que se morre. O co-imunismo deve abrir mão da forma-estado e vetorizar as lutas de modo que a mobilização passe pelo Estado, entretanto, não se encerre no arquivismo das suas instituições. Por sua vez, a existência, em todas as suas formas, só terá um futuro, se abandonar a forma da mercadoria e abraçar a forma da vida. Nesse sentido, podemos fazer alusão ao pensamento de Sloterdijk e pensar a arquitetura das esferas por meio de uma diversidade de origens e modos de ser. Ou mesmo, como coloca Hui (2018, p. 18), como policosmologia, essas diferentes organizações e arranjos da sociedade que codificam as subjetividades por meio de antropotecnologias, ou seja, de tecnologias onde cultura e natureza possuem equivalência.

Considerações finais

A partir do conceito de co-imunismo em Sloterdijk pode-se falar em políticas do comum, ou seja, de pensar como a arquitetura das espumas implica em diferentes tipos de sistema (saúde, segurança, educação e transportes) são determinantes não apenas para a imunidade de indivíduos, mas também, para a saúde dos coletivos e a lucidez dos discursos que afetam o debate e a agenda política.

Em todos os casos, o imperioso, como diz Sloterdijk (2017, p. 43), é mudar de vida, ou melhor, mudar de comportamento enquanto ainda resta alguma liberdade à vida. Se é possível derivar um direito humano do conceito de co-imunismo, é preciso frisar como uma Declaração Geral de Dependência Universal (SLOTERDIJK, 2020) pode positivar uma gramática de comportamentos que principie práticas de individuação tanto quanto de responsabilidade com espaços comuns como o mercado (relações de produção e autorrealização) e o meio ambiente.

O homem moderno em seu caminho para a pós-modernidade é uma bolha tensa e sempre prestes a provocar explosões que destroem alicerces comuns da coexistência como a verdade, o afeto e a discrição. Para restabelecer o equilíbrio é preciso construir canais entre as bolhas e desenvolver infraestruturas de espumas. Em tais complexos, a política não deve oferecer apenas uma técnica de manipulação do exterior, e sim, coordenar técnicas para a experimentação das potencialidades.

Referências

ESPÓSITO, R. **Bios**: biopolítica e filosofia. Trans. W.M. Miranda. Belo Horizonte: UFMG,

2017.

FORTUNATO, L.; GALENO, A. e DE FRANÇA, F. From Ontology to Anthropotechnics: Humanism, Media and Domestication of Being. In: **Global Journal of Human-Social Science: Arts & Humanities – Psychology**. v. 20, n. 9. 2020. Disponível em: <https://socialscienceresearch.org/index.php/GJHSS/article/view/3276>. Acesso em: 23 mar. 2021.

2021.

HARARI, Y. **Homo Deus: uma breve história do amanhã**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

HEIDEGGER, M. Überwindung der Metaphysik. In: **Vorträge und Aufsätze**. Pfullingen, Neske, 1954.

HUI, Y. **The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnics**. Falmouth: Urbanomic, 2018.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. 1. Ed. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LATOUR, B. **The Promises of Constructivism**. 2002. Disponível em: www.ensmp.fr/~latour. Artigos on line de Bruno Latour. Acesso em: 23 mar. 2021.

LEAL, E. Peter Sloterdijk: a novela dos espaços. In: **Revista Tomo**, n. 16, jan-jun. 2010. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/tomo/article/view/524> Acesso em: 23 mar. 2021.

MACHO, T. Second-Order Animals: Cultural Techniques of Identity and Identification. In: **Theory, Culture & Society**, n. 30, v. 6, p. 30–47, 2013. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0263276413499189>. Acesso em: 23 mar.

PITTA, M. Corona e “communis”: imunidade, comunidade e o Covid-19. In: **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**. v. 11, e.32, p. 1-13. 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/43447/pdf>. Acesso em: 23 mar. 2021.

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

SLOTERDIJK, P. **Esferas 1: Bolhas**. São Paulo: Estação Liberdade, 2016a.

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

SLOTERDIJK, P. **O regresso à frivolidade não vai ser fácil**. [Entrevista concedida à Ana Carbajosa (El País)]. São Paulo: El País, 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/ideas/2020-05-09/peter-sloterdijk-o-regresso-a-frivolidade-nao-vai-ser-facil.html>. Acesso em: 23 mar. 2021.

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

SLOTERDIJK, P. **Regras para o parque humano**. São Paulo: Estação Liberdade, 2018.

SLOTERDIJK, P. **Sistemas imunológicos em colisão: Considerações sobre a civilização de povos e culturas na teoria da evolução** [Entrevista concedida à Fronteiras do pensamento]. Tradução de Luciana Thomé. Porto Alegre: Fronteiras do pensamento, 2016b. Disponível em: <https://www.frenteiras.com/resumos/sistemas-imunologicos-em-colisao-consideracoes-sobre-a-civilizacao-de-povos-e-culturas-na-teoria-da-evolucao-poa>. Acesso em: 23 mar. 2021.

SLOTERDIJK, P. **Sphären 3: Schaume**. Berlim: Suhrkamp, 2004.

SLOTERDIJK, P. Talking to Myself about the Poetics of Space. In: **Harvard Design Magazine**. n.30 (Sustainability) + Pleasure, vol I: Culture and Architecture. 2009. Disponível em: <http://www.harvarddesignmagazine.org/issues/30/talking-to-myself-about-the-poetics-of-space>. Acesso em: 23 mar. 2021.

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

TEN BOS, Rene; KAULINGFREKS, Ruud. Interfaces. In: **Theory, Culture and Society**, v.19, n.3, pp. 139-151, 2002. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/026327602401081585?journalCode=tcsa>. Acesso em: 23 mar. 2021

TRAWNY, P. **Medium e revolução**. Belo horizonte: Âyiné, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In:

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem** (pp. 345-399). São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.