

**“O ESPECTRO DO CO-IMUNISMO”:
QUESTÕES CRÍTICAS ACERCA DAS
PROPOSTAS DE SLOTERDIJK AO
ANTROPOCENO* ****

***“THE SPECTER OF CO-IMMUNISM”:
CRITICAL QUESTIONS CONCERNING
SLOTERDIJK’S PROPOSITIONS TO
ANTHROPOCENE***

Maurício Fernando Pitta
<https://orcid.org/0000-0002-9642-4072>
mauriciopitta@hotmail.com
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, Paraná, Brasil

RESUMO *Este artigo busca levantar algumas questões a respeito da proposta do filósofo alemão Peter Sloterdijk ao Antropoceno, termo em debate que define a época na qual o ser humano (ocidental e moderno, para autores como Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro) se configurou como um agente de transformação geológica e climática. O debate faz-se pertinente por conta da proximidade de Sloterdijk com nomes como Bruno Latour e Yuk Hui, autores que, de forma central ou tangencial, se debruçam sobre este problema. Neste artigo, começaremos trazendo alguns dos principais conceitos*

* Artigo submetido em 16/01/2021. Aprovado em 09/06/2021.

** O presente trabalho foi realizado com apoio da CAPES - Código de financiamento 001.

sloterdijkianos de sua obra recente (esfera, imunidade, homeotécnica) para, em seguida, analisar suas propostas de ‘paradigma homeotécnico’ e de ‘co-imunismo’, levantando, ao fim, questões pertinentes às propostas mencionadas.

Palavras-chave: *Biopolítica. Comunidade. Ecologia. Esferas. Filosofia política. Imunidade.*

ABSTRACT *This paper aims to raise some questions concerning the German philosopher Peter Sloterdijk’s propositions regarding Anthropocene, a debatable term that serves to define the epoch in which human being (a Western and Modern one, according to authors like Déborah Danowski and Eduardo Viveiros de Castro) made itself an agent of geological and climatic transformation. This debate is important because of Sloterdijk’s closeness with names such as Bruno Latour and Yuk Hui, authors that, in a more or less central manner, engage with such a problem. Here, firstly we will gather some of the main concepts of Sloterdijk’s recent work (sphere, immunity, homeotechnology) in order to analyze the ‘homeotechnological paradigm’ and the ‘co-immunism’ propositions, raising, at last, some relevant questions to the aforementioned propositions.*

Keywords: *Biopolitics. Community. Ecology. Political Philosophy. Immunity.*

Somos mesmo uma humanidade?
(Ailton Krenak)

Introdução

Na quarta capa da edição norte-americana de “Esferas” (Sloterdijk, 2014b), trilogia de livros do filósofo alemão Peter Sloterdijk na qual é traçada uma história morfológica dos habitáculos humanos, batizada pelo autor de “esferologia”, o antropólogo Bruno Latour, um dos principais nomes da discussão ecológica contemporânea, diz que Sloterdijk faz uma “filosofia da natureza” que “nos prepara a viver com e em Gaia, ao invés de contra ou fora dela¹”. A frase está

1 Traduzi, neste artigo, *todas* as citações em língua estrangeira, dispensando, por isso, a indicação “tradução nossa”.

em ressonância com afirmações feitas por Latour nas “Gifford Lectures”, suas conferências a respeito da catástrofe climática, posteriormente compiladas no livro “Diante de Gaia” (Latour, 2017; 2020), como quando Latour chama a esferologia sloterdijkiana de “projeto fascinante” (*ibid.*, p. 2966²), ou quando afirma que Sloterdijk leva o conceito de ‘atmosfera’ tão (ou mais) a sério que James Lovelock, autor que, junto com Lynn Margulis, primeiro formulou a chamada ‘Hipótese Gaia’ (cf. *ibid.*, p. 2992).

Contudo, ela parece entrar em conflito com o próprio espírito da filosofia sloterdijkiana, ao menos se considerarmos o projeto “Esferas” e as obras circundantes — desde “Regras para o parque humano”, de 1998, até “Tens de mudar tua vida”, de 2009, contando também com textos mais atuais, como alguns artigos da coletânea “Pós-Deus”, de 2017. Isso porque, sendo herdeiro de vários dos pressupostos assentados por Martin Heidegger, ainda que levantando desacordos relevantes,³ Sloterdijk não deixa de reafirmar, ao longo de sua esferologia, a excepcionalidade da espécie humana diante do não humano — como quando o autor escreve “Domesticação do ser”, um ensaio inteiro descrevendo uma hipotética antropogênese do humano a partir do pré-humano, partindo de uma confrontação com Heidegger que termina por apenas transformar a diferença abissal entre pedras, animais e homens, de “Conceitos fundamentais da metafísica” (1992), em uma diferença de grau num processo que culmina inexoravelmente na “clareira do ser” antrópica, oposta a um fundo indiferenciado e entrópico cujo destino é a submissão antropotécnica, isto é, domesticatória (cf. Sloterdijk, 2001, pp. 142-234).⁴

Problemática por si só, esta excepcionalidade antropocêntrica se torna ainda mais séria sob o pano de fundo do debate sobre o Antropoceno, termo que tem sido proposto para a época geológica que, sob os arroubos da industrialização e da globalização, veio a substituir o antigo Holoceno, caracterizando-se como período no qual o *anthropos* assume centralidade nas transformações geotérmicas e climáticas do planeta.⁵ Como concluímos alhures, “é necessário entender que tipo de filosofia da natureza consoante à irrupção de Gaia é essa que reitera o humano como esse ente antropogênico que se constitui contra a exterioridade,

2 Por se tratar de um *e-book*, referenciamos a posição do *e-book*, em vez da página.

3 Como, por exemplo, na reconsideração (ainda que dúbia) da antropologia como alicerce oculto do projeto heideggeriano (cf. Sloterdijk, 2001, p. 7), ou na visão positiva que Sloterdijk possui da cibernética e da tecnologia, em contraste frontal com Heidegger (cf. *ibid.*, pp. 216-7).

4 Não à toa, Eduardo Viveiros de Castro se refira a este texto quando, em “Metafísicas canibais” (2015, p. 54), opõe o ‘antropomorfismo’ das cosmologias perspectivistas ameríndias ao ‘antropocentrismo’ até mesmo de teorias com “orientação mais, digamos, avançada”. Alhures, exploramos essa passagem e a questão do antropocentrismo em Sloterdijk (cf. Pitta, 2019).

5 Para um apanhado breve sobre o termo e a discussão que o envolve, cf. Ellis, 2018.

se valendo dela como repositório de ‘mimos’ a serem ‘domesticados’ [...]” (Pitta, 2019, pp. 192-3).

Para compreender melhor este imbróglio, é necessário articular alguns conceitos da filosofia de Sloterdijk, como esfera, imunidade e homeotécnica, todos, implicados na proposição do autor de um ‘*design* imunológico’ da própria Terra como habitáculo ‘co-imunista’, uma espécie de metaesfera coletiva formada de microimunidades em uma espécie de ‘comunidade imunitária global’ de cooperação interespecífica. Apesar de sugerir que o ‘co-imunismo’ (*Ko-Immunismus*) incorporaria a “formulação de um novo conceito de solidariedade concreta com implicações universais” (Sloterdijk, 2019, p. 273), este conceito na verdade aponta para a ideia de que, no limite, todos os não humanos, porque toda a Terra, têm de ser ‘domesticados’ pelos coletivos imunológicos frutos da antropogênese para frear a catástrofe gerada pelos mesmos coletivos, motores do Antropoceno.

De que forma, em suma, Sloterdijk consegue propor uma solução supostamente cooperativa para a emergência climática ao mesmo tempo que reafirma a excepcionalidade humana e insiste num tipo de relação biopolítica problemática com a alteridade, isto é, a imunidade, como solução para problemas que a própria imunidade engendrou? No fim, Sloterdijk parece apenas deslocar o problema do Grande Divisor entre humano e extra-humano que assola o pensamento ocidental desde sua aurora, e sua solução “homeotécnica” (2001) e “co-imunista” (2009) só aponta para a reafirmação do papel central do humano e de sua forma ‘imunológica’ de relação com a alteridade na salvação planetária, ao modo dos filmes pós-apocalípticos da Guerra Fria, que traziam a radiação atômica como problema e como emplastro para todos os problemas.⁶ Diante disso, julgamos válido levantar algumas questões à solução sloterdijkiana para o Antropoceno, no intuito de iniciar uma discussão em torno da obra de um dos principais (e mais polêmicos) nomes de filosofia dentre os participantes desse debate nas últimas décadas. Por se tratar de um autor ainda vivo, tais questões tendem a permanecer em aberto, mas levantá-las é relevante em um contexto em que a catástrofe deixou de ser iminente para se fazer presente, o que implica a necessidade da filosofia de tomar uma posição prática diante do caos.

6 Sobre isso, cf. Fausto, 2020, pp. 272-3.

Esferologia como ecologia imunitária

A esferaologia delineada por Sloterdijk está no fundo de sua solução comunitária, e envolve, ela própria, uma forma de reflexão ecológica. Latour interpreta as esferas do título da trilogia sloterdijkiana como “envelopes [...] indispensáveis para a perpetuação da vida” (2017, p. 2967), expansão do conceito de *Umwelt*, do etólogo estoniano Jakob von Uexküll, adaptada para servir de baluarte da “*imunologia*, não vista nem como ciência humana, nem como ciência natural por Sloterdijk, mas como a primeira disciplina *antropocênica*” (*ibid.*, p. 2972). Como um aparato de proteção contra o exterior correspondente à própria relação íntima entre os habitantes de dado lugar, a esfera funciona como um escafandro, protegendo uma atmosfera interior de vida contra o exterior entrópico — exterior, vale dizer, que compreende também animais e plantas que, embora vivos, não produzem aquele “excesso processual sobre si mesmo” (Tuinen, 2011, p. 49) próprio da linguagem e da história que, para Sloterdijk, permite ao humano superar a condição de circunscrição à “jaula ontológica” (Sloterdijk, 2001, p. 161) dos instintos.⁷ O modo operativo de tal proteção, modo pelo qual o interior de uma esfera se relaciona com seu exterior e que pode ser lido como a forma operativa de relação da esfera com a exterioridade ou a alteridade em geral é a *imunidade*: o interior da esfera sempre se relaciona com o que lhe é exterior como uma célula ou um organismo lidando com um agente patogênico, que deve ser neutralizado e domesticado, tornado ‘habitante da casa’, ou exterminado a fim de que se evite a morte da célula.

O “Projeto-Esferas” (Sloterdijk, 2005, p. 14) pode ser lido, para além de uma morfo-historiografia calcada na noção de que a história humana se resume a transferências topológicas entre relações situadas de segurança e intimidade,

7 Que, para Sloterdijk, o exterior esferaológico seja, em última instância, âmbito do biologicamente extra-humano em geral, e não algo como o “extra-Terrano” de Latour, que engloba, em sentido político, humanos não ocidentais e extra-humanos, fica patente quando observamos passagens de dois textos distintos do período esferaológico da obra sloterdijkiana, separados por oito anos. Em “Domesticação do ser”, de 2001, Sloterdijk ampara-se na diferença entre humano, animal e pedra de Martin Heidegger para contrapor que essa diferença existe, mas é processual, antes que qualitativa: o humano estaria a meio caminho entre a “jaula ontológica” (2001, p. 161) dos animais e o aberto sem limites do mundo como horizonte de possibilidades, mas, por conta da possibilidade de estocar um “repertório de recordações e rotinas que permitem a repetição, de alguma forma modificada, de estados anteriores de ordem e integridade” (*ibid.*, p. 207), seja pela linguagem ou por antropotécnicas como a manipulação genética, ele supera a animalidade de forma cumulativa. Já em 2009, na obra *Tens de mudar de vida*, Sloterdijk corrobora essa tese, dizendo que, “embora praticamente todos os organismos ou integridades transcendam a espaços de surpresa e conflito de primeiro nível, associados aos mundos ao redor [*Umwelten*] (até as plantas o fazem, e mais ainda, os animais), raros são — até onde sabemos, apenas os humanos — os que conseguem concluir o segundo nível do movimento transcendente” (2009, p. 21, grifos nossos), segundo nível que consiste em transitar entre mundos ao redor (*Umwelten*), produzindo aquele ‘excesso’ geracional afirmado por Tuinen (2011), e acessar o “sobremundo [*Überwelt*]”, “o mais antigo parasita do mundo” (Sloterdijk, 2009, p. 21), isto é, exterioridade tornada parasitária ou patogênica, mas também divina e aórgica.

como uma história da relação entre o ser humano (ocidental, vale dizer⁸) e o ambiente que começa com a domesticação impositiva de parcelas do ambiente e da própria animalidade humana para a construção de uma cultura ‘imunogênica’ por meio de antropotécnicas seletivas (da antropogênese problemática delineada em “Domesticação do ser” às ‘etnosferas’ de “Esferas II”), passa pela construção de um aparato imunológico simbólico e metafísico, a “Orbe” [Kugel], para proteção psicopolítica de uma civilização em torno da ideia de Deus (por dois terços de “Esferas II”) e termina com a implosão desse grande globo sob o peso de uma “tensão aporética entre a comunidade e a imunidade” (Wambacq; Tuinen, 2017, p. 3), quando a grande Orbe se dilui paulatinamente em uma espuma composta cujo elemento atômico, após o enfraquecimento do *Welfare State* como último resquício de macrosfera imunitária, é a “egosfera” (Sloterdijk, 2004), composta do humano e de seus complementos ciborgues (próteses, mas também eletroeletrônicos, aparatos virtuais etc.).

A própria *questão* ecológica, e, mais especificamente, *climática*, é, para Sloterdijk, contemporânea a esse processo de implosão da velha Orbe metafísica. Isso não significa dizer que o clima e a atmosfera não existiam enquanto tais antes da egosfera — questão, aliás, de todo mal colocada —, mas que o *processo de explicitação* do ambiente como um objeto de tematização, confecção e reelaboração surge imbricado ao processo mesmo de explicitação da habitação

8 Um dos pontos principais que defendemos alhures (cf. Pitta 2019; 2020) é a disjunção entre ser pertencente à espécie humana e ser habitante de esferas imunológicas: o conceito de esfera sloterdijkiano, ao menos se lido a partir do primado da imunidade enquanto modo operativo de relação com a alteridade, não é suficiente para compreender povos que fogem às especificações da narrativa circunscrita no projeto *Esferas* — por exemplo, Sloterdijk afirma, em *Esferas II*, que o povo Bororo, etnografado por antropólogos como Jon Crocker e Claude Lévi-Strauss, confirma a hipótese de que a imunidade é fundamental para toda e qualquer organização política humana porque, diante dos missionários salesianos, que deformaram o formato circular de suas aldeias e substituíram a “casa dos homens” (*baïto*) central por igrejas, os Bororo teriam passado por uma verdadeira catástrofe imunológica: “foi apenas depois que eles [os Bororo] foram forçados a se assentar em vilas de formato longitudinal que seu *escudo imune se quebrou*, e o que se seguiu foi a entrada da influência cristã” (Sloterdijk, 1999, pp. 243-4). No entanto, dizer que os Bororo deixaram de ser Bororo (como está implícito no argumento de Sloterdijk) é ignorar, como mostraram Sylvia Caiuby Novaes (1993) e Eduardo Viveiros de Castro (1991), em ocasiões diferentes, o sincretismo complexo e o intrincado ‘jogo de espelhos’, como alude o título do livro de Novaes, que permitiu a permanência do xamanismo horizontal *bari* como prática fundamental e totalmente adversa ao sacerdotismo vertical no modo de vida Bororo e a retematização do sacerdotismo missionário em termos muito mais análogos aos dos quase extintos xamãs verticais *aroe etawa-are*. Nisso, Sloterdijk ignora que povos indígenas como os Bororo e os Tupinambá, quase totalmente ausentes da trilogia *Esferas* (exceto quando é conveniente), são “[...] sociedade[s] sem interior[es], que não é senão fora de si. Sua imanência coincide com sua transcendência” (Viveiros de Castro, 2015), dependendo de todo um outro tipo de topologia e de uma relação com a alteridade que depende menos de imunização domesticatória que de contágio sobrenatural. Nesse sentido, a imunidade, enquanto relação com a alteridade, não seria um ‘universal’ da habitação humana, como parece defender Sloterdijk (e corroborar Latour) — muito menos uma característica geral e principal da vida como um todo. Afinal, se o contágio é o modo de comunicação da simbiose, como afirmam Gilles Deleuze e Félix Guattari (cf. 1997, p. 19), “a simbiose”, nos diz Lynn Margulis, “não é um fenômeno marginal ou raro. É natural e comum. Habitamos um mundo simbiótico” (1998, p. 12).

humana como construção imunitária (Sloterdijk, 2004, p. 502). Diante da perda da Orbe com a saída do europeu de sua “casa do ser” europeia no século XVI, aquilo que Sloterdijk chama de “baldaquins imunitários” — “a mitologia naval”, “a religião cristã”, “a lealdade para com os príncipes de sua pátria”, “a captação [...] científica do espaço externo” e “a transposição linguística” (Sloterdijk, 2005, p. 194) — passou a cumprir as vezes de habitáculos construídos sob medida para suprir a ausência de proteção imunitária, funcionando como escafandros protetivos cuidadosamente arquitetados que permitiam se abrigar em um oceano sem sinal de Deus. Na contemporaneidade, contudo, o estado de artifício do habitáculo, como um ambiente climático-imunológico ou escafandro tecnicamente moldado para permitir a respiração do usuário, tem se tornado patente devido à explicitação contemporânea do clima e do ambiente (*Umwelt*) como “condições pré-objetivas da relação humana com o meio” (*ibid.*, p. 54).

Em um tempo no qual “o ar respirável perdeu sua inocência” (Sloterdijk, 2004, p. 194), sendo utilizado, inclusive, como arma de guerra na Primeira Guerra Mundial e como meio de extermínio em massa nos campos de concentração nazistas, em uma articulação inédita de “terrorismo, consciência do *design* e planejamento ambiental [*Umwelt-Ansatz*]” (*ibid.*, p. 102), a própria questão da habitação humana se explicita como questão de *design* atmosférico: “*Air design* é a resposta técnica à ideia fenomenológica, transmitida com atraso, de que o ser-no-mundo humano se apresenta sempre e sem exceções como uma modificação do ser-no-ar” (*ibid.*, p. 177). Construir esferas, portanto, é, para Sloterdijk, projetar respiratórios para a vida no irrespirável, preparativo sempre presente para a vida no “Aberto”.

Notemos que o que está pressuposto, aqui, é que a noção de que “ambiente” (*Umwelt*), tecnicamente modificado, é equivalente à esfera imunogênica, contra a qual resta, no limite, apenas a entropia do “entorno”, o que exclui da noção de ambiente todo e qualquer existente que não seja fagocitado por uma esfera imunitária.⁹ Essa noção fica patente na explicitação contemporânea do ambiente, mas já está implícita na antropogênese descrita por Sloterdijk em “Domesticação do ser”, onde a própria insulação do coletivo esferológico diante do exterior

9 Para Sloterdijk, tanto animais, quanto humanos, estão envolvidos numa *Umwelt*, que ele denomina “esfera” — com base, em parte, na ideia de Herder de “esfera dos animais” (1966, p. 1251): “Todo animal tem a sua esfera, à qual pertence desde o nascimento, na qual nasce, na qual permanece ao longo da vida, e na qual morre” (*ibid.*, p. 1252). Contudo, apenas a esfera humana é capaz de “[...] ao mesmo tempo, funcionar como intercâmbios entre as formas de coexistência animais-corporais e humanas-simbólicas, pois compreendem tanto os contatos físicos, incluindo o metabolismo e a procriação, quanto as intenções que apontam para coisas distantes e intangíveis, como o horizonte e os astros” (Sloterdijk, 2001, p. 173). Nesse sentido, ela é uma espécie de *Umwelt* artificial, uma *Technoumwelt*, ao menos se já partirmos, como faz Sloterdijk, do pressuposto de que animais não possuem faculdades técnico-produtivas.

“natural” serve de “premissa formal de toda criação de espaços interiores” (2001, p. 176), produzindo retroalimentações corpóreas e simbólicas que terminam por produzir o humano, este ente caracterizado por sua “incapacidade inata em seguir sendo animal” (2004, p. 495). Cabe também ressaltar que a própria ecologia, em Sloterdijk, se reduz ao produto de um momento no qual “os sistemas de imunidade se convertem em tema” (2004, p. 195), tema tão imediato e preponderante que suplanta os antigos holismos cosmológicos, dado que estes não mais são suficientes para explicar a manutenção e a proteção da vida humana (*ibid.*, pp. 193-4). Contra os holismos e a metafísica totalizante da Grande Orbe, o mundo reticulado e replicado da espuma só pode ser compreendido, no limite, em termos de egosferas imunitárias cuja função é a manutenção simbólica e material de condições vitais contra um exterior sem ar; a ontologia, portanto, se torna totalmente uma subárea de uma imunologia miasmática.¹⁰

Assim, falar em catástrofe climática no interior da obra de Sloterdijk implica necessariamente falar na crise dos habitáculos imunitários — crise da espuma, crise das egosferas, crise de autoimunidade. A crise climática seria assim uma crise da *própria vida*, mediada, para o filósofo, pela crise da imunologia, cujo pressuposto fundamental é a proteção negativa desta mesma vida por via de uma relação imunitária com outras vidas (cf. Espósito, 2017). A questão da catástrofe ecológica, desse modo, evidencia-se como a principal questão da imunologia esferológica contemporânea, questão que deve ser enfrentada, sugere Sloterdijk, em termos de *design*: se a catástrofe ocorre por falhas arquitetônicas dos sistemas ontológicos de condicionamento de ar, a solução passa pela ideia de que se pode, por artifício técnico, constituir um sistema imunológico que não engendre, no fim, um colapso de si mesmo.¹¹

Um paradoxo logo se torna evidente: de que forma lidar com uma crise sistêmica e global, tal como a climática, diante do fato de que “a ‘humanidade’ pós-globalização é constituída, em sua maioria, por aqueles que ficaram para trás, na própria pele, vítimas do eu como desvantagem ligada ao local” (Sloterdijk, 2005, p. 230)? Em outras palavras, como solucionar, por via de um *design* de habitáculos, a catástrofe global quando se lida com unidades tão individualizadas e discretas como as egosferas, em tensão constante umas com as outras e em um

10 “Se é lícito imaginar considerações desse tipo sob o título de *filosofia do futuro*, é porque, com elas, se consumou a abertura ao paradigma imunológico da crítica da razão [...]. A teoria do conhecimento se converte em uma filial científico-cognitiva da alergologia” (Sloterdijk, 2004, p. 204).

11 Nesse sentido, as grandes metrópoles (“*foam cities*”, ou “cidades de espuma”) seriam laboratórios preliminares a céu aberto para o caso crítico climático, tendo em vista que funcionam como metacoletores concretos de egosferas em tensão, convertidos em “unidade[s] operativa[s] da tríade [...] de estação espacial, estufa e ilha humana” (Sloterdijk, 2004, pp. 667-8).

espaço supostamente patogênico que não possui mais nenhuma característica de lar?

A resposta de Sloterdijk passa por um imperativo que ultrapassa a individualidade egosférica, porque, antes, a implica. A circunscrição da Terra e sua total captação, que dá início à *Global Age* como época em que o mundo se tornou uma espuma extremamente interconectada e densa, impõe uma sólida percepção de que o mundo é um globo finito sobre o qual caminhamos sem nenhuma proteção além da frágil atmosfera, que nós mesmos destruímos com a nossa fome de mimos e luxos. Em outras palavras, “na medida em que a esfera terrestre se tornou um grande ‘espaço interior’”, como afirma Sanne van der Hout,

[...] Sloterdijk nos incita a nos afastar do esquema dualista tradicional, baseado em oposições como “eu” *versus* “outro”, ou “cultura” *versus* “natureza”. Nós devemos nos mover na direção de uma mentalidade que pensa o “nós” [*the ‘we’ and the ‘us’*] como a categoria predominante no pensamento moral. Dito de outro modo: devemos nos livrar da distinção entre ambiente e outros contextos. Não há nada *além* do contexto ambiental (Hout, 2014, p. 427).

É, portanto, de um ‘monogeísmo’, enquanto percepção irremediável e forçosa de que só há um único mundo e de que ele tem seus limites, que urge um imperativo de mudança tão totalizante (ontológico, lógico, político, ético, ecológico) que, supostamente, faria não menos que dirimir os dualismos até o limite da própria diferença entre o interior e o exterior da esfera, entre o eu e o outro, donde não mais haver “eu” e “ele”, mas apenas um “nós” não menos problemático, porque reproduz a mesma dinâmica de domesticação imunitária da alteridade e falha em compreender as diferenças internas à própria ‘humanidade’ como vetor do Antropoceno — afinal, os ribeirinhos e povos indígenas da Amazônia ou os povos marginalizados do Rio estão longe de ter o mesmo peso na catástrofe de companhias de petróleo no Norte global ou de donos de latifúndio de soja para exportação. A “fé monogeísta dos tempos modernos” (Sloterdijk, 2005, p. 22) não traz consigo, enfim, qualquer forma de ecúmeno pacífico da ‘humanidade’ quando estamos há pelo menos 500 anos em uma “guerra dos mundos” (Latour, 2017, p. 3815), ou, como afirma a liderança indígena Ailton Krenak, quando estamos “[n]o Antropoceno como o evento que põe em contato mundos capturados para esse núcleo preexistente de civilizados — no ciclo das navegações, quando se deram as saídas daqui [de Portugal] para a Ásia, a África e a América” (2019, p. 70).

Nesse sentido, é importante ressaltar que o problema não está na colocação de uma oposição entre “Gaia” e o “Fora” de Gaia, como se o problema fosse a mera diferença entre interior e exterior. Antes, a questão é a da *insistência na*

imunologia como único modo de produzir relações, como se o Fora desse sempre ser tido como um patógeno cujo único destino é ser domesticado e neutralizado ou exterminado. Quando observamos cosmologias de indígenas amazônicos, por exemplo, vemos que a imunidade não é senão subproduto da comunidade, como a imunização do interior é secundária diante das simbioses míticas do exterior — nesse sentido, a relação entre o interior e o exterior é de um tipo qualitativamente diverso da relação entre um interior imunitário e um exterior meramente patogênico, e tais povos são, “a rigor, povos em dinâmica permanente de comunicação, *contágio e transformação*” (Valentim, 2019, p. 70, grifo nosso).

Isto quer dizer que, a rigor, é possível pensar no Antropoceno sem necessariamente passar pela categoria biopolítica da imunidade, e muito menos insistir nela como única via de saída, já que a mesma operação imunitária descrita por Sloterdijk serve de esteio, segundo o próprio autor, para o empreendimento colonial: “no espaço circum-navegado da Terra, todos os pontos valem por igual”, dispostos “por um sistema de localização constituído por pontos indiferentes num espaço de representação arbitrariamente retalhável” (Sloterdijk, 2005, p. 47), “a diferença entre o habitar e o explorar nunca mais se faz clara” (*ibid.*, p. 175), e “os habitantes das terras longínquas não eram considerados seus proprietários, mas elementos do achamento colonial; eram, de certo modo, como que sua fauna antrópica, fauna que o descobridor podia caçar e comer livremente” (*ibid.*, p. 166), corpos capturáveis para quem as esferas, “baldaquins imunitários” (*ibid.*, p. 194), serviam para “tornar o exterior vivível para os invasores, ou dar-lhes a ilusão de nele estarem integrados e de o dominarem” (*id.*). Encarar o Fora de Gaia como elemento patogênico, isto é, *objeto* de captura, seria como encarar tudo aquilo que excede o planeta da mesma forma, ou seja, como possibilidade de lucro e catequização, ou como elemento potencialmente descartável e exterminável.

Alotecnia e homeotecnia

Em parte, Sloterdijk tira inspiração para pensar em soluções à emergência climática explicitamente de Hans Jonas, filósofo que, em “O Princípio Responsabilidade” (1992), afirma que as mudanças promovidas pela ciência e técnica modernas trouxeram consigo a necessidade de uma profunda reavaliação da filosofia moral, sobretudo com relação à sua tendência em se concentrar no plano intra-humano, como o imperativo categórico kantiano bem expõe. Para um tempo em que o clima se tornou objeto — ou melhor, sujeito — de primeira ordem, e em que a relação entre humano e ambiente se tornou simétrica e

indiscernível, é necessário “remodelar o imperativo categórico, fazendo dele um imperativo ecológico” (Sloterdijk, 2009, p. 708): “age de tal forma que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida autenticamente humana sobre a Terra” (Jonas, 1992, p. 30). Apropriando-se do imperativo jonasiano, Sloterdijk advoga por outro imperativo, aparentemente vago e religioso, mas, antes, concretamente ético e técnico — ou melhor, “antropotécnico”: “a única autoridade com direito a dizer, hoje, ‘Tens de mudar tua vida!’ é a crise global [...]. A crise tem autoridade porque se refere a algo inconcebível de que ela própria é a manifestação — a catástrofe global” (Sloterdijk, 2009, pp. 701-2).

De que se trata mais precisamente esse imperativo, “tens de mudar tua vida”, extraído do poema “O torso arcaico de Apolo”, de Rainer M. Rilke? Embora este lema tenha dado título a uma das obras sloterdijkianas mais recentes, de 2009, é possível perceber que ele já se delineava desde “Regras para o parque humano”, com a proposta de um “código de antropotécnicas” (Sloterdijk, 2014a, p. 45), e em “Domesticação do ser”, com uma mudança epocal entre dois paradigmas técnicos, o *alotécnico*¹² e o *homeotécnico*.¹³ Hout aponta para a necessidade de se pensar o imperativo de “Tens de mudar tua vida” no horizonte de questões postas já nestes textos — com foco sobretudo no último deles, cujo conceito de ‘homeotécnica’ visa justamente definir de forma mais apropriada o que Sloterdijk havia aludido em “Regras”.

A alotécnica pressupõe uma concepção estritamente dualista de técnica, de tons fortemente aristotélicos: artífice *versus* matéria-prima, forma *versus* matéria, eu *versus* outro — a causa formal se sobrepõe à material, que se vê totalmente condicionada, no fim, à *eidos* do artífice. Este “esquema do sujeito senhorial [*Herrensubjekt*], que exerce seu poder sobre uma matéria serviçal [*dienende Materie*]”, possuía, segundo Sloterdijk,

uma plausibilidade que não se podia negar na era da metafísica clássica e de seus simples políticos e técnicos bivalentes. Para tal era, estava tendencialmente estabelecido que, quando o senhor subjetivista empregava ferramentas, ele escravizava os objetos e quase nunca era justo com sua natureza particular, especialmente quando tais “instrumentos” eram homens que poderiam ter manifestado seu direito à subjetividade ou à liberdade do senhor. Donde resultava uma imagem da técnica que se podia perceber nas ferramentas simples, nas máquinas clássicas e nas relações tradicionais de domínio entre alma e materiais: este complexo é determinado por meios alotécnicos que servem para efetuar incisões violentas e contranaturais nos objetos produzidos e para empregar matérias para fins indiferentes ou estranhos a elas (Sloterdijk, 2001, p. 226).

12 De “*allos*”, “outro” ou “alheio”, e “*tekhné*”, técnica ou tecnologia.

13 De “*hómoios*”, “afim” ou “similar”, e “*tekhné*”.

Este esquema é o mesmo da cena heroica do “pré-humano” (Sloterdijk, 2001, p. 171) da antropogênese que abre o mundo por meio do uso da ossada como arma, cena inaugural da metafísica imunitária da ‘casa-grande do ser’ habitada pelo sujeito senhorial esferológico que, diante do outro, curva-o à sua vontade, produzindo um “estado de escravidão ontológica [*ontologischer Sklaverei*]” (*ibid.*, p. 226). De certa maneira, as estratégias alotécnicas, “baseadas em princípios que são diferentes dos que regem as próprias dinâmicas e os processos da natureza, frequentemente os perturbando ou neles interferindo” (Hout, 2014, p. 430), expõem o *modus operandi* mesmo da própria imunologia, que, para lidar com o patógeno externo, utiliza-se da assimetria própria da diferença ontológica entre um interior de sentido e um exterior manipulável porque carente de sentido.

Em contrapartida, Sloterdijk advoga por uma “crítica do poder [que] só pode se articular como resistência do lado do objeto-servo-material contra o lado do sujeito-senhor-trabalhador” (Sloterdijk, 2001, p. 224). Para isso, é necessária uma recusa da lógica propriamente imunitária do dualismo em prol de uma homeotécnica, ou uma “biomimética” (Hout, 2014, p. 424), cujo pressuposto básico é a ideia que “as ‘coisas mesmas’ só podem chegar a existir por si mesmas” (Sloterdijk, 2001, p. 227). Nesse sentido, a homeotécnica “deve recorrer a estratégias cointeligentes, coinformativas”, mais por via “da cooperação [entre agentes humanos e não humanos] que de domínio” (*ibid.*, p. 228), e deve escapar à conformação unidirecional entre forma (cultural) e matéria (natural) que prevalecera na maior parte do processo antropogenético. Em seu lugar, a homeotécnica, mediante saberes como os da cibernética, da bioquímica, da engenharia genética, emprestaria técnicas do “próprio reservatório da natureza [...] e inicia[ria] aplicações surpreendentemente similares às dos processos da própria natureza, em nível molecular e microscópico” (Hout, 2014, p. 431), abrindo caminho para uma tecnologia que “avança unicamente pelo caminho do não violentamento do existente” (Sloterdijk, 2001, p. 227).

Nesse sentido, o paradigma homeotécnico superaria, à primeira vista, a mesma (imuno)lógica dualista que sustentou a história esferológica e que engendra, com a catástrofe climática antrópica, seu próprio colapso. Um primeiro problema com relação a essa tese é, justamente, a forma como ela, inserida na última parte de “Domesticação do ser”, entra em conflito com a própria centralidade do *anthropos* e da imunologia na narrativa sloterdijkiana, centralidade que se mantém mesmo quando Sloterdijk afirma que “as situações extremas da homeotécnica são casos limites da cointeligência” (Sloterdijk, 2001, p. 228).

O paradoxo torna-se explícito a partir da questão de como conciliar essa aspiração homeotécnica e a posição conceitual de uma antropogênese que ao

mesmo tempo *assume* uma suposta superioridade filogenética do ser humano e uma suposta homogeneidade da “natureza” como um patógeno exterior, com os seres vivos presos em jaulas ontológicas, ancoradas nas dinâmicas adaptativas de um evolucionismo natural antropocentrado e reducionista. Como conceber uma homeotécnica, isto é, uma produção de mundo simbiótica, cooperativa e interespecífica, quando o ser humano (mais especificamente: o humano cujo modo de vida é imunológico) se encontra em uma posição *sui generis*, em clara assimetria com relação a outras espécies (ou povos)¹⁴? — creio que as diversas passagens já citadas de “Domesticação do ser” neste texto, no corpo ou em notas, deixam esta assimetria patente, sendo redundante citá-las novamente. Apesar dos esforços para traduzir Heidegger à monstruosa época da complexidade técnica, não recai Sloterdijk no mais cru antropocentrismo heideggeriano, no mesmo heideggerianismo que postulava uma diferença qualitativa entre pedras, viventes e o *Dasein* humano, único formador de História? Constituir uma narrativa antropogenética singular, colocando o ser humano em um posto apartado da “natureza morta ou enjaulada”,¹⁵ mesmo que de forma gradual, e oferecer a homeotécnica como solução em nome do caráter “híbrido [Zwitter]” (*ibid.*, p. 217), ou “monstruoso [Monströsen]” (*ibid.*, p. 166) do ser humano — não seria isso o mesmo que “apedrejar e afagar com a mesma mão”, como diria o Poeta?¹⁶

Outro problema se mostra na própria insuficiência da noção de homeotécnica para realmente tornar possível a superação da alotécnica imunitária. Como aponta Hout, a homeotécnica de Sloterdijk não passaria de uma biomimética que “visa atingir uma *imitatio naturae* [imitação da natureza]” (Hout, 2014, p. 431). Contudo, se a compreensão dos complexos processos naturais parece reencenar o velho paradoxo de Zenão — quanto mais próximo se está de descobrir seus “segredos naturais”, mais a própria Terra aparece como “*terra incognita*” (*ibid.*, p. 435)¹⁷ —, tal imitação também esbarra em dilemas éticos, concernentes à própria autonomia dos objetos dissecados:

14 Sobre essa assimetria, cf. Sloterdijk, 2001.

15 As aspas, aqui, são para enfatizar, e não citar. Contudo, é possível ver em pelo menos duas ocorrências de “Domesticação do ser” a tematização do animal como um vivente enjaulado: “O mundo-‘ao-redor’ [‘Um-Welt’] tem, assim, a qualidade ontológica de jaula [ontologisch Käfigqualität]: o ‘verdadeiro’ mundo ao redor [Umwelt] do ser vivo é a jaula natural aberta na qual o comportamento do animal se desdobra como processo vital imperturbado” (Sloterdijk, 2001, p. 162); “[...] temos de supor que haja uma situação de um mundo intermédio ou um entre que não seja nem o encerramento em uma jaula-mundo-ao-redor [Umwelt-Käfig], nem o puro terror do confinamento no indeterminado” (*ibid.*, p. 173).

16 Menção aos “Versos Íntimos”, de Augusto dos Anjos: “Se alguém causa inda pena a tua chaga / Apedreja essa mão vil que te afaga [...]” (2003, p. 107).

17 Hout apresenta, como exemplo, o campo da metagenômica que, embora “se dirija pela vontade de compreender e colaborar com a natureza em escala molecular” (Hout, 2014, p. 434), “fornece[ndo] compreensão sobre o funcionamento de um mundo vastamente desconhecido de micróbios incultiváveis” (*ibid.*, pp. 434-5),

[...] nos é necessário olhar criticamente para os processos que *precedem* a imitação da natureza. Como obtemos o conhecimento necessário para copiar a natureza? Tomando novamente o exemplo da metagenômica, torna-se visível que sistemas microbiais só podem vir a servir de modelos após serem completamente desenraizados, após uma espécie de *vivissecação* de tais sistemas (Hout, 2014, p. 435).

Além disso, Sloterdijk não delimita exatamente até que ponto a cooperação própria da homeotécnica tem um sentido meramente técnico-instrumental, significando “que nós desenvolveríamos, de fato, ferramentas específicas que nos permitiriam interagir com processos naturais em escala molecular” (Hout, 2014, p. 435), ou um sentido ético-normativo, ou seja, “a ideia de que seres humanos deveriam ver a si mesmos como parceiros ou colaboradores, mais do que mestres da natureza” (*ibid.*). Isso leva o autor a acreditar que o paradigma homeotécnico advirá de forma um tanto automática meramente de um processo no qual “os próprios mecanismos de *feedbacks* da natureza simplesmente fecharão a porta para práticas autoritárias” (*ibid.*, p. 436). Isso é algo que Félix Duque considera ser uma solução “tão otimista que beira às vezes à ingenuidade” (Duque, 2002, p. 175), embora reconheça que “o próprio Sloterdijk parece pressentir que sua posição [...] não se concilia com a realidade atual, onde as relações de poder têm se modificado profundamente, mas não têm desaparecido” (*ibid.*).

Apesar desse pressentimento, a questão da complexidade da homeotécnica parece, para Sloterdijk, demandar uma solução simples e vaga, como também era a “solução” de Heidegger com relação à técnica moderna (cf. Heidegger, 2000, pp. 5-36): se o filósofo da Floresta Negra imaginava possível que uma espera serena, cuidadosa e ouvinte (*Gelassenheit*) pudesse trazer a possibilidade de “outro começo” após o nihilismo aniquilante da *Gestell* (cf. Heidegger, 2009), Sloterdijk, por sua vez, acredita que a própria necessidade de “absoluta liberdade e de cooperação para tratar consigo mesma” (Duque, 2002, p. 175) da “inteligência” homeotécnica, proporcionada pela indústria de alta tecnologia em um regime de liberdade de mercado irrestrita, forçosamente implicará, graças a “uma espécie de viragem [*Kehre*] no processo da tecnologia mesma” (Sloterdijk; Heinrichs, 2016, pp. 329-30), uma mudança completa de regime ético-antropotécnico, “de modo que, tendencialmente, desaparecerão essas velhas formas [alotécnicas], dada a *inércia* de um mundo já periclitado, ainda que sejam esperados movimentos violentos de resistência à perda de poder — de tipo *neofascista*, inclusive” (Duque, 2002, p. 175). Duque apresenta-nos,

expõe a cada avanço investigativo o fato de que “mais de 99 por cento dos micróbios de solo nos são ainda desconhecidos” (*ibid.*).

a seguir, alguns dos problemas que essa solução teleológica “automática” do problema do progresso ético-técnico em Sloterdijk acaba por ignorar:

O problema do controle e da posse dessa “inteligência” (relativa à dos homens, à das máquinas e à da “matéria”), do acesso à mesma, da necessidade de manter, por sua vez, o controle sobre matérias-primas e brutas (e sobre os países onde estas se encontram), por mais alotecnicamente que sejam tratadas, e para construir, a partir delas, o *hardware* necessário, o progressivo e ameaçador hiato (*gap*) que vem tendo lugar não apenas entre as convencional e vergonhosamente chamadas “nações em desenvolvimento” (antes, colônias, e logo, protetorados) e as “sociedades informatizadas pós-industriais”, senão também — como ocorreu como o campesinato no século XIX — entre nações antes desenvolvidas e que, agora, se veem condenadas a uma quebra — econômica, política e moral — de consequências incalculáveis (pensa-se na Colômbia, na Argentina ou na Indonésia, ou ainda a Rússia e seus antigos “satélites”)... Sloterdijk ignora tudo isto, ou julga, em todo caso, como um fenômeno transitório, ou seja, visto como um mal que terá de se *autoeliminar necessária e progressivamente*, enquanto que o “bem” *se expandirá e prosperará por e a partir de si mesmo* [...] (Duque, 2002, p. 176).

A tese da “serenidade” homeotécnica simplesmente ignora, portanto, o controle dessa homeotecnia, sua distribuição, sua tendência a recair em uma alotecnia sutil e agressiva na qual “desvendar as vias moleculares da natureza” possa “abastecer” nossa vontade de poder, nossa vontade de controlar e dominar a natureza” (Hout, 2014, p. 436),¹⁸ a má distribuição e toda sorte de “racismos ambientais”,¹⁹ nos quais a responsabilidade pela catástrofe é desviada para as nações e povos periféricos justamente pela assunção de responsabilidade pela revolução homeotecnológica por parte do “centro” da espuma, entre outros problemas.

Com isso, Sloterdijk busca salvaguardar o estilo luxurioso e naturalmente ‘mimado’ do ser humano imunogênico, cujo estilo de vida consumiria, caso fosse estendido a toda a humanidade, cerca de quatro planetas Terra em perspectivas mais otimistas (McDonald, 2015).²⁰ O paradigma homeotécnico de Sloterdijk visa a algo análogo, *embora em um sentido radicalmente diverso*, daquilo que

18 “Retornando ao exemplo da metagenômica, torna-se evidente que a tecnociência moderna, precisamente por desvelar a natureza como um domínio de complexidade e de sofisticação, a expõe a novas perspectivas de exploração, através, por exemplo, de manipulação genética e de ‘mineração natural’ — explorando o solo para escavar seus tesouros secretos” (Hout, 2014, p. 436).

19 Uma primeira definição de racismo ambiental nos é dada por Robert D. Bullard: “o racismo ambiental [*environmental racism*] refere-se a todo tipo de política, prática ou diretiva que afeta ou deixa em desvantagem (seja propositalmente ou não), de forma diferenciada, indivíduos, grupos ou comunidades baseadas em raça ou cor” (2001, p. 160). Em um sentido mais amplo, este conceito pode ser aplicado ao contexto do capitalismo global, com sua divisão Norte-Sul (ou entre o Palácio e seus excluídos), intrinsecamente vinculado à questão da colonização, como compreende, por exemplo, Ruchi Anand (2016).

20 Sloterdijk, aliás, afirma que o ser humano é uma espécie naturalmente “mimada”, justamente por conta do excedente de sentido permitido na estufa esferológica (cf. Sloterdijk, 2004, cap. 4).

Latour chamou de *plus intra* — embora Sloterdijk não use este termo diretamente, falando na verdade de um milagre da “multiplicação da Terra” (Sloterdijk, 2010), só possível se o humano, com sua “noosfera” e “tecnosfera”, descobrir todos os segredos absconditos da Terra para “determinar do que a Terra é capaz” (*ibid.*). Para Sloterdijk, o *plus intra* seria um “mais aquém” diante da impossibilidade de colonização *plus ultra*, como mandava o mantra motivador do expansionismo colonial ibérico, em uma época na qual Gaia, essa entidade multiforme que era vista como uma mãe passiva que tudo dava a seus filhos, irrompe ou, como diz Isabelle Stengers (2015, p. 37), “intrusa” agressivamente e ameaça mesmo a possibilidade da colonização extraterrestre. O *plus intra* imunológico (e não o de Latour) seria assim o próprio milagre da “multiplicação da Terra”, milagre para o qual Sloterdijk não oferece outra explicação ou proposição além da crença na aliança entre a biosfera (que, na antropogênese, tinha um papel secundário e mudo de fundo, profundamente heideggeriano), a tecnosfera (agora, integrada pelo paradigma homeotécnico) e a noosfera (como domínio ontológico próprio do humano, domínio de possibilidades, mimos e condicionamentos de ar)²¹ para escapar à limitação de recursos e às catástrofes do equilíbrio desfeito pelas ações antrópicas desse planeta monogeísta.

Curiosa, aliás, é a forma como o *plus intra* de Latour aparece em “Diante de Gaia”:

O que o lema *Plus intra* designa é também, em certo sentido, um caminho para o progresso e a invenção, um caminho que conecta a história natural do planeta com a sagrada história da Encarnação e com a revolta daqueles que aprenderão a nunca se apegar ao pretexto de que se deve obedecer às leis da natureza. É sempre a injunção orgulhosa: “Em frente! Em frente!”, não rumo a uma nova terra, mas rumo à Terra cuja face deve ser renovada. [...] Por mais longe que possamos estar do espírito de conquista do capitão Colombo, talvez, todavia, estejamos ainda como os marinheiros sedentos a bordo de sua caravela, esperando dia após dia pelo clamor de que a sentinela acabará em alguma manhã gritando, de cima do cesto da gávea: “Terra à vista! Terra à vista!” (Latour, 2017, pp. 6860-71).²²

21 “Devemos ter em conta que o que temos diante de nós não é mais apenas a unidade cosmológica e primordial da Terra e o fenômeno evolutivo e primordial da vida. No decorrer da evolução social, essas variáveis básicas juntaram-se a duas outras: a tecnosfera, que por sua vez, é animada e direcionada pela noosfera. Com essas duas dimensões adicionais em vista, justifica-se transpor o famoso adágio de Espinosa de que ninguém até hoje conseguiu determinar do que é capaz um corpo (ele referia-se ao corpo humano) na Terra. Ninguém até hoje conseguiu encontrar de que é capaz o corpo da Terra. Não sabemos ainda que tipo de desenvolvimento se tornará possível se a geosfera e a biosfera forem adiantadas através de uma tecnosfera inteligente e uma noosfera. Não está excluída *a priori* a possibilidade de que isso possa gerar efeitos tais que seriam equivalentes à multiplicação da Terra” (Sloterdijk, 2010).

22 Devo a menção desta passagem à filósofa Juliana Fausto, em conversa informal.

A menção a Cristóvão Colombo é um tanto simbólica; afinal, Colombo foi o responsável pelo “achamento da América” — que ele cria ser a Ásia —, pela alcunha de “índio” aos povos das Antilhas e por abrir os portões do genocídio colonial. Ao mencionar Colombo junto ao *plus intra*, alternativa contemporânea a um *plus ultra* cada vez mais impossível, Latour deixa escapar involuntariamente o próprio mecanismo que ainda vigora por trás do supostamente nobre paradigma homeotécnico em Sloterdijk:²³ a exploração imunitária dos confins mais moleculares do mundo, aprimoramento antropotecnológico da domesticação total do globo, em nome da manutenção do estilo essencialmente luxurioso do “*Homo immunologicus*” (Sloterdijk, 2009, p. 23), “*Homo*” cujo estatuto é *político*, não *biológico*; trata-se na verdade de um *povo*, e não de uma *espécie* — ou, como diz com sua ironia corrosiva Ailton Krenak, trata-se de um “clube da humanidade [...] que na maioria das vezes só limita a nossa capacidade de invenção, criação, existência e liberdade” (2019, p. 13).

“O espectro do co-imunismo”

Observa-se nessa ideia de “multiplicação da terra” a pendência da mesma rigidez da diferença entre dentro e fora que acompanha a narrativa esferológica desde os primórdios: mesmo quando em nível molecular e genético, ainda resta um outro-que-humano a ser colonizado, explorado e, no limite, exterminado. Se o limite interno dessa diferença se desloca, quando da utopia homeotecnológica, para os interstícios mais microscópicos da matéria e da vida, seu limite externo parece se deslocar para um outro lugar que Sloterdijk não identifica, mas que configura seu avesso macroscópico. Esse deslocamento, que pode muito bem ser pensado, na verdade, como um desenvolvimento ulterior da ideia de homeotécnica, aparece, enfim, na última de suas soluções: o *co-imunismo* (*Ko-Immunismus*) — apresentada primeiramente em “Tens de mudar tua vida”, de 2009, e reapresentado, sem grandes modificações e desenvolvimentos, em “Pós-Deus” (Sloterdijk, 2019), de 2017.

A ideia “interessante, mas politicamente ambivalente” do co-imunismo, “oscilando entre uma política de fronteira similar à do partido de extrema-direita Alternative für Deutschland (AfD) e à imunidade contaminada de Roberto

23 Isso não quer dizer que Latour necessariamente concorde com esta afirmação; sua intenção, em “Diante de Gaia”, parece ser menos a de apontar para a impossibilidade em explorar um Fora quando não há mais Fora a ser explorado (como em Sloterdijk), e mais a de exortar o leitor a se atentar para o cuidado com Gaia como local de habitação dos Terranos. Ainda resta, contudo, o fato de que Sloterdijk é uma das referências centrais da mesma série de conferências que resultou no livro, como abordamos na introdução. De todo modo, agradeço ao parecerista anônimo por me chamar a atenção para a necessidade de precisar isso.

Espósito” (Hui, 2020, pp. 15-6), é correlata da noção de esquerda “terrestre” que Sloterdijk defendeu no capítulo final de “No espaço interior do mundo do capital” (Sloterdijk, 2005): uma esquerda que se equilibrasse, como numa corda bamba tesa por cima de um abismo, entre as duas alternativas infernais da imunidade fortemente localizada, verticalizada, autoritária e xenófoba e um multiculturalismo irrestrito, altamente relativista, entropicamente horizontal e calcado na necessidade de preservar uma relação neutralizada com uma alteridade também neutralizada. A noção de co-imunidade explicita aquilo que, em 2005, estava apenas implícito: é necessário que a esquerda *assuma* que a única via para se enfrentar os problemas da autoimunidade é, justamente, *por meio de uma “reflexão sobre a Imunologia Geral”* (Sloterdijk, 2009, p. 709, grifo nosso), dado que é só por meio da imunologia como ciência geral da ontologia humana — aquela que Latour havia dito ser “a primeira disciplina *antropocênica*” — que se poderia empreender um *design* antropotecnicamente eficiente da política humana.

Sloterdijk insiste neste canhestro termo por uma dívida tensa com Marx: já em “Ira e tempo”, de 2006, Sloterdijk admitia que, “de uma forma totalmente diversa daquela com a qual sonham os homens de esquerda clássicos, dominados pelo miserabilismo” (Sloterdijk, 2012, p. 48), o comunismo marxiano só viria das próprias fendas abertas do capitalismo, do interior da própria “‘consumação’ da revolução capitalista de todas as coisas” (*ibid.*) — o que, aliás, explicita a forma como a Filosofia da História sloterdijkiana, isto é, sua esferologia, se aproxima sobremaneira das Filosofias da História hegelo-marxianas, cujo motor estruturante, a dialética, poderia ser lido como uma esquematização precoce da própria imunidade (cf. Campbell, 2006, p. 3). Contudo, para Sloterdijk, “o comunismo foi logo de início um conglomerado de um pequeno número de ideias justas e de um grande número de ideias falsas”, cuja “parte racional — a ideia de que os interesses vitais comuns do mais alto nível só podem ser realizados num horizonte de ascetismos cooperativos universais — deve forçosamente, cedo ou tarde, afirmar-se de raiz” (Sloterdijk, 2009, p. 713).

Das contradições dialéticas derradeiras do próprio capitalismo (leia-se: de sua autoimunidade), não deverá advir o “espectro do comunismo” (Marx; Engels, 1998, p. 39), que, de resto, é só mais um dos “fantasmas do universalismo abstrato” (Sloterdijk, 2009, p. 709) a ser supostamente suplantado por meio de uma Imunologia Geral.²⁴ O que adviria, segundo Sloterdijk, seria o co-imunismo, fruto do próprio “primado da aliança imunitária supraindividual”

24 Isso, aliás, parece ser no que acredita o filósofo italiano Roberto Espósito ao falar em “biopolítica afirmativa”, transmutando o mesmo sentido de reversão dialética do marxismo para a autoimunidade: “[Espósito] descreve

que teria acompanhado “todas as organizações sociais da história, desde as hordas primordiais até os impérios mundiais” (*ibid.*, p. 711).

Nesse sentido, já toda imunidade esferológica seria uma co-imunidade. Essa ubiquidade, porém, sempre esbarrou na “desigualdade dos acessos às possibilidades imunitárias” (Sloterdijk, 2009, p. 709) crescente das etnosferas em inflação, prosperando apenas, e até certo ponto, nos “sistemas de exercícios mentais supratécnicos, vulgas ‘religiões’ superiores” (*ibid.*) — como no caso da Orbe, cujo atrator central é o Deus cristão, em tensão com a ideia platônica de Bem. Com a “morte da Orbe” (cf. Sloterdijk, 2004) e a constituição da espuma do capitalismo tardio, “a situação atual do mundo” passa à de um globo sem membrana cuja principal característica é a de “não possuir uma estrutura de comunidade para os membros da ‘sociedade mundial’”, dado que “as unidades de solidariedade co-imunitárias efetivas” (Sloterdijk, 2009, p. 709) são, hoje, estritamente locais, “formatadas aos níveis familiar, tribal, nacional e imperial e, desde há pouco, em alianças estratégicas regionais que funcionam — no caso em que funcionam — em conformidade com os formatos respectivos da diferença entre o ‘próprio’ e o estrangeiro” (*ibid.*).

Dado que, para Sloterdijk, “toda a história é a história dos combates entre sistemas imunitários”, sendo “idêntica à história do protecionismo e da externalização”, é apenas diante dessa “fronteira absoluta” que é a crise climática global que o imperativo ecológico de Jonas, ou o “imperativo da razão imunitária” (Sloterdijk, 2009, p. 712) passa a se configurar como “um protecionismo do Todo”. Assim como a passagem para o paradigma homeotécnico visava, em dada medida, “escapar” à alotecnia imunitária por meio de uma mudança ético-antropotécnica rumo a uma homeotecnia cooperativa ou, se quisermos, “co-imunitária”, operando, no limite, um mero deslocamento da operação antropotécnica para planos genéticos e biomoleculares, a constituição de uma Imunologia Geral, sucessora “da metafísica e [d]a teoria real das ‘religiões’” (*ibid.*) a partir do imperativo da razão imunitária, visa justamente contornar “todas as distinções operadas até aqui entre o próprio e o estrangeiro” (*ibid.*), por meio de um deslocamento da diferença eu-outro e interior-exterior *para fora dos interstícios da espuma*. “A história do próprio concebido em um quadro demasiado pequeno e do estrangeiro demasiado maltratado”, nas palavras de Sloterdijk,

[...] chega ao fim no momento em que uma *estrutura global de co-imunidade* nasce ao respeitavelmente *integrar* as culturas individuais, os interesses particulares e as solidariedades locais. Esta estrutura ganharia um *formato planetário* assim que a *Terra*, coberta de redes e de uma superestrutura de espumas, *fosse considerada como próprio*, e o *excesso de exploração dominante até aqui como o estrangeiro*. Com esta viragem, o que é concretamente universal torna-se operacional. Uma lógica cooperativa toma o lugar de um romantismo da fraternidade. A humanidade se torna um conceito político. Os seus membros já não são passageiros na nave dos loucos do universalismo abstrato, mas colaboradores que trabalham no projeto completamente concreto e discreto de um *design* imunitário global (Sloterdijk, 2009, p. 713, grifos nossos).

Diante da talvez válida proposta de alianças globais para além das regionalidades particulares e em torno de um interesse comum e legítimo, tal qual o colapso climático ecofascista,²⁵ e para além do problema da falta de especificação dada por Sloterdijk sobre como se organizaria essa “estrutura global de co-imunidade”, caberiam alguns questionamentos: por que essas alianças devem necessariamente ser alianças imunitárias? Como já dissemos, a questão não é a de se saber *contra quem* se irá operar de forma imunitária (contra alianças internas ao sistema Gaia ou contra o “extra-Terrano”, o “extra-Gaiano”), mas o problema é a *própria imunidade enquanto relação com a alteridade como um outro cujo sentido se reduz ao de patógeno*. Operar contra o “extra-Terrano” — mesmo que este “extra-Terrano” seja o capitalista especulativo ou o governante apoiador de garimpo que destrói florestas — como um patógeno equivale apenas a reverter o papel de colonizador e colonizado, e não a destruir a própria relação colonial. Por que então ainda preservar um tipo rígido e imunitário de diferença topológica, que categoriza o ‘nós’ inclusivo, hipérbole do eu narcísico, como o “próprio” a ser preservado a todo custo e o ‘estrangeiro’, como um patógeno? Por que pensar essa aliança em termos de ‘integração’, termo que, como a história da ‘integração’ dos povos indígenas brasileiros atesta, carrega uma boa dose de presunção de superioridade e tutela, trazendo consigo a própria lógica de domesticação que caracterizava tão bem antropotecnia alotécnica?

25 Aqui, sigo Marco A. Valentim, para quem o fascismo é a “política oficial” do Antropoceno, aquela que o instaura e acelera, fechando por expansão frenética (destruição exportada) o mundo ‘humano’ sobre si mesmo e impelindo-o assim à sua própria destruição” (2018, p. 290). Nesse sentido, a proposta imunitária de Sloterdijk pode acabar derivando numa autoimunidade similar ao fascismo enquanto regime “suicidário” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 123), tão característica, segundo Roberto Espósito, de regimes paradigmaticamente imunitários como o nazi-fascismo alemão: “[...] a figura da *doença autoimune* representa a condição extrema na qual o aparato protetor se faz de tal modo agressivo que se volta contra o próprio corpo que deveria proteger, provocando sua explosão. Que seja esta a chave interpretativa do nazismo é, por outra parte, provado pela particularidade do mal de que pretendeu defender o povo alemão. Não se tratava de uma doença qualquer, mas de uma doença infecciosa. O que se queria a todo custo evitar era o *contágio* entre seres inferiores e seres superiores” (Espósito, 2017, p. 147, grifos nossos).

Além disso, o que Sloterdijk quer dizer aqui por “excesso de exploração dominante”, dado que a membrana que separa o eu (ou o ‘nós’) do outro é simplesmente deslocada para fora dos limites planetários? Sloterdijk não está falando aqui da função Humano, como aquela adversa do Terrano, como em Latour — se fosse isso, a transferência da mesma estrutura imunitária do capitalismo tardio descrita em *Esferas III* (2004) e *No espaço interior do mundo do capital* (2005) para a macroestrutura co-imunista, com a proeminência do “princípio da superabundância” (*ibid.*, p. 360) como “dever cívico” (*ibid.*, p. 357) de toda esfera imunitária, estaria em frontal contradição com a divisão Humano-Terrano. Além disso, a função ‘estrangeiro’, aqui, bem pode querer dizer ‘exploradores’, mas como impedir que ela seja ocupada por outros personagens? Não é nem necessário ir tão longe a ponto de sugerir, aqui, que os “extraterrestres” ou o “extraterrano” preencham esta função, como sugere Yuk Hui ao dizer que, “após a exaustão e a devastação da nave Terra, nós talvez apenas embarquemos na nave Marte, causando a mesma exaustão e a mesma devastação” (Hui, 2020, p. 21); os “estrangeiros” potencialmente imunizáveis podem ser todos aqueles que, por algum motivo, não se enquadrem nas “regras monásticas” (Sloterdijk, 2009, p. 713) ou no “código das antropotécnicas” (Sloterdijk, 2014a, p. 45) que rege o éthos da “macroestrutura das imunizações globais” (Sloterdijk, 2009, p. 713).

Como diferenciar, nesse sentido, os negacionistas climáticos e os fascistas de plantão de povos ou indivíduos que, mesmo possuindo *outro tipo de relação* com o clima, renegam sua participação nessa macroestrutura por, justamente, renegarem o próprio dispositivo imunitário, sendo gente que prefere “fica[r] agarrada na terra” e cuja “organicidade [...] é uma coisa que incomoda” (Ailton Krenak, 2019, p. 22)? Não seria o “espectro do co-imunismo” uma forma de domesticação total do globo, isto é, uma versão hipertrofiada da própria imunização do Outro, uma *co-imunização do Outro*, alçada, aqui, à condição planetária? Preservar as condições de vida no planeta onde habitamos não nos parece equivalente a implicar necessariamente posicionar o Outro, seja quem for, no posto de um patógeno que, no melhor dos casos, serve apenas de esteio para o “direito à mobilidade sem fronteiras e ao desperdício de energia na festa” (Sloterdijk, 2005, p. 355) que Sloterdijk prevê, com um otimismo tecnófilo insuperável, no projeto de alianças co-imunitárias globais.

Em contrapartida, deslocar a questão, seja em nível molecular, seja em nível planetário, não seria adiar o problema (estratégia, aliás, partilhada com os negacionistas políticos e ecológicos, que continuam a negar o problema mesmo diante das inúmeras evidências de que ele *já está aqui*)? E se o *plus intra* na interpretação sloterdijkiana, isto é, o estado de coisas em que a homeotécnica

virá como um Messias perdoar nossos pecados exploratórios, não vier, ou a macroestrutura de *bunkers* global contra a catástrofe, isto é, o co-imunismo enquanto aliança *imunitária* de esferas contra o Fora patogênico,²⁶ não se consolidar a tempo, para todo o mundo? A solução da co-imunidade ou do horizonte homeotecnológico parece, enfim, algo de semelhante a mais uma das soluções milagrosas prometidas, por exemplo, pelos teóricos da Singularidade e do Breakthrough Institute, cujas

cosmologias [...] podem ser classificadas entre os evangelhos do reencantamento capitalista, na medida em que anunciam uma mutação interna ao presente sistema econômico, quando as forças produtivas da hipermodernidade gerarão uma ordem ecopolítica fundada no acesso universal (ou tal é a promessa) da humanidade à nova abundância material (Danowski; Viveiros de Castro, 2017, p. 73).

Além disso, deveriam as esquerdas partilhar do *mesmo mecanismo* que constitui, de um lado, o capitalismo como política de fluxos (sendo a espuma sua figura topológica, junto com a figura mais centralizada do “Palácio de Cristal”; cf. Sloterdijk, 2004; 2005), e, de outro, o fascismo, como sua deriva autoimune, no sentido do “estado suicidário” deleuze-guattariano (cf. Deleuze; Guattari, 2012, p. 123)? Por que a esquerda deve ficar confinada na alternativa infernal entre uma macroestrutura imunitária global de exercícios antropotécnicos normatizados e um localismo imunitário acentuadamente autocentrado e eventualmente autofágico? A co-imunidade pode ser pensada como uma verdadeira comunidade, quando o ‘comum’ é reduzido ao próprio de um ‘nós’ imunitário?²⁷

Se, por fim, interpretarmos “ser de esquerda” em sentido deleuziano (cf. L’Abécédaire, 2004), isto é, justamente como um “devir-minoritário” que parte da primazia *do outro*, do “contorno” externo da esfera ou da espuma imunitária — o que não é arbitrário aqui, dada a influência, justa ou não, de Deleuze no próprio conceito de espuma (cf. Sloterdijk, 2004, p. 605) —, não seria, no fim, um oxímoro dizer que a esquerda *deve* ser imunitária ou co-imunitária,

26 Ressalto que o co-imunismo não me parece uma boa solução para resumir a proposta de que habitamos em um mesmo planeta finito, e que este é o único disponível, sobretudo quando o co-imunismo envolve tanto a ideia de um Fora como âmbito patogênico, quanto a ideia de uma “multiplicação da Terra” que pressupõe a própria Terra que se quer proteger como uma reserva de estoque infinita (mesmo que, no caso, apenas em nível microscópico). Por isso, uso a ideia de “*bunker*”, como aqueles abrigos, possíveis apenas a milionários do norte global, dos tempos de Guerra Fria, quando se previa que o “fora” (neste caso, a própria superfície terrestre no holocausto nuclear) se tornaria um campo de radiação indigno à maioria das formas de vida. Postular a imunidade biopolítica como a única forma de salvar o todo me parece um projeto muito menos sensato, e que tropeça nos mesmos autoenganos, que, por exemplo, a proposta de Donna Haraway (2016) de “habitar no problema”, implicado nele e sem buscar refúgios — afinal, apenas uma pequena parcela da população, a mais rica, é que teria acesso a estes refúgios, como era apenas uma pequena parcela da humanidade que tinha acesso a *bunkers* contra uma possível guerra nuclear.

27 Sobre os paradoxos entre comunidade e imunidade, cf. Espósito, 2017; Pitta, 2020.

caminhando em busca de uma autopreservação às custas de um Outro sempre deslocado? Para onde a esquerda deve caminhar quando a imunologia demonstra, sempre e a cada vez, que a única saída à imunidade é, justamente, a autofagia desse “eu” (ou “nós”) inflado, cuja diferença topológica só pode ser estendida até os limites de sua própria existência? Que possibilidade de *comum* diante da catástrofe pode haver quando a solução para o cataclisma repousa, sempre, na *imunização da própria comunidade*?

Referências

- AILTON KRENAK. “Ideias para adiar o fim do mundo”. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ANAND, R. “International Environmental Justice: A North-South dimension”. London & New York: Routledge, 2016.
- ANJOS, A. “Poesias de Augusto dos Anjos: Eu e outras poesias”. São Paulo: Letras & Letras, 2003.
- BULLARD, R. B. “Environmental Justice in the 21st Century: Race Still Matters”. *Phylon*, 49(3/4), 2001, pp. 151-171.
- CAMPBELL, T. “Bios, Immunity, Life: The Thought of Roberto Espósito”. *Diacritics*, 36(2), 2006, pp. 2-22.
- DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. “Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins”. 2ª ed. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie; ISA, 2017.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1980). “Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia, vol. 3”. 2ª ed. Trad. A.G. Neto, A.L. Oliveira (*et al.*). São Paulo: Ed. 34, 2012. (Col. “TRANS”).
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1980). “Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia, vol. 4”. Trad. A. L. Oliveira (*et al.*). São Paulo: Ed. 34, 1997. (Col. “TRANS”).
- DUQUE, F. “Em torno al humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk”. Madrid: Tecnos, 2002.
- ELLIS, E.C. “Anthropocene: A Very Short Introduction”. Oxford: Oxford University Press, 2018. DOI: <https://dx.doi.org/10.1093/acrade/9780198792987.001.0001>
- ESPÓSITO, R. (2004). “Bios: biopolítica e filosofia”. Trad. W.M. Miranda. Belo Horizonte: UFMG, 2017.
- FAUSTO, J. “A cosmopolítica dos animais”. São Paulo: n-1; Hedra, 2020.
- HARAWAY, D. “Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene”. Durham; London: Duke University Press, 2016.
- HEIDEGGER, M. (1930). “Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit”. Vol. 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992. (Col. “Gesamtausgabe”).
- HEIDEGGER, M. (1954). “Vorträge und Aufsätze”. Vol. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. (Col. “Gesamtausgabe”).

- HEIDEGGER, M. (1959). “Serenidad”. Trad. I. Zimmermann. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2009.
- HERDER, J.G. (1772). “Essay on the origin of language”. In: J.-J. Rousseau & J.G. Herder. *On the origin of language*. Trad. J.H. Moran e A. Code. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1966. pp. 1032-2062 [e-book].
- HOUT, S. “The Homeotechnological Turn: Sloterdijk’s response to the Ecological Crisis”. *Environmental Values*, 23, 2014, pp. 423-42.
- HUI, Y. “Cem anos de crise”. *n-1 edições – Pandemia Crítica*, trad. Autor, 93, 2020. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/textos/93> (Acessado em 15 de janeiro de 2021).
- JONAS, H. (1979). “Le Principe Responsabilité: Une éthique pour la civilisation technologique”. 2ª ed. Trad. J. Greisch. Paris: Les Éditions du Cerf, 1992.
- L’ABÉCÉDAIRE de Gilles Deleuze (1996). M. Pamart e P.-A. Boutang [dir.]. Prod.: P.-A. Boutang. Paris: Éditions Montparnasse, 2004. 3 DVDs.
- LATOURET, B. (2015). “Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza do Antropoceno”. Trad. M. Meyer. São Paulo: Ubu; Ateliê de Humanidades Editorial, 2020 [e-book].
- LATOURET, B. (2015). “Facing Gaia: eight lectures on the new climate regime”. Cambridge: Polity Press, 2017 [e-book].
- MARGULIS, L. “A Symbiotic Planet: a new look in evolution”. Londres: Phoenix, 1998.
- MARX, K.; ENGELS, F. (1848). “Manifesto Comunista”. Trad. A. Pina. São Paulo: Boitempo, 1998.
- MCDONALD, C. “How many Earths do we need?”. *BBC News*, 16 de junho de 2015 [Online]. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/magazine-33133712> (Acessado em 15 de janeiro de 2021).
- NOVAES, S.C. “Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros”. São Paulo: Edusp, 1993.
- PITTA, M. F. “Corona and communis: immunity, community and the Covid-19”. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, 11, 2020, e32. DOI: <https://dx.doi.org/10.5902/2179378643447>
- PITTA, M. F. “Um ensaio de um ‘Anti-Orfeu’: perspectivismo cosmológico como contraponto à esferologia de Sloterdijk”. *Griot: Revista de Filosofia*, 19(3), 2019, pp. 177-196. DOI: <https://doi.org/10.31977/grifi.v19i3.1284>
- SCHINKEL, W.; NOORDEGRAAF-EELEN, L. (eds.). “In Medias Res: Peter Sloterdijk’s spherological poetics of being”. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2011.
- SLOTERDIJK, P. (1998). “Regeln für den Menschenpark: ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus”. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014a.
- SLOTERDIJK, P. (2004). “Spheres volume 2: Macrospherology”. Trad. W. Hoban. South Pasadena: Semiotext(e), 2014b.
- SLOTERDIJK, P. (2006). “Ira e tempo: ensaio político-psicológico”. Trad. de M.A. Casanova. Rio de Janeiro: Estação Liberdade, 2012.
- SLOTERDIJK, P. (2017). “Pós-Deus”. Trad. M.A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2019.

- SLOTEDIJK, P. “Du mußt dein Leben ändern: über Anthropotechnik”. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- SLOTEDIJK, P. “How big is ‘big’?”. Collegium International, fevereiro de 2010. Disponível em: <http://www.collegium-international.org/index.php/en/contributions/127-how-big-is-big> (Acessado em 15 de janeiro de 2021).
- SLOTEDIJK, P. “Im Weltinnenraum des Kapitals: für eine philosophische Theorie der Globalisierung”. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- SLOTEDIJK, P. “Nicht gerettet: Versuche nach Heidegger”. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- SLOTEDIJK, P. “Sphären II (Makrosphärologie): Globen”. Vol. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- SLOTEDIJK, P. “Sphären III (Plurale Sphärologie): Schäume”. Vol. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
- SLOTEDIJK, P.; HEINRICHS, H.-J.. “Die Sonne und der Tod: dialogische Untersuchungen”. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016.
- STENGERS, I. “No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima”. Trad. E.A. Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- TUINEN, S. “‘Transgenous Philosophy’: Post-humanism, anthropotechnics and the poetics of natal difference.” In: W. Schinkel & L. Noordegraaf-Eelens (eds.), 2011, pp. 43-66.
- VALENTIM, M.A. “Extramundanidade e sobrenatureza: ensaios de ontologia fundamental”. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2018. (Col. “species”).
- VALENTIM, M.A. “Pergunte ao rato: notas sobre especiação e metamorfose”. *Revista Latinoamericana de Estudios Criticos Animales*, 5(2), 2019, pp. 58-80.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. “Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural”. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. “Spirits of being, spirits of becoming: Bororo shamanism as ontological theatre”. *Reviews in Anthropology*, 16(1-4), 1991, pp. 77-92. doi: <http://dx.doi.org/10.1080/00988157.1991.9977883>
- WAMBACQ, J., TUINEN, S. “Interiority in Sloterdijk and Deleuze”. *Palgrave Communications*, 3(72), 2017, pp. 1-7.