

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

EDUARDO HENRIQUE ANNIZE LIRON

A GUERRA E O MAR

ESPECULAÇÕES SOBRE O PENSAMENTO POLÍTICO DE PETER SLOTERDIJK

São Paulo

2016

EDUARDO HENRIQUE ANNIZE LIRON

A GUERRA E O MAR

ESPECULAÇÕES SOBRE O PENSAMENTO POLÍTICO DE PETER SLOTERDIJK

Dissertação de Mestrado apresentada à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora:

Prof^a. Dr^a. Yolanda Gloria Gamboa Muñoz

São Paulo

Outubro de 2016

Eduardo Henrique Annize Liron

A GUERRA E O MAR

ESPECULAÇÕES SOBRE O PENSAMENTO POLÍTICO DE PETER SLOTERDIJK

Dissertação de Mestrado apresentada à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

Prof. Jonnefer Barbosa

Prof. Vinícius Nicastro Honesko

A Yolanda Gloria, Viviane, Fernanda, Caio, Pedro e Luigi. Este trabalho não teria sido realizado sem o incentivo e o apoio de vocês.

Diabo

À barca, à barca, senhores!

Oh! Que maré tão de prata!

Um ventezinho que mata

E valentes remadores!

Gil Vicente – Alto da barca do inferno.

RESUMO

O presente trabalho investiga determinados temas de filosofia política desenvolvidos pelo pensador alemão Peter Sloterdijk, nomeadamente aqueles relacionados à formação de laços de pertencimento coletivo e de mecanismos sociais de fala e audição na esfera pública, considerados instâncias criadoras de mundos habitáveis por humanos. Para tanto, percorreremos seus textos, desde *Crítica da Razão Cínica* até “A Mão que Doa e O Lado que Toma”, recolhendo de maneira heurística debates e formulações que nos permitam propor uma leitura de seu pensamento político como uma batalha pelas possibilidades de ser no mundo. Diante deste cenário tentaremos explicitar aspectos de seu pensamento da existência em termos de *esferologia*, isto é, a partir da perspectiva político-psicológica que se constitui a partir das relações entre a *antropotécnica* e o princípio da *timótica*. Ao mesmo tempo, considerando que no pensamento de Sloterdijk o vir-ao-mundo decorre de um processo de constituição de si, em referência a um conjunto de condutas social e historicamente determinadas, buscaremos empreender uma aplicação deste ferramental para explicitar determinados ângulos da leitura de Sloterdijk acerca da prática de governo dos muitos, que hoje se constitui, sob o nome de democracia representativa, notadamente por intermédio de processos de criação de laços de pertencimento e possibilidades de existência.

Palavras-chave: Voz. Linguagem. Pertencimento. Democracia. Apatia. Timótica. Antropotécnica. Esferologia. Sloterdijk.

ABSTRACT

This work investigates some themes of political philosophy developed by the German thinker Peter Sloterdijk, namely the ones related to the establishment of collective belonging ties, and social mechanisms of speech and hearing in the public sphere, as instances creating inhabitable worlds for humans. We will review several of his texts, from *Critique of Reason Cynical* to "The revolution of the giving hand", heuristically collecting formulations and discussions that allow us to propose a reading of his political thought as a battle for the possibilities of being in the world. In this scenario we will try to explain certain aspects of his thought on the existence in terms of *spherology*, that means, from the political-psychological perspective that derives from the relations between the principles of *anthropotechnics* and *thymotics*. At the same time, considering that Sloterdijk's thought on the *coming into being* results from a process of constituting oneself in reference to a set of social and historically determined practices, we will apply these tools to explicit some aspects of Sloterdijk's reading of this *government of the many*, which we call today by the name of *representative democracy*, especially through the processes of creation of both belonging ties and possibilities of existence.

Keywords: Voice. Language. Belonging. Democracy. Apathy. Thymotics. Anthropotechnics. Spherology. Sloterdijk.

SUMÁRIO

PROGRAMA: APRESENTAÇÃO	9
Peter Sloterdijk - Um Temperamento Filosófico.....	12
ABERTURA: INTRODUÇÃO ÀS INTRODUÇÕES DE PETER SLOTERDIJK	17
PRIMEIRO ATO: <u>O BARCO E O MAR.....</u>	31
SEGUNDO ATO: <u>OUTRA COISA É A GUERRA.....</u>	43
TERCEIRO ATO: <u>A VOZ E A MORTE</u>	57
BIBLIOGRAFIA.....	72

PROGRAMA:

APRESENTAÇÃO

Não admitiremos um estado de coisas em que o hipócrita predomine

— F. Nietzsche. *Ecce Homo*.

Senhoras e senhores,

o trabalho que aqui se apresenta decorre de uma pesquisa iniciada no ano de 2010 sobre o tema da apatia política no pensamento de Peter Sloterdijk¹. Naquele momento, repetia-se o espetáculo cínico que, até o presente momento, em ciclos de dois em dois anos², representa, vezes como comédia, vezes como tragédia, os desvelamentos públicos dos valores privados da coletividade – espetáculo este ao qual costumamos denominar período eleitoral. Ali se destacava a eficácia midiática de frases de efeito cínico-cômico, que no jargão da publicidade nas mídias digitais chamaríamos de “viral”. Para além da postura de desprezo com que foram recebidas imediatamente, sentenças publicitárias similares a “Vote no Tiririca, pior do que está não fica” pareciam em muito refletir um certo *pathos* político instaurado no cenário eleitoral brasileiro³. Naquele momento, se fazia necessária uma perspectiva de leitura histórica que fosse menos cínica que as alternativas apresentadas diante da situação: algo que não considerasse a população alienada e “incapaz de votar” por apoiar tais discursos e que também não desprezasse seu conteúdo por decorrência da forma cômica. A leitura de Peter Sloterdijk pareceu, neste contexto, oferecer uma perspectiva provocativa capaz de agregar novas e interessantes perspectivas ao debate.

Atualmente, a retomada de nossas pesquisas acerca dos temas políticos nos escritos de Peter Sloterdijk se deu em um novo contexto, tanto político quanto acadêmico. Academicamente, um conjunto muito mais volumoso dos

¹ LIRON, Eduardo. A apatia política em países democráticos: uma leitura da filosofia política de Peter Sloterdijk. Trabalho de Conclusão de Curso – Bacharelado em Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), 2010.

² Se considerada, claro, a convencionada alternância entre eleições municipais e federais no caso brasileiro, assim como os mecanismos de alternância de cadeiras legislativas.

³ Em 2010, com este *Slogan*, Tiririca tornou-se o Deputado Federal mais votado do Brasil das eleições deste ano, eleito pelo estado de São Paulo com 1.348.295 votos.

textos de Sloterdijk se tornou disponível em tradução para o português⁴, de modo que nos foi possível arriscar uma interpretação mais extensa de alguns temas que nos parecem relevantes em seus escritos até o momento. Por um lado, isso pode ser considerado contrário a uma certa tradição criptocristã que prega a exegese dos textos como postura mais respeitável do estudo da filosofia acadêmica: “o filósofo, hoje... que é ele senão um perito na reformulação dos gracejos como problemas?”⁵. Por outro lado, seria esta a única forma de fazer justiça ao pensamento de Peter Sloterdijk, cuja atitude filosófica consiste em um pôr-se ao lado – às vezes, inclusive, provocativamente – como forma de *sustentar as vias de diálogo*.

Com relação ao atual contexto político, senhoras e senhores, talvez tenhamos farejado algo interessante ao considerar a perspectiva da *apatia*. A *apatia estática* de anos atrás parece ter se convertido naquilo que Sloterdijk considera como *apatia militante*: passou a apelar veementemente ao discurso da *moral política* como mecanismo legitimador.

Quem “encarna de forma credível” princípios superiores parece, portanto, trazer para o jogo político algo de substancial; por seu intermédio, não é só o monossilabismo do fantasma eleitoral que se pronuncia, mas também um princípio encarnado, um fragmento de cultura individual. [...] Quem mostra ter princípios pretende, desse modo, tornar-se previsível.⁶

Situados em um tempo pós-metafísico, contudo, não podemos deixar de suspeitar de qualquer apelo à *moral*.

⁴ Cabe constar que as traduções de Sloterdijk ainda são bastante diferentes entre si, tendo muitas vezes termos inconstantes na alternância entre distintos tradutores, ou às vezes inclusive internamente a um mesmo livro, como é o caso da tradução brasileira de *Crítica da Razão Cínica*. Acerca deste livro, especificamente, optamos por retraduzir suas citações a partir do original em alemão por nossa conta, baseados em grande parte na tradução espanhola realizada por Miguel Ángel Vega, contudo, consultamos também o original em alemão e as traduções Brasileira e Portuguesa para comparação de escolhas e certificação das referências. Um trabalho similar foi realizado com *Vir ao mundo*, *Vir à Linguagem*, sendo suas traduções a partir do original, tendo por vezes referência na tradução espanhola Germán Cano como ponto de apoio. Tendo em vista que quase todos os textos de Sloterdijk citados passaram por traduções próprias ou retraduições alternativas, seja integralmente ou em termos específicos, concedemo-nos a liberdade citar com títulos em português também textos cuja tradução à nossa língua ainda não foi realizada. Nestes casos, indicaremos as traduções consultadas na bibliografia. Também realizaremos a citação em página referente à obra (original ou tradução) cuja consulta nos foi mais frequente.

⁵ SLOTERDIJK, Peter. *Eurotaoismo*. A partir da tradução portuguesa intitulada: *A Mobilização Infinita*: para uma crítica da Cinética Política. Tradução: Paulo Osório de Castro. Lisboa: Relógio d'Água, 2004, p. 153.

⁶ *Ibidem*, p. 169.

É que se o sujeito político encarna realmente alguma coisa, não são tanto seus princípios morais, mas antes a razão de ser do seu país, do seu partido, do seu sistema, da sua parte do mercado. Como encarnações dessas grandezas, as vozes dos políticos são sempre de uma substancialidade armada até os dentes e de uma eloquência mortal.⁷

O apelo à moral é a reação imunológica do modo de vida que a defende. Ou, nas palavras de Fichte: “A filosofia que se escolhe depende do tipo de homem que se é”⁸. Isto deve ser suficiente para explicitar o odor platônico que se acentua no discurso conservador *anticorrupção* que parece ter se tornado o mantra político de nossa época (ou pelo menos de nossos jornais)⁹. Em termos de apatia, seguimos em um contexto pragmático, imediatista e a-utópico, isto é, desprovido de qualquer meta ou projeto coletivo socializável para além de pequenos grupos de interesse. Situando-se “do lado” de tudo o que é bom, belo e verdadeiro, nossos neomoralistas repetem mais uma vez a supressão cínica das vias de diálogo e reúnem equivocadamente sob o termo *democracia* o mais variado conjunto de aberrações humanas e institucionais.

Não está dentro das ambições destes escritos procurar justificar as pretensas causas que influenciaram estes acontecimentos, nem especular acerca de seus significados imediatos — estamos demasiado próximos do cume para arriscarmos sem nos queimar na lava em erupção. Tampouco nos pareceria sensato apelar a um pensador alemão aplicando-o ao contexto brasileiro com intenções de futurologia, como se isso fosse sensato — já há algum tempo aprendemos a considerar que, sob o termo universal, usualmente se quer dizer ocidental, quando não *eurofalogocêntrico*¹⁰. Contudo, é impossível ignorar que acompanhamos, paralelamente ao desenvolvimento destes escritos, o processo de deposição de uma presidenta “democraticamente” eleita e sua substituição por um “governo” interino que já sinaliza o quão hipócrita se constituiu o seu clamor veemente pela moral.

⁷ *Ibidem*, p. 170.

⁸ FICHTE *apud* SLOTERDIJK, Peter. *Temperamentos Filosóficos*. Tradução: João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2012, p. 8.

⁹ Não podemos deixar de mencionar que, nas recentes eleições municipais, um número não pouco significativo de candidatos eleitos à prefeito – com especial destaque à prefeita de São Paulo – se apoiou publicamente sobre o discurso de “não serem políticos”.

¹⁰ Extensão do neologismo “falogocentrismo”, cunhado por Derrida, incluindo a crítica da perspectiva chamada de pós-colonial ou descolonial. Acerca do termo “falogocentrismo”, também ver: BUTLER, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* New York and London: Routledge, 1990.

Se digo estas palavras, são menos uma defesa do governo deposto, que em muitos aspectos se assemelhou às forças reacionárias "opostas" que agora se impõem. Pelo contrário, são a afirmação da necessidade de um pensar o político para além de suas formas vigentes, trazendo à cena novamente a voz, o conflito e a meta.

Senhoras e senhores, melhor seria agora não nos alongarmos em excesso para não perdemos o senso do urgente. Para finalizar este momento indecorosamente opinativo com que se abre este texto, não resta ao escritor senão uma fuga para a confissão¹¹: talvez o presente texto nada seja além de um ode ao teatro de arena frente ao unilateralismo do cubo negro. Talvez busquemos apenas fomentar pensamentos capazes de executar gestos efetivos para a quebra da "quarta parede". Talvez ele não passe de um exercício de aquecimento ingênuo, que se presta a ser superado nos próximos passos do processo de pesquisa. Seja, contudo, sobre o palco do teatro clássico, do teatro do oprimido ou mesmo do teatro do invisível, seguiremos inequivocamente a encenar esta farsa do existir em coletivo, cujos efeitos, infelizmente, nem sempre são comédia.

Nos capítulos que se seguem, tentaremos explicitar certos aspectos de seu pensamento da existência em termos de *esferologia*, construindo seu pensamento político peculiar através das relações entre a *antropotécnica* e o princípio da *timótica*. Por fim, arriscaremos uma aplicação deste ferramental para uma análise de certos aspectos daquela prática de governo dos muitos, que hoje se constitui sob o nome de democracia. Neste processo, prometemos não oferecer mais respostas que perguntas e, se casualmente ao fim de nossos escritos, restar um certo sabor amargo no fundo da garganta... tanto melhor!

FICHA TÉCNICA:

PETER SLOTERDIJK – UM TEMPERAMENTO FILOSÓFICO

¹¹ "A fuga à confissão pertence aos movimentos característicos da consciência moderna que tenta sacudir a ambiguidade existencial de toda moral". SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da Razão Cínica*, Cap. 3, V.

O pensamento de Sloterdijk habita uma região fronteira entre a Alemanha e a França: “o espírito teutônico evita que o discurso elegante caia em superficialidade; a elegância, por sua vez, salva a profundidade de si mesma”¹². Transita alegremente entre estas duas montanhas teóricas, tendo a sorte de ocasionalmente recolher alguma pedra¹³, pequena ou grande, que rolou despercebida a um recanto esquecido durante os acalorados debates, talvez inclusive resgatando-a com algum sucesso — mas não sem antes esculpi-la levemente a seu gosto.

Esta imagem não procura evocar seu trabalho filosófico como uma espécie de Sísifo moderno, dado que Deus já está morto há tempo demais para se pôr como efetuador de um pensar como suplício, mas pelo contrário compreende a filosofia como um *gesto atlético* capaz de ousar atingir metas grandes e pequenas através de esforços insistentes. Esta identificação entre o trabalho intelectual e o trabalho sobre o corpo se constitui como referencial de um pensamento que transvalora a separação monástica entre *vida ativa* e *vida contemplativa*, para um pensamento mais amplo do trabalho sobre si como trabalho da criação do mundo. Falar disso diante de um mundo cético a projeções ao futuro não deixa de soar como “misticismo popular”¹⁴, o que para Sloterdijk se converte em um ganho: abre espaço à polêmica construtiva contra o *consensus sapientium*. Explicitando com humor e ironia os preconceitos e consensos da práxis acadêmica corrente, seu discurso não teme lançar mão de

¹² SLOTERDIJK, Peter. *Vir ao Mundo, Vir à Linguagem*, segundo tradução à partir do alemão *Zur Welt kommen, Zur Sprache kommen: Frankfurter Vorlesungen*. Berlim: Suhrkamp, 1988, p. 7. Talvez possamos intuir que, através desta dupla crítica, explicita-se a afinidade de temperamento com alguns pensadores destes países: na Alemanha, a tradição existencialista, sobretudo herdada a partir de Heidegger, com sua busca insistente do mais fundo; na França, com a tradição crítica de herança nietzschiana, composta por pensadores como Deleuze e, especialmente, Foucault – que desenvolvem um elaborado pensamento da superfície, inclusive retirando por motivos estratégicos a insistência ao *profundo* no pensamento nietzschiano.

¹³ “AS PALAVRAS NOS BARRAM O CAMINHO — Em toda parte onde os antigos dos primeiros tempos colocavam uma palavra creditavam ter feito uma descoberta. E como na realidade isso era diferente! — eles tinham apenas tocado um problema e, julgando tê-lo resolvido, haviam criado um obstáculo à sua salvação. — Agora, para atingir o conhecimento, é preciso tropeçar em palavras que se tornaram eternas e duras como pedras, e as pernas se quebrarão mais facilmente que a palavra.” NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Tradução: Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. § 47.

¹⁴ “*Unterhaltungsmystik*”, no original. *Vir ao Mundo, Vir à Linguagem*, Op., Cit., p. 15.

pensamentos desprezados pelos profetas da razão. Contra Lacan, Osho¹⁵.
Contra Descartes, Bruno¹⁶.

Enquanto atleta do pensamento, Sloterdijk não hesita em manter aceso o facho que lhe chegou às mãos e seguir orgulhosamente em marcha para poder transmiti-lo adiante. Não almeja acender as altas tochas de um suposto olimpo filosófico, mas sim cultivar o prazer do desafio e a transmissão deste prazer do dever e do percorrer.

Alternando as máscaras entre o erudito e o escritor livre, corajosamente transita entre a comunidade acadêmica e a opinião pública¹⁷, visando, com boa consciência, fomentar o dissenso. Com paladar apurado à polêmica, Sloterdijk buscou um resgate teórico do gesto *Kynico*¹⁸ como um modo de fazer-pensar ousado e incisivo. Esta escolha nada inocente parece transparecer uma meta: “a argumentação cínica era uma crítica corporal à abstração idealista”¹⁹. Sloterdijk assume, assim, o fardo contemporâneo do filosofar depois do fim da metafísica, advogando pela possibilidade do uso produtivo das polêmicas como metodologia para desconcertar e fazer pensar as pessoas do mercado. Posiciona-se, por esta via, como um partidário do projeto disangélico²⁰ que, no *fin de siècle* da Europa, através de nomes como Nietzsche, Freud e Marx, começou uma tradição de pensamento que busca de bom grado trazer mensagens que estorvam.

Por esta postura, foi inclusive vítima de inquisição por parte da *Universitas* pós-católica ocidental, quando Jürgen Habermas lhe acusou de defesa de valores eugênicos fascistas pelo uso do termo *antropotécnica* em decorrência da conferência intitulada "Regras para um Parque Humano" em

¹⁵ SLOTERDIJK, Peter e HEINRICHS Hans-Jürgen. *O Sol e A Morte*. segundo tradução à partir do alemão *Die Sonne und der Tod*. Berlim: Suhrkamp, 2001, p. 13.

¹⁶ *Temperamentos Filosóficos*, Op. Cit., p. 36.

¹⁷ Sloterdijk encabeçou de 2002 a 2012 um programa televisivo quinzenal de 60 minutos, exibido pela emissora ZDF, chamado *Das Philosophische Quartett*, onde, em parceria com Rüdiger Safranski, promovia debates com figuras públicas eminentes da Alemanha (especialmente filósofos, artistas e escritores literários) acerca de temas atuais e publicações recentes.

¹⁸ O termo “*kynismo*” faz referência à escola grega, que visava ser um antídoto ao poder, que almeja sua deterioração pelo riso, ironia e sarcasmo. Faz oposição ao cinismo moderno, de caráter associal e formulador de uma consciência psicopolítica apática. Sobre o termo, ver *Crítica da Razão Cínica*.

¹⁹ *Vir ao Mundo, Vir à Linguagem*, Op. Cit., p 25.

²⁰ *Temperamentos Filosóficos*, Op. Cit., p 82.

julho de 1999. Em suas palavras: "Creio que Sloterdijk, com sua palestra genuinamente fascista, transpôs uma barreira considerada tabu entre intelectuais no pleno gozo de suas faculdades mentais".²¹ A troca de acusações públicas entre ambos os pensadores e seus respectivos partidários no espaço público da imprensa foi intensa, mas sem se estender para outras esferas num embate mais direto terminou gradualmente abafado com o tempo. O que parece relevante aos nossos propósitos imediatos não é, contudo, nem a narrativa da polêmica nem a justificação de qualquer uma das partes. Vale-nos mais perceber que, a partir daí, Sloterdijk se apropriou ativamente do termo *antropotécnica* como conceito central em seu pensamento filosófico, desenvolvendo-o em um contexto totalmente diverso daquele que fora objeto da acusação por parte de Habermas e validando-o teoricamente como assunto filosófico atual e necessário.

Esta não é a única polêmica suscitada contra suas provocações na esfera política. Um dos seus textos mais recentes, intitulado "A Mão que Tira e O Lado que Doa"²², também sofreu críticas por todos os lados, acusado de exalar um certo aroma liberal, ou talvez neoaristocrático, por sua defesa de uma cultura da doação²³. Não seria casual, portanto, a definição que Slavoj Žižek propôs a este autor como sendo alguém "que definitivamente não está do nosso lado, mas também não é nenhum idiota"²⁴. Esta percepção provavelmente decorre de Sloterdijk, apesar de suas sagazes intervenções nos debates intelectuais públicos, não se remeter claramente a um alinhamento político explícito ou a uma filiação a qualquer espécie de pensamento seminal, mas, ao contrário, agir como sagaz debatedor que ataca e defende ao mesmo tempo em muitas frentes. Ainda nos tempos de *Crítica da Razão Cínica*, na condição de herdeiro da nova esquerda pós 1968 e do misticismo

²¹ Habermas atacou "fascismo" de Sloterdijk. *Folha de São Paulo*. São Paulo: 03 mar. 2002. Disponível em: < <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0303200206.htm> >. Acesso em: 9 jun. 2016.

²² Texto ainda sem tradução ao português. Foi traduzido ao francês heterointitulado como *Repenser l'impôt* (Repensar o Imposto).

²³ Creio ser desnecessário me estender na sugestão de que este pensamento decorre diretamente de uma interpretação político-econômica de certos valores nietzschianos...

²⁴ ŽIŽEK, Slavoj. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. Tradução: Maria Beatriz Mendonça. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 112.

heterooriental dos anos 1970²⁵, Sloterdijk insinuou a intenção de poder criar uma “nova crítica dos temperamentos”²⁶. Se mais tarde parece ter decidido enfrentar a “inquisição antinarcisista”²⁷, herdeira do pensamento cristão e que parece ainda tomar parte da intelectualidade atual, não o fez em defesa de um individualismo liberal moderno, como lhe acusam alguns de seus opositores, mas, ao contrário, pela afirmação de um orgulho heroico épico que os platonismos de ontem e hoje insistem em apagar.

A tomada de postura neste sentido, para além dos julgamentos ideológicos que se possa fazer dela²⁸, acabou por lhe proporcionar um espaço privilegiado para buscar uma perspectiva particular diante do político. Desse modo um dos temas que mais lhe instiga a escrever parece ser a tentativa de, partindo de hoje, fundar uma nova economia político-psicológica que não passa pelos valores da posse e desejo de posse calcados no *eros*, mas que se fundaria nos valores autoafirmativos do orgulho criador. Neste sentido Sloterdijk poderia ser considerado como alguém que busca se colocar como interlocutor na longa tradição da conversa francoteutonica acerca da liberdade²⁹, especialmente influente nas filosofias dos últimos dois séculos. Ele entra nesta discussão eloquentemente armado na busca de explicitar as relações trágicas entre orgulho e liberdade³⁰.

Diante da provocação Sloterdijk, portanto, é aconselhável prosseguir com cautela, evitando cair nas armadilhas de suas ironias que pululam em máximas ou agudas arguições. Feliz será aquele capaz de compartilhar seu prazer pelos exercícios de pensamento, recebendo a doação de seu regenerado otimismo (ou, ao menos, do não pessimismo) a respeito da existência em sua condição homem.

²⁵ Sloterdijk passou dois anos na Índia, estudando filosofia oriental como discípulo de Osho, feito que deixou consequências “irreversíveis”, segundo o próprio filósofo: “Quem fez uma experiência como essa se torna imune a quaisquer teorias, nas quais a depressão sempre vence”. VILELA, Soraia. Do cinismo à ira: 60 anos de Sloterdijk. *DW Brasil*. São Paulo: 26 jun 2007. Disponível em: < <http://www.dw.com/pt-br/do-cinismo-%C3%A0-ira-60-anos-de-sloterdijk/a-2634845> >. Acesso em: 13 mai. 2016.

²⁶ *Crítica da Razão Cínica*, Op. Cit., Introdução.

²⁷ *Temperamentos Filosóficos*, Op. Cit., 33.

²⁸ Não pretendemos aqui nem defender Sloterdijk nem acusá-lo. Seria hipócrita de nossa parte julgar um imoralista através de nossos próprios moralismos que, assumimos, temos.

²⁹ *Temperamentos Filosóficos*, Op. Cit., Cap. *Fichte*.

³⁰ *Ibidem*, p. 8.

ABERTURA:

INTRODUÇÃO ÀS INTRODUÇÕES DE PETER SLOTERDIJK

Que vivam os prelúdios!

— Peter Sloterdijk.³¹

Na dramaturgia narrativa dos textos de Peter Sloterdijk, podemos encontrar uma forma relativamente regular por intermédio da qual o autor desenvolve suas introduções. Nela se explicita sua tese central, depois, alguns aspectos da metodologia com a qual prosseguirão suas especulações filosóficas para, por fim, mapear de forma sucinta a trajetória que será percorrida ao se desenvolver e se sustentar a tese. É certo que as sessões inaugurais de seus textos não se resumem a esta estrutura básica; não raro podemos encontrar ali também o espaço em que o pensador estende o pensamento central do livro para especulações outras, apontando caminhos de pensamento possíveis e anunciando novidades, concentrando ideias em máximas. Contudo, a presença desta estrutura narrativa recorrente em suas introduções sugere uma certa formação retórica que, utilizando-se de uma dramaturgia muito provavelmente inspirada na estrutura narrativa dos rapsodos da Antiguidade, visa preparar o leitor à jornada intelectual que se seguirá.

Eu gostaria de fazer algo que os rapsodos de épocas passadas deviam ocasionalmente fazer: vou antecipar o conteúdo que aqui se espera, seguindo ponto a ponto, ao menos até onde posso prever de acordo com o atual estado de planejamento, para anunciar o mais detalhadamente possível tudo o que será ouvido. Qualquer excesso de tensão será, assim, eliminado desde o princípio e vocês estarão livres para acompanhar serenamente a exposição do orador por conhecerem o início, o meio e o fim de seu propósito.³²

A arte dos rapsodos europeus, assim como a dos narradores barbados sob árvores à beira do Ganges³³ e outros transmissores da tradição oral, vai além do encadeamento sequencial dos acontecimentos que compõe a narração em um discurso lógico. A contação de histórias adquire seu potencial interesse a partir de um *pathos* próprio, dotado de uma certa musicalidade

³¹ *Vir ao Mundo, Vir à Linguagem, Op. Cit.*, p. 150.

³² SLOTERDIJK, Peter. *Morte Aparente no Pensar*. Em referência ao original em alemão *Scheintod im Denken*. Berlim: Suhrkamp, 2010, p. 11.

³³ “Narradores sem barba seriam tão impensáveis como doutorandos sem capacidade comunicativa...”. *Vir ao Mundo, Vir à Linguagem, Op. Cit.*, p. 129.

composta por entonações, pausas, ritmos. Na “corrente da tradição oral não existe diferença hierárquica entre original e cópia”³⁴, visto que a narração, emitida cada vez a seu modo, com sua tonalidade própria e desde um ponto de vista específico, se renova continuamente em cada forma possível de sua aparição. Em certo sentido pode-se dizer que, consciente de seu paradoxo, Sloterdijk apela a certos mecanismos discursivos da tradição oral para compor a dramaturgia de seus textos escritos, não para com isso atuar o papel de neorapsodo, mas sim para encenar uma espécie de retórico letrado que escreve cuidadosamente seus discursos antes de entoá-los. Mas se o que se compreende por retórica é a “doutrina artística do direcionamento dos afetos no conjunto político”, a narração se configura também como uma arte *psicagógica*, de condução anímica do interlocutor, que leva em consideração uma cadência afetiva adequada à recepção de cada passagem narrativa.

Senhoras e senhores, do filósofo grego Epicuro nos foi transmitida, com algumas adaptações, a frase: quem fala para pessoas deve considerar que um discurso curto e um discurso longo resultam no mesmo. Cito ocasionalmente esta observação no início de minhas conferências para esclarecer mais facilmente à plateia atônita que, desta vez, devem se preparar para a versão longa, que sem prejuízos poderá substituir a curta.³⁵

Encontramo-nos diante de construções narrativas em que, grosso modo, o discurso curto antecede o discurso longo como estratégia de aproximação: ao sermos apresentados brevemente à narrativa, podemos acompanhar seus detalhes e nuances com maior familiaridade sem que se perca com isso o interesse e a surpresa³⁶.

As coisas importantes são sempre aquelas às quais ou não se pode esperar [...], ou que, precisamente por serem mais difíceis que sérias, devem ser pospostas [...]. Graças à posposição aparecem prelúdios aos assuntos principais que podem ser vividos, habitados e cultivados.³⁷

³⁴ *Vir ao Mundo, Vir à Linguagem*, Op. Cit., p. 99.

³⁵ *Morte Aparente no Pensar*, Op. Cit., p. 11.

³⁶ Perceba-se a distinção entre a antecipação rapsódica e a chamada dos *trailers* cinematográficos, tanto no sentido do cultivo de sentimentos opostos (serenidade contra tensão) quanto nos métodos empregados (explicitação contra ocultamento).

³⁷ *Vir ao Mundo, Vir à Linguagem*, Op. Cit., p. 129.

A opção por introduções “parcialmente narrativas, parcialmente analíticas”³⁸ aponta para uma estrutura retórica que leva em consideração a relação de diálogo a ser construída com o interlocutor. Neste sentido, a escolha pela forma ensaística de sua escrita parece remeter ao discurso oral como busca de aproximar o texto escrito do dinamismo do diálogo. “Meus ensaios discursivos não pertencem ao âmbito da lírica, mas sim ao da prosa da conversa filosófica ou da mística popular”³⁹. Esta hipótese não parece arbitrária se considerarmos o leque conceitual desenvolvido pelo autor: em seu pensamento, o som e a voz são elementos de caráter extremamente relevante para a aproximação entre humanos e a criação de laços afetivos. Cabe também ressaltar que grande parte de seus livros são constituídos de versões escritas de textos desenvolvidos para palestras e seminários⁴⁰ ou a partir de coletâneas de entrevistas⁴¹.

Para fazermos o papel de contemporâneos credíveis, vemo-nos aqui abrigados a explicitar o uso do termo *autor*, que o próprio Sloterdijk utiliza não poucas vezes sem aparentar vergonha – mesmo se consideramos suas alegações de proximidade com a filosofia de Michel Foucault. Em *O sol e a morte*, podemos encontrar explícitas algumas de suas opiniões sobre o assunto. É certo que o uso do termo não pretende prover honras de nobreza acadêmica, garantindo que o trabalhador do pensamento possa “seguir girando em torno de sua própria arrogância e sentir-se feliz com seus falsos sentimentos de superioridade”⁴². O uso do termo *autor* também não pretende significar autoridade, ou seja, não pretende ser ferramenta de legitimação discursiva — “Sabemos quais as regras do jogo para esta gente: enquanto a citação de Lacan confere prestígio intelectual, citação de Rajneesh [Osho] é impossível de ser feita”⁴³. Talvez encontremos aqui a possibilidade de uma ressignificação do termo em um novo direcionamento: assumir autoria resulta

³⁸ SLOTERDIJK, Peter. *Você Deve Mudar a Sua Vida* (2010). A partir da tradução em inglês por Wieland Hoban, *You Must Change Your Life*. Malden: Polity Press, 2013, p.109.

³⁹ *Vir ao Mundo, Vir à Linguagem*, Op. Cit., p. 9.

⁴⁰ A saber: *Mobilização Copernicana e Desarmamento Ptolomaico, Regras para o Parque Humano, O Quinto “Evangélio” de Nietzsche, Derridá, um Egípcio, Teoria do pós-guerra e Morte aparente no pensar*.

⁴¹ *O Sol e a Morte* e “A Mão que Toma e o Lado que Doa”, entre outros.

⁴² *O Sol e a Morte*, Op. Cit., p. 14.

⁴³ *Ibidem*, p. 19.

em implicar-se. O autor é um ator que não ensina, mas encena⁴⁴ uma determinada perspectiva filosófica. Assumir autoria é, neste sentido, expor-se e comprometer-se com aquilo que foi exposto. E se consideramos esta perspectiva como válida, podemos apreciar Sloterdijk como um autor que não teme arriscar-se: “O autor tem a obrigação de pensar perigosamente. O escritor não está aí para fazer compromissos com a inocuidade. Os autores que importam são aqueles que pensam de maneira intrinsecamente perigosa”⁴⁵.

Não podemos ignorar que o trabalho realizado nos *Temperamentos Filosóficos* indica, também, uma segunda perspectiva com que o pensador trabalha o conceito de autoria: “Nietzsche tanta razão tinha ao notar que os sistemas filosóficos eram sempre uma espécie de memórias despercebidas e confissões de seus autores”⁴⁶. Neste ângulo, o termo *temperamento* salta e assalta os ouvidos. Aludir a um pensamento como um *Temperamento Filosófico* é apontar para as condições de formação dos pensamentos na relação entre um modo de vida e o contexto em que este se insere. Aqui encontramos um implicar-se de segunda ordem: não quer dizer apenas um responsabilizar-se pelos atos arriscados realizados, mas um afirmar-se enquanto modo de vida.

Não somos os mensageiros do absoluto, mas sim indivíduos com o ouvido atento às denotações de nossa própria época. Com esse imperativo, o escritor entra em cena frente a seu público, tendo como regra geral apenas o recurso a sua própria experiência.⁴⁷

A imagem mais marcante acerca do trabalho da escrita, evocado por Sloterdijk nas palavras de Jean Paul, é a troca de cartas entre amigos desconhecidos. Não se pode esquecer que ela se apoia em uma perspectiva do projeto humanista como uma “comunicação propiciadora de amizade realizada a distância por meio da escrita”⁴⁸. A construção de relações de amizade e o respeito aos interlocutores passados, presentes ou futuros

⁴⁴ *Vir ao Mundo, Vir à Linguagem*, Op. Cit., p. 81.

⁴⁵ *O Sol e a Morte*, Op. Cit., p. 10.

⁴⁶ *Temperamentos Filosóficos*, Op. Cit., p. 8.

⁴⁷ *O Sol e a Morte*, Op. Cit., p. 11.

⁴⁸ SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o Parque Humano: Uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanism*. Tradução José Oscar de Almeida Marques, São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 7.

posiciona-se no centro do discurso, em um apelo ao caráter de amor (*philia*) que antecede o saber (*sophia*).

Esta relação, se considerada pela perspectiva das construções teóricas de Sloterdijk, tem um caráter bastante específico, visto que, para ele, as relações de amizade decorrem da relação entre forças *timóticas*, ou seja, de orgulho e reconhecimento.

[...] a possibilidade de amizade entre homens adultos na cidade depende de premissas timóticas, pois somente aquele que aprecia em seus concidadãos uma distinção marcada por um forte perfil de virtudes genericamente estimadas pode desempenhar seu papel como um amigo entre amigos, como um igual entre iguais.⁴⁹

Poderíamos interpretar por este prisma a preocupação recorrente que Sloterdijk desenvolve acerca do critério de *credibilidade* como valor de medida às relações desenvolvidas, tanto consigo mesmo, como com outros atores⁵⁰. Para ele, uma relação credível é aquela capaz de manter intactos os níveis de orgulho das partes envolvidas, mesmo após realizadas grandes empreitadas – tarefa mais incerta quanto mais arriscada sejam as ações propostas. Cabe ressaltar que o termo credibilidade tornou-se corrente na terminologia política europeia contemporânea por suscitar a potência de alguns megatons: relaciona-se aos tratados de não proliferação nucleares⁵¹. Neste contexto, uma política de credibilidade se fazia necessária como forma de crença mútua nos esforços de redução da produção e ao estoque de ogivas. O termo suscita assim o respeito decorrente da percepção do potencial de extermínio mútuo.

O intelectual pensado como ser credível aponta para uma concepção do trabalho intelectual como uma aposta de alto risco. Talvez daí decorra a percepção do intelectual como um ser que, pondo-se no espaço público, não tenha medo em arriscar-se. A credibilidade de um pensador, portanto, deve decorrer da capacidade deste de, como disse Zaratustra ao equilibrista moribundo da praça do mercado, “fazer do perigo o seu ofício”⁵². Isto talvez

⁴⁹ SLOTERDIJK, Peter. *Ira e Tempo: ensaio político-psicológico*. Tradução: Marco Casanova. São Paulo: Estação Liberdade, 2012, p. 25.

⁵⁰ Sobre a credibilidade dos políticos: *Eurotaoismo*, Op. Cit., cap IV.

⁵¹ *Vir ao Mundo, Vir à Linguagem*, Op. Cit., p. 158.

⁵² NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, prologo, §6.

seja evocado de maneira mais eficaz por Sloterdijk através da imagem pasoliniana do intelectual como corsário⁵³, que toma de assalto e desestabiliza a navegação nas águas domesticadas por rotas seguras⁵⁴.

O intelectual como corsário — não é um sonho mau. [...] Saltar como Douglas Fairbanks nos cordames da cultura, de sabre em punhos, as vezes vencedor, as vezes vencido, impulsionados por ventos sem rumo pelos mares mundanos da alienação social. Golpeando à direita e à esquerda. E, dado que o personagem é amoral, ele serve moralmente como se feito sob medida. O pirata não pode adotar sólidos pontos de vista, dado que ele está sempre a meio caminho entre frentes cambiantes.⁵⁵

A postura corsária⁵⁶ imbui em si, para além do perigo, também a necessidade de garantir que o elemento performático esteja à altura do trabalho executado. Agilidade e liberdade de movimentação entram em cena como traços marcantes da postura do ator. E se é certo que, por um lado, “tudo quanto o autor publicou até o presente”, ao menos enquanto pretensão, “são exercícios de subversão contra o absolutismo da história e da socialização”⁵⁷, não se pode ignorar também que mesmo os piratas respeitam entre si seus próprios códigos éticos. Neste sentido, salta aos olhos a preocupação de Sloterdijk de, em meio a sua pilhagem, tentar sempre fazer *justiça* aos pensadores evocados.

Ora, não se pode considerar evidente o que se quer significar por justiça, tendo em vista a longuíssima tradição de pensamento em torno deste conceito e a constelação de perspectivas que o rodeiam. É certo que a distinção entre legalidade e justiça, imbuída neste debate, tem sua herança das conversas epistolares que o autor deve ter realizado com Derrida, para quem o fundamento de uma ideia de justiça se dá mediante uma violência da

⁵³ *Crítica da Razão Cínica*, Op. Cit., p. 27.

⁵⁴ As metáforas do mar e da navegação serão tomadas com mais detalhes no capítulo seguinte, tornando a imagem do corsário ainda mais efetiva dentro do arsenal imagético do autor.

⁵⁵ *Crítica da Razão Cínica*, Op. Cit., pp. 27-28.

⁵⁶ O termo *corsário*, utilizado por Pasolini, e por Sloterdijk em referência a este, não faz justiça à figura suscitada. Os corsários eram uma espécie de mercenários marítimos pagos pela coroa, sendo inclusive respaldados legalmente por um documento chamado *carta de corso*. Talvez o termo pirata, apesar da carga de significados que ele carrega, fosse mais adequado para suprir as características acima suscitadas ou, se quisermos forçar a tinta na radicalidade desta postura, caberia o título de *bucaneiro*. Contudo, manteremos o termo original visando garantir a referência ao termo usado por Pasolini.

⁵⁷ *Eurotaoismo*, p. 16

autoimposição, que estabelece um critério de justiça fixado enquanto direto à partir da pura ausência de fundamentos. Este vazio sobre o qual se apoia o justo — Agamben dirá “seu fundamento místico” — aparece como possível no pensamento de Sloterdijk somente como fruto de uma convenção dos critérios de valoração que, se manifesta sob o aspecto de crença⁵⁸ partilhada. É a crença comum em um conjunto de valores que os dota de crédito e, por esta operação, oferece efeito de verdade ao valor justo como promessa de justiça. A relação justa, portanto, parece estar relacionada com uma espécie de valoração que parte de critérios mutuamente credíveis.

Foi em *Ira e Tempo* que Sloterdijk desenvolveu de maneira mais explícita um pensamento acerca do sentimento de justiça, localizando-o no coração dos valores que se mobilizam com as pulsões que denomina como *timóticas*: orgulho, paixão e vontade.

O termo grego característico para o “órgão” presente no peito dos heróis e dos homens, um “órgão” do qual partem grandes exaltações, é *thymós* — ele designa o foco emocional do “si próprio” orgulhoso, assim como o sentido receptivo, por meio do qual os apelos dos deuses se manifestam para os mortais.⁵⁹

O *thymós* se relaciona, portanto, a uma economia específica dos afetos autoafirmativos que garantem as forças e tensões psíquicas que sustentam o *ser-no-mundo* enquanto ser atuante e dotado de volições e valorações. Sob esta perspectiva, fazer justiça a um outro significa considerá-lo diante daquilo que ele próprio valoriza. “Além de estar orgulhoso de si mesmo, do mesmo modo seria aplicável orgulhar-se do *alter-ego*, do amigo que se distingue diante dos olhos da comunidade”⁶⁰. A incapacidade de fazer justiça ao outro aticaria o *thymós* em seu caráter violento e beligerante — basta considerar que, para Sloterdijk, o excesso energético da vontade timótica origina a ira heroica de Aquiles⁶¹. Assim, o *thymós* carrega em si, tanto pela via do respeito como pela

⁵⁸ A necessidade da crença na lei à decorrente sacralidade que aí se incorpora remete possivelmente a um diálogo, até onde sabemos nunca explicitado por Sloterdijk, com os escritos de Agamben, em *O Sacramento da Linguagem*. A extensão deste pensamento, contudo, exigiria um aprofundamento de pesquisa e o esgotamento de linhas para além dos intencionados no presente trabalho.

⁵⁹ *Ira e Tempo*, Op. Cit., p. 23.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 25.

⁶¹ *Ibidem*, p. 23.

do conflito, forças autoafirmativas que conformam o germe das relações políticas⁶².

Desta forma, caberia se perguntar o que significa para Sloterdijk a alegação das tentativas de “fazer justiça nas relações”? É no prefácio de *Derrida, um egípcio* que encontramos de maneira mais explícita sua concepção dos procedimentos de justa relação com a teoria de outros pensadores:

No fundo, há apenas dois procedimentos capazes de fazer justiça a um pensador. O primeiro consiste em abrir a sua obra para encontrá-lo no movimento de suas frases, no curso de seus argumentos, na arquitetura dos seus capítulos – pode-se dizer que se trata de uma leitura singularizadora, na qual se considera que a justiça é a assimilação ao único. Ela é particularmente tentadora em relação a um autor como Derrida, que jamais pretendeu ser outra coisa senão um leitor radicalmente atento dos textos, grandes e pequenos, cuja soma constitui os arquivos ocidentais – supondo que se pode dar à palavra ‘leitor’ uma significação suficientemente explosiva. O outro procedimento vai do texto ao contexto, integrando o pensador a horizontes suprapessoais, em que se destaca algo relativo à sua verdadeira significação – com o risco de dar menos peso a seu próprio texto que ao contexto mais amplo no qual as suas palavras ecoam. Esse procedimento desemboca numa leitura dessingularizadora em que se compreende a justiça como o sentido das conexões.⁶³

Deste ponto de vista, o critério suscitado de justiça — ou seria mais adequado, para aliviar a carga semântica, se falar em *justeza*? — não se baseia em uma valoração *ad hominem*, mas sempre *ad rem*, acerca do assunto em pauta, ou *ad hoc*, acerca da moral que com este assunto se quer atingir.

Neste aspecto a troca de cartas entre amigos longínquos tem o seu programa, portanto, em uma corrente não necessariamente constante nem contínua de conversas especulativas em relação a certos saberes ou certas formulações de outros interlocutores. Esta cadeia discursiva, longe de ser um conluio de trabalhadores fervorosos em busca de sistemas ideais para o garimpo de um precioso metal chamado verdade, carrega em si uma ética do agradecimento aos interlocutores, respeitados como solo fértil à sua própria germinação.

⁶² Caberia neste ponto sublinhar também um possível diálogo suscitado por este pensamento com aquele acerca das relações políticas segundo realizado por Jean-Luc Nancy: (*Política e/ou Política*).

⁶³ SLOTERDIJK, Peter. *Derrida, um Egípcio: o problema da pirâmide judia. O problema da pirâmide judia*. Tradução: Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2009, p. 11.

Quem escolhe o ensaio como gênero literário segue frequentemente a ideia de que a forma livre permitiria ao autor pôr-se, de modo privilegiado, em contato com os problemas. Mas isso não nos impede de reconhecer que só pode haver ensaios na tradição dos ensaios.⁶⁴

Estar na ponta de uma cadeia como esta só é possível através de um conjunto de treinamentos que nos permitem estar “à altura do nosso conhecimento presente”⁶⁵, e isto significa também ter a consciência de sua inevitável superação por conhecimentos futuros. Posicionar-se como elo de uma corrente que, *coeteris paribus*, pretende continuar, é também perceber-se inclinado a “opiniões fugazes, inclinações momentâneas, perfis em processo, horizontes em movimento”, consciente de não poder defender “conhecimentos últimos e cantos totalitários”⁶⁶.

A autorreferencialidade interna a uma disciplina e seus apelos à construção de uma tradição⁶⁷ se manifestam na transmissibilidade de certas paixões e na possibilidade de continuidade dos trabalhos de antecessores. Aqui nos aproximamos das relações, extensivamente explicitadas por Sloterdijk em *Morte Aparente no Pensar*, considerando a ciência como vida praticante (*antropotécnica*). Herança e tradição, nestes termos, significam o medir-se e o competir com os esforços dos antecessores, necessários a cada novo praticante para que se gere uma vontade de superação. Quem sabe todo pensador eminente seja uma espécie de atleta em busca da quebra de um novo recorde. Talvez seja possível neste sentido identificar as raízes da crença “de que conhecimento posterior seria necessariamente conhecimento melhor pois como sabemos, tudo que foi chamado pelo termo ‘pesquisa’ nos últimos séculos se apoiou nesta premissa”⁶⁸.

O cenário em que Sloterdijk se encontra não lhe permite ouvir estas palavras com o otimismo de tempos passados. Diante da figura agonizante de

⁶⁴ SLOTERDIJK, Peter. *Se a Europa Despertar*. Tradução José Oscar de Almeida Marques, São Paulo: Estação Liberdade, 2002, p. 81.

⁶⁵ *Você Deve Mudar a Sua Vida*. Op. Cit., p. 109.

⁶⁶ SLOTERDIJK, Peter. *Mobilização Copernicana e Desarmamento Ptolomaico*. Tradução: Heidrun Krieger Olinto. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, p. 10.

⁶⁷ Sloterdijk posiciona-se recorrentemente em linhas de filiação com outros pensadores, sempre mutáveis e específicas a certos aspectos de seu pensamento, buscando explicitar supostas linhas de continuidade que transparecem no caráter histórico e dialógico de suas heranças conceituais.

⁶⁸ *Você Deve Mudar a Sua Vida*. Op. Cit., p. 6.

uma corrente que ameaça se romper, “já não há nenhum saber de que alguém possa ser amigo (*philos*)”⁶⁹. Restam as questões: quais serviços se poderiam ainda empreender neste cenário? O que se espera promover quando se anuncia o nada modesto⁷⁰ sonho de ver florescer novamente a agonizante árvore da filosofia⁷¹? O que significa a palavra *filosofia*, para além de um substantivo vazio, se ela já há muito confessou que todos seus grandes temas não são nada⁷²?

Em *O Pensador no Palco*, encontramos a ponta de uma linha que pode nos auxiliar a desemaranhar estas inquietações:

O conceito universal de pensamento filosófico irá irromper como o processo dos processos pelos quais o mundo dos mundos é escrito, experienciado, tomado, mantido, estipulado, realizado e pensado. Então a filosofia não será mais aquilo que uma suposta iluminação queria fazer dela: um trivial processo de pensamento que persegue continuamente uma existência, que acaba sempre por lhe escapar. Talvez a filosofia volte a ser digna de seu nome quando ela significar a co-criação da poesia universal e o compromisso apaixonado nesta aventura que se chama conhecimento.⁷³

Uma *sophia* capaz de regatar suas desgastadas habilidades de sedução só poderia se conformar em uma nova forma *pós-metafísica* e *pós-ontológica*. Por pós-metafísico, Sloterdijk compreende um pensamento que, situado depois de Nietzsche, parta do diagnóstico da morte de Deus como alerta à desconfiança em torno das grandes coisas últimas. Um pensamento pós-metafísico seria aquele cujo “polo gerador fosse retirado efetivamente da zona das teorias metafísicas da essência”⁷⁴. Trata-se, portanto, de um pensamento que pretende “permanecer fiel à terra”⁷⁵, e isto significa desconfiar sempre dos clamores de um mundo que se pretenda superior a ela.

Teria de se tratar de um pensamento que se tivesse libertado de modo suficientemente energético das tentações eleáticas e estivesse

⁶⁹ *Crítica da Razão Cínica*, Op. Cit., p. 14.

⁷⁰ É certo que não se pode considerar que Sloterdijk trabalhe utilizando o antigo hábito dos rapsodos “seguindo o raciocínio de que o melhor para aquele que se propõe a algo imodesto é começar com bastante modéstia”. *Ira e tempo*, Op. Cit., p. 11.

⁷¹ *Crítica da Razão Cínica*, Op. Cit., p. 30.

⁷² *Ibidem*, p. 13.

⁷³ SLOTERDIJK, Peter. *O Pensador no Palco*, com referência na tradução ao inglês, *Thinker on Stage: Nietzsche's Materialism*. Tradução: Jamie Owen Daniel. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, p. XXVI.

⁷⁴ *Temperamentos Filosóficos*, Op. Cit., p. 106.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 90.

preparado para se expor à aventura de uma existência totalmente temporal e móvel, sem procurar anteparo nas ficções clássicas de um sujeito transcendente ou de um objeto absoluto.⁷⁶

O termo “pós-ontológico”, por sua vez, parece remeter ao pensamento do filósofo alemão Niklas Luhmann, que propõe o uso deste termo como parte dos princípios que regem aquilo que se convencionou chamar de teoria sistêmica. Nesta perspectiva,

não estamos mais falando de objetos, mas de diferenças e, mais ainda, que as diferenças não são concebidas como fatos reais (distinções) voltando, ao invés disso, a um imperativo para executá-los, senão não poderíamos nomear nada, e assim não haveria nada para observar e, portanto, não estaríamos aptos a dar continuidade a nada.⁷⁷

As categorias só se fazem possíveis em condições de conformação do “ser” que são distinções temporais e contextualizadas – elas servem como nomes de relações e arranjos em movimento⁷⁸. Neste sentido, é importante ressaltar que o pensamento pós-ontológico necessariamente presta suas honras a Heidegger, em especial no desenvolvimento do pensamento posterior à leitura de Nietzsche; neste sentido também se procuraria uma aproximação ao pensamento de Foucault que, “sem pretensões ontológicas”, apontou que “o sentido do ser não é nada de subsistente nem é comprovação de essências intemporais, mas sim acontecimento, abertura de horizontes e temporalizações de ordem provisória”⁷⁹. Em todo caso, na problemática do “pós-ontológico” se afirma uma perspectiva cujas categorias do pensamento não podem se fundar nas totalidades contidas sob a perspectiva do “ser”, mas apenas em delineamentos provisórios e totalidades de fachada. Talvez seja por isso que Sloterdijk arrisca com tanta frequência lançar mão de definições: não se pretende com elas fixar interpretações sobre nomes, mas sim explicitar as intenções de seu uso. Definir ou redefinir conceitos significa, assim, engajar-se em uma batalha retórica por significação.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 106.

⁷⁷ Luhmann apud BECHMANN, Gotthard e STEHR, Nico. “Niklas Luhmann”. *Tempo Social*; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 13(2): 185-200, novembro de 2001.

⁷⁸ Derridá, *Um Egípcio*, Op. Cit., Cap. “Derrida e Luhman”.

⁷⁹ *Temperamentos Filosóficos*, Op. Cit., p. 108.

Uma filosofia pós-metafísica e pós-ontológica é uma filosofia que se encontra a “meio caminho entre a necessidade e o arbítrio”⁸⁰ – a “necessidade de perceber aquilo que faz seguir o atual curso do mundo pelo seu rumo”⁸¹ e o arbítrio de como agir sobre esta necessidade, que se apresenta em muitas formas. O caráter da escolha tem papel central nesta relação: “o que pretendemos é devolver ao pensamento contemporâneo seu sentido de localização absoluta e, com isto, o sentido para o fundamento da distinção entre o grande e o pequeno”⁸². O que Sloterdijk propõe como filosofia “não promete nenhum valor novo”⁸³ mas, pelo contrário, tem a própria valoração como interesse central. Escolher trabalhar sobre alguma ‘coisa’ “significa torná-la digna de pensamento, mas aquilo que é digno de pensamento está próximo do impressionante e da elevada valorização duradoura”⁸⁴. Trabalhar sobre o “mais importante” é permear a filosofia de um valor elevado, que não sem dificuldade restituiria ao laborioso trabalho filosófico alguma dignidade. “A relação medianímica com o urgente é um êxtase, no qual os indivíduos são mais que os seus interesses e o mundo é mais que o seu triste estado”⁸⁵. Sloterdijk nos convida a nos reapaixonarmos e nos envolvermos com esta aventura chamada conhecimento, afirmando que, “com efeito, filosofia é o modo de pensamento caracterizado pela mais radical forma de tendenciosidade: a paixão pelo estar no mundo”⁸⁶.

Não podemos deixar de perceber um certo vitalismo⁸⁷ nietzschiano que se manifesta nesta concepção, explícito ao tentar apresentar a filosofia “como modo de pensar, primeiro, e como modo de vida, depois”⁸⁸. Se levarmos a sério a afirmativa de Sloterdijk sobre o início da *Ilíada* de que “o fato de a

⁸⁰ *Ibidem*, p. 8.

⁸¹ *Eurotaoismo*, Op. Cit., p. 14.

⁸² SLOTERDIJK, Peter. *Esferas I: Burbujas. Microsferología*. Tradução: Isidoro Reguera, pro. Rüdiger Safranski. Madrid: Siruela, 2003., p.36.

⁸³ *Crítica da Razão Cínica*, Op. Cit., p. 31.

⁸⁴ *Ira e Tempo*, Op. Cit., p. 13.

⁸⁵ *Eurotaoismo*, Op. Cit., p. 179.

⁸⁶ O termo alemão *Voreingenommenheit*, traduzido por tendenciosidade, pode significar “parcialidade” ou “preconceito”. *Você Deve Mudar a Sua Vida*, Op. Cit., p. 14.

⁸⁷ Encontramos frequentemente em seus textos o uso do termo *vitalismo* para se referir a um pensamento de pertença à esteira de Nietzsche, no sentido de considerar que por trás de todo pensamento “existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida”. NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. Tradução: Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2ª ed. 2002. §3.

⁸⁸ *Temperamentos Filosóficos*, Op. Cit., p. 7.

palavra [ira] aparecer em primeiro lugar expressa de maneira audível um *pathós* elevado⁸⁹, vemo-nos obrigados a assinalar que Nietzsche é o filósofo mais frequente em seus livros, além de ser o primeiro a ser mencionado na maioria deles, incluindo a *Crítica da Razão Cínica*. Em uma pesquisa de campo nos arquivos dos correios humanistas, certamente identificaríamos que Nietzsche, ao lado de Heidegger⁹⁰, figura como um dos principais interlocutores das correspondências emitidas por Sloterdijk – a ponto de, em *Ira e Tempo*, anunciar que busca no livro repetir, e às vezes precisar, um trabalho que Nietzsche se propôs realizar⁹¹: “colocar na ordem do dia uma reflexão que se inicie numa dimensão ainda mais profunda sobre o estado e as sementeiras da ira na modernidade”⁹².

Talvez se possa considerar que o programa de pensamento proposto por Sloterdijk busca tomar parte na modernidade⁹³ – mesmo que “participar da modernidade significa pôr em risco os sistemas imunológicos desenvolvidos evolutivamente”⁹⁴ – se não como redefinidor, ao menos como reabilitador de alguns de seus aspectos. O projeto do Esclarecimento, em especial, tem um papel privilegiado em seu engajamento. Segundo a interpretação de Sloterdijk, “Esclarecimento representa, em termos técnicos, a palavra programática para o progresso consciente em direção ao explícito”.⁹⁵

Apenas quando as ‘coisas’ ou fatos implícitos são, por sua natureza, sujeitas a uma tendência de se desdobrarem [explicitarem] e se tornarem mais compreensíveis para nós pode-se – caso seu desdobramento seja bem sucedido – falar de um real aumento de conhecimento. [...] A novidade do novo, como dito anteriormente, decorre do desdobramento do conhecido em superfícies mais amplas, mais claras e de contornos mais ricos. Consequentemente, ele nunca pode ser inovador em sentido absoluto; em parte, ele

⁸⁹ *Ira e Tempo*, Op. Cit., p. 11.

⁹⁰ Sobre as relações entre Sloterdijk e Heidegger: CORDUA, Carla. *Sloterdijk y Heidegger: la recepción filosófica*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2008.

⁹¹ Isto não é exclusividade de *Ira e Tempo*. Também *Você deve mudar a sua vida*, *Temperamentos filosóficos* e a trilogia das *Esferas* dependem abertamente de sementes de pensamento plantadas por Nietzsche. Apesar de não ser a relação entre estes pensadores o coração do presente trabalho, iremos explicitar, caso se façam relevantes, certas aproximações e distâncias em momentos determinados.

⁹² *Ira e Tempo*, Op. Cit., p. 43.

⁹³ “[...] o justa ou injustamente assim denominado ‘Projeto da Modernidade’ é definitivamente o mais admirável empreendimento observado na história da humanidade”. SLOTERDIJK, Peter. *O Desprezo das Massas: ensaio sobre lutas culturais na sociedade moderna*. Tradução: Claudia Cavalcanti, São Paulo: Estação Liberdade, 2002, p. 114).

⁹⁴ *Esferas I*, Op. Cit., p. 30.

⁹⁵ *Você Deve Mudar a Sua Vida*, Op. Cit., p. 6.

sempre é a continuação do cognitivamente existente por outros meios.⁹⁶

A fórmula do conhecimento – “repetição mais tradução mais generalização resulta, com os cálculos corretos, em esclarecimento”⁹⁷ – desenvolve uma constantemente mutável atribuição de significados e conceitos interpretativos sobre as “coisas”, conceitos estes que dizem respeito exclusivamente aos humanos e seu constante trabalho de criação de mundos. Mas se, por um lado, “não há nada de cognitivamente novo sob o sol”⁹⁸ mas apenas “*significativamente*” novo, por outro, “abaixo do sol acontece mais do que eventos indiferentes e sempre iguais. Uma vez que atos reais são realizados, [...] os homens efetivamente fazem algo [...] para que o mundo seja ampliado por algo novo e digno de ser glorificado”⁹⁹. Talvez isto aponte para uma filosofia em que está no centro das preocupações a glorificação do escolhido como grande, e não uma cristalização nomeada verdade. Esta *filosofia da escolha*, que olha com suspeita qualquer possibilidade de consenso, se localiza no cenário de um campo de batalha. “Sem medo de grandes fórmulas”¹⁰⁰, ela anuncia o lema que lança os dados do jogo: “a vida é uma questão de forma”¹⁰¹.

⁹⁶ *Ibidem*, pp. 6, 7. A dificuldade da presente tradução decorre da polissemia do termo alemão “*Ausfaltung*”, que similar ao “*plier*” francês, tão característico de Foucault, significa ao mesmo tempo explicitar e desdobrar. Também se poderia traduzir o termo por abrir, o que apontaria equivocadamente para as relações desenvolvidas futuramente entre existência e o “aberto”, uma vez que os termos utilizados para desdobrar e o “aberto” [*Öffnung*] são distintos. Cabe também ressaltar que a imagem do desdobramento desenvolvida na ideia de Esclarecimento é a vertente filosófica da prática da cartografia da mesma época — o que apontaria inequivocamente à relação entre Esclarecimento e colonização, segundo desenvolvido em SLOTERDIJK, Peter. *O Mundo no Interior do Capital*. Segundo tradução ao português: *Palácio de Cristal*. Trad.: Manuel Rezende. Lisboa: Relógio d’Água, 2008, cap. 4.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 15.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 7.

⁹⁹ *Ira e Tempo*, Op. Cit., p. 14

¹⁰⁰ *Você Deve Mudar a Sua Vida*, Op. Cit., p. 6

¹⁰¹ *Esferas I*, Op. Cit., p. 22.

PRIMEIRO ATO:
O BARCO E O MAR

A mentira não está no discurso, mas nas coisas.

— Ítalo Calvino, *As Cidades Invisíveis*.

O navio é uma ilha habitada por homens e os seus fantasmas

— Mia Couto, *O Outro Pé da Sereia*.

Apontar para o aspecto dramatúrgico dos textos de Sloterdijk não é uma escolha inocente. Com ela, pretendemos explicitar a importância da narrativa em seu pensamento.

A filosofia, ao contrário do que se ouve com frequência nos tempos mais recentes, não é apenas uma atividade sem objeto, isto é, um *modus vivendi*, mas que possui também uma objetividade por direito próprio, para não falarmos já de um objeto próprio. A filosofia pode e quer ser prosseguida segundo as regras do ofício, como uma quase-ciência do totalizar e das suas metáforas, como teoria narrativa da gênese do real e, finalmente, como meditação do ser-em-situação — aliás, do estar-no-mundo.¹⁰²

Sob sua perspectiva, a narrativa imbuí em si sempre a dramaturgia (teleologia) e o mito (poesia)¹⁰³ e, neste sentido, toca no ponto nevrálgico de seu pensamento político: ela explicita o processo através do qual se inscreve o mundo dos mundos. Sob esta perspectiva, mundos não se configuram como objetos dados, de uma externalidade absoluta, sob quais nós, pobres seres humanos, “caímos” e com os quais, desde então, vemo-nos obrigados a nos relacionar. Pelo contrário, mundos são objetos decorrentes de uma invenção sobre o real.

O termo inventar não deve ser entendido em sentido tecnológico; não significa juntar positivo com positivo, som com som, peça com peça como se invenção fosse uma fabricação entre outras. Inventar significa antes: estar presente na quebra da casca positiva do existente.¹⁰⁴

Neste sentido, faz-se necessário perceber a existência de uma “distinção aparentemente simples entre o fenômeno e o seu mito”, ou, em

¹⁰² *O Mundo no Interior do Capital*. Op. Cit., p. 16.

¹⁰³ *Mobilização Copernicana, Desarmamento Ptolomaico*, Op. Cit., explicita as relações entre narratividade e pensamento, apontando para o caráter mítico-dramatúrgico inerente a qualquer construção de verdade.

¹⁰⁴ *Mobilização Copernicana e Desarmamento Ptolomaico*, Op. Cit., p.109.

outras palavras, a “distinção entre as palavras e as coisas”¹⁰⁵. Entre o aberto do “real” – seja o que se queira dizer ao invocar esta palavra – e o conforto do mundo, há uma distância chamada interpretação. Através dela, desenvolvemos os elementos de um cenário sobre o qual – ou mais precisamente, *necessariamente* sobre o qual – o vir-ao-mundo se faz possível. “Aqui se consoma a revolução antropogenética — a ruptura do nascimento biológico, dando lugar ao ato de vir-ao-mundo”: “o animal *sapiens* se tornou homem *sapiens*”¹⁰⁶.

A linguagem é a instância que nos dá propriamente o mundo, que abre esta paisagem estática sobre a qual os homens se mantêm, mesmo que se abra a eles de tal modo que, na maioria das vezes, também lhes desfigura suas condições de abertura.¹⁰⁷

Para este ser que transita em sentido de adequar-se à condição chamada “homem”, vir-ao-mundo significa ser incumbido da responsabilidade de criar o si e o mundo.

Conceitos de verdade não são, como pensam os espíritos inocentes ou inimigos do intelecto, assuntos filosóficos encastelados. São sistemas nevrálgicos ontológicos centrais das civilizações; decidem sobre a forma de integração de culturas em ambientes extra-humanos, determinam a forma de organização ou desorganização simbólica das próprias culturas. A interpretação do mundo e a estruturação da vida humana são inseparáveis e medidas pela função de verdade vigente em determinada cultura.¹⁰⁸

Isto também significa dizer que:

O real, o outro e o novo não podem ser pensados como função do exterior, mas se infiltram na existência pela consciência-composição aberta à aventura. [...] O outro não se localiza nas coisas concretas, conhecidas e presentes, agora ou no futuro, o outro brota dentro de nós contanto que, como seres não determinados, estejamos abertos ao desconhecido.¹⁰⁹

Não há verdades que antecedem o imanente. “Não existem partituras anteriores à invenção e a audição não capta peças pré-existentes. Já ter ouvido significa não mais ouvir o real”¹¹⁰. Existir, nesta perspectiva, significa

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 17.

¹⁰⁶ *Regras Para o Parque Humano*, Op. Cit., pp. 33, 34.

¹⁰⁷ *Vir ao Mundo, Vir à Linguagem*, Op. Cit., p. 12.

¹⁰⁸ *Mobilização Copernicana, Desarmamento Ptolomaico*, Op. Cit., p. 34.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 110.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 111.

fazer-se seletivamente surdo a ponto de realizar a arbitrária distinção entre ruído e música.

Talvez o texto em que esta relação do ser com o real se manifeste de maneira mais explícita seja *O Pensador no Palco*, no qual Sloterdijk realiza uma leitura da relação entre o dionisíaco e o apolíneo no *Nascimento da Tragédia* de Nietzsche. Neste livro, Sloterdijk propõe uma retomada do texto nietzschiano, evocando sua importância para a modernidade para além da famosa tentativa de autocrítica do prefácio de 1886. Alternativamente, propõe uma leitura deste como um texto que questiona “o dogma mais sagrado da modernidade: o dogma da autonomia do sujeito”¹¹¹. Isto significa que, em sua leitura, as figuras da “vitalidade e sexualidade” dionisíaca e o “deleite” apolíneo em “visão e sonho” formam o palco sobre o qual os modernos “atuam o drama” que “poderia ser caracterizado como sua busca por um eu (*self*)”¹¹². Não queremos dizer com isso que Nietzsche não esteja fazendo um esforço efetivamente filológico em seu texto inaugural; mas que, do ponto de vista de Sloterdijk, através da filologia, Nietzsche estaria também identificando nos gregos os fundamentos de um problema que ocuparia posição central em seu pensamento sobre a modernidade.

O esquema do trágico, nesta perspectiva, se dá na seguinte relação: a vida é tão sofrida que melhor seria não ter nascido, ou então deixar de viver o antes possível; mas a vida pode tornar-se suportável pela intoxicação (dionisíaca) ou pelo sonho (apolíneo). A tragédia se configuraria como a “unificação das duas formas de êxtase em um único fenômeno artístico religioso”¹¹³. Para Sloterdijk, “ambos os caminhos, tanto o da intoxicação como o do sonho, configuram diferentes modos de suplantar a individuação”¹¹⁴, o primeiro pela libertação em relação aos limites do ego, e o segundo pela configuração dos sujeitos individuados a formas belas e necessárias.

Neste esquema, Sloterdijk significa a *unificação* não como uma síntese entre polos mas, pelo contrário, a manutenção efetiva destes polos no espaço

¹¹¹ *O Pensador no Palco*, Op. Cit., p. 16.

¹¹² *Ibidem*, p. 17.

¹¹³ *Ibidem*, p. 23.

¹¹⁴ *Idem*.

agônico do teatro: o fundo dionisíaco, em disputa com o palco apolíneo cria o cenário necessário à performance dos atores. A relação entre as duas deidades se dá em uma relação comparável ao “impulso e a resguarda, paixão e controle, liberação e moderação, movimento e contemplação, música e imagem, vontade e representação”¹¹⁵ — e este conflito se dá em um lugar específico, como eterna polaridade agônica: no próprio ator. É a manifestação do conflito de forças no corpo do ator que impele os acontecimentos sobre o palco.

Sloterdijk desenvolve uma crítica ao que ele aponta como sendo a *fixidez*¹¹⁶ com que as leituras gregárias deste texto o tomam como um manifesto dionisíaco. “Uma leitura da dramaturgia do livro levaria, com maior certeza possível, à conclusão oposta. O que Nietzsche traz ao palco não é tanto o trunfo do dionisíaco como sua compulsão em direção ao compromisso apolíneo”¹¹⁷. Ele justifica esta afirmação ao encontrar no livro uma insistente separação de dois tipos distintos e opostos de coro dionisíaco, “que se relacionam como cultura e natureza ou como civilização e barbárie”¹¹⁸: o grande oceano indiferenciado promovido pela via da intoxicação pode aparecer como um belo “impulso à unificação” ou como um terrível “frenesi da desintegração”¹¹⁹.

Para evitar esta segunda relação, pânica para com o processo de dissolução na “verdade completa”, Sloterdijk aponta a necessidade de um processo de purificação. Este processo é o de montagem do palco: a união trágica com o apolíneo. É necessário configurar “um sujeito sobre o ‘si’ dionisíaco”¹²⁰. A forma apolínea constrói uma espécie de “barreira para se proteger da enchente dionisíaca”¹²¹. Assim, é o princípio apolíneo da forma quem governa a relação entre Dionísio e Apolo, uma vez que a compulsão

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 25.

¹¹⁶ Talvez a escolha da crítica através da acusação de *fixidez* sirva como um ataque aos leitores gregários do texto como sendo, de certo modo, antinietzschianos, se levarmos em consideração que as últimas palavras publicadas por Nietzsche foram: “*Dionísio contra o crucificado*”. NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Tradução: Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. Por que sou um destino, §9.

¹¹⁷ *O Pensador no Palco*, Op. Cit., p. 24.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 27.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 28.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 31.

¹²¹ *Ibidem*, p. 28.

apolínea por simbolizar e significar é a única ponte que permite que o dionisíaco se manifeste. Em outras palavras, “o preço pago pela liberdade da arte são as limitações impostas sobre ela”.¹²²

Polemizando contra a própria autocrítica de Nietzsche acerca deste texto, manifestada como crítica contra sua “imaturidade”, Sloterdijk aponta que Nietzsche falha em identificar a real raiz de seu desapontamento. Desconfiando de Nietzsche, para quem inclusive “[...] é um preconceito dos sábios acreditarem que estamos *agora* melhor informados quanto a este ponto [ao que acreditam saber] do que em qualquer outro tempo”¹²³, ele próprio, em sua maturidade, não necessariamente seria capaz de “ouvir melhor” seu livro de juventude¹²⁴. Sua crítica parece decorrer de o termo dionisíaco, aqui, ainda não significa anticristão, imoralista ou trágico¹²⁵. Não percebe, contudo, que seu esquema da relação entre Dionísio e Apolo se relaciona diretamente com a crítica das ciências positivistas desenvolvida mais precisamente em *Humano, Demasiado Humano, Aurora* e *A Gaia Ciência*: o apolíneo aparece como uma intervenção seletiva que substitui o desindividuado por um mundo de símbolos¹²⁶. Neste processo, Apolo é capaz de “desarmar” Dionísio, porém perde também a ilusão de sua própria autonomia. A verdade não pode mais ser tida como total ou fixa.

Dionísio não pode ser possuído e nada que possui é Dionísio. [...] Todo ‘eu’ no palco é um ‘eu’ simbolicamente representado, uma criação artística apolínea, que mantemos em nossa frente para nos proteger de perecer da verdade completa.¹²⁷

O que emerge a partir desta leitura é a crítica da verdade como percepção da mentira¹²⁸. Uma teoria pós-metafísica da verdade é aquela em que toda verdade possível de ser anunciada – pela linguagem ou pela forma de

¹²² *Ibidem*, p. 24.

¹²³ *Aurora*, Op. Cit., Livro 1, §2

¹²⁴ “O Filósofo e a Velhice — Não é bom deixar a noite julgar o dia: pois com frequência o cansaço torna-se juiz da força, do êxito e da boa vontade. Assim também é aconselhável extrema cautela em relação à idade e seu julgamento da vida, uma vez que a velhice, como a noite, ama disfarçar-se de uma nova e atraente moralidade e sabe humilhar o dia com os vermelhos do crepúsculo e o silêncio apaziguador ou nostálgico” (*Ibidem*, §542)

¹²⁵ *O Pensador no Palco*, Op. Cit., p. 27.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 30.

¹²⁷ *Idem*.

¹²⁸ “Eu fui o primeiro a *descobrir* a verdade, ao sentir por primeiro a mentira como mentira — ao *cheirar...*”. *Ecce Homo*, Op. Cit., Por que sou um destino, 1.

vida que a encena – é apenas a afirmação de uma escolha de forma, apolínea, e nunca um salto no aberto, nem a dissolução dionisiaca enquanto tal. Funda-se uma relação de “ser” mediada pela escolha de elementos e formas, limitando a verdade apenas às verdades que garantam sua própria espécie de vida. Nas palavras de Nietzsche: “Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou falando mais claramente, exigências fisiológicas para a manutenção de uma determinada espécie de vida”¹²⁹. “Não podemos mais recair na ilusão de que uma vida sem ilusões seja possível para nós. Estamos condenados à dissimulação pela verdade, ela mesma”¹³⁰. O que decorre daí não é pânico platônico do perceber-se preso na caverna, mas o deleite nietzschiano das possibilidades de criação.

Em diversos dos textos de Sloterdijk, desenvolvem-se distintos aspectos desta reflexão, sob a representação de diferentes imagens: algumas vezes, utilizando-se da já explicitada imagem do palco, põe ênfase nas relações de individuação e subjetivação diante dos distintos regimes de verdade; na imagem dos sistemas imunológicos, trabalhados especialmente na trilogia das *Esferas* e em *Você deve mudar a sua vida*, aborda os processos específicos de formação e sustentação de regimes de verdade; nas figura das esferas, em *Esferas* e *Palácio de Cristal*, denomina as relações de socialização das verdades em contextos psicopolíticos distintos – bolhas em pequenas hordas de verdade comum, globos nas grandes aglomerações de desconhecidos iguais e espumas no moderno pertencimento apático de amizade entre os distantes; como úteros artificiais, sobretudo em *Esferas*, *Você deve mudar a sua vida* e *Vir ao mundo, vir à linguagem*, determina os processos de conformação de identidades dos indivíduos políticos sob a partilha da crença no pertencimento. Na coloração das massas, trabalhada mais explicitamente em *O Desprezo das Massas*, explicita as dinâmicas de organização psicopolítica de conformação de diferenças de poder internamente a determinados arranjos coletivos. Contudo, para os nossos propósitos, uma das imagens mais recorrentes e produtivas é a das embarcações, presente com mais ênfase em *No mesmo barco* e *Palácio de cristal*. A metáfora das

¹²⁹ *Além do Bem e do Mal*, Op. Cit., §3.

¹³⁰ *O Pensador no Palco*, Op. Cit., p. 40.

embarcações tem imbuída em si o interesse perspectivo na relação entre o ser e o aberto.

Segundo esta metáfora marítima¹³¹, nós, humanos, construímos embarcações de significados – geralmente compartilhados pela via da linguagem, dos hábitos e das narrativas – com as quais navegamos sobre o mar que, neste sentido, significa o aberto, o caos, o vazio, a “realidade” pré-interpretativa¹³². Sem o auxílio das embarcações, não seria possível para nós humanos habitarmos¹³³ o mar.

O que considerávamos ser a ordem eterna das coisas mais não é do que um contexto imanente local que nos suporta – sai dele e verás que no caos flutuam jangadas de ordem construídas de modo totalmente diferente.¹³⁴

Não existe um modo de vida que não delimite uma forma de se viver, assim como também “não se pode nem *não* praticar a vida nem *não* aprender a viver”¹³⁵. Neste sentido, o materialismo de Sloterdijk se fundamenta em uma espécie de *Horror Vacui* filosófico. A teoria do *Horror Vacui* foi uma teoria física que postulava “*Natura abhorret vacuum*” [A natureza é aversa ao vácuo]. Até onde há registros ela foi postulada nestes termos¹³⁶ por Aristóteles, no Livro IV de sua *Física*, sendo amplamente debatida nos séculos XVII e XVIII no contexto da formulação dos princípios gerais da mecânica dos fluidos, até ser rejeitada por experimentos propostos por Galileu, Torricelli e Pascal. Em sua nova proposição existencial, contudo, não cremos que possamos remeter sua proposição a Aristóteles mas sim a outro filósofo bem mais recente: Heidegger,

¹³¹ A metáfora do barco faz alusão, certamente, à ideia do “barco do Estado”, que se popularizou através de Platão (*República*, Livro 4, 488e–489d). A metáfora, contudo, remete supostamente ao poeta lírico Alceu (*Alcaeus*, fr. 34 Voigt), o que aponta mais uma vez para o presente tensionamento antiplatônico das relações de proximidade entre poesia e filosofia. Cabe também indicar que a metáfora marítima parece indicar um diálogo com Nietzsche, que a utilizava em sentido similar ao de Sloterdijk em diversos de seus textos, como por exemplo o aforismo 575, que fecha *Aurora* (Op. Cit.).

¹³² Dionísio, segundo a interpretação de *O Pensador no Palco*.

¹³³ É interessante perceber que a insistência nas terminologias do habitar e do pertencer apontam para uma possível relação com o sentido grego imbuído no termo *oikonomia* [oikonomia], que se relaciona etimologicamente com a ideia de “governo da casa”.

¹³⁴ *O Mundo no Interior do Capital*, Op. Cit., p. 37.

¹³⁵ *Você Deve Mudar a Sua Vida*, Op. Cit., p. 59.

¹³⁶ Não sem relação aos debates dos ditos pré-socráticos, considerando a objeção de Parmênides contra a impossibilidade do “não ser” e as respostas de seus sucessores, em especial, Demócrito.

a quem poderíamos apelidar como sendo o formulador dos habitats languageiros humanos.¹³⁷

Quando, e somente quando, o ser se contrai em objetos privilegiados e se volta para nós através destes objetos que nós podemos ter a esperança de fugir da crescente aleatoriedade, tanto esteticamente quanto filosoficamente.¹³⁸

Situados “entre a terra e o nada”¹³⁹, construímos extensas embarcações de formas e valores para nos abrigarmos. “O homem se torna então o animal condenado a mudar-se para abrigos abstratos”¹⁴⁰. O mar ao horizonte, contudo, está sempre a nos recordar da possibilidade da criação de formas diferentes.

Aquilo que chamamos de apego ao mundo é na realidade o apego àquilo que preenche a abertura originária, portanto, é o apego aos conteúdos de recheio frente ao plano de fundo do medo da abertura.¹⁴¹

O vazio apresenta-se como espaço do mistério, um ilimitado e indefinido da experiência pré-natal, que, como Dionísio, pode tanto espantar como encantar. “Para cada organismo, seu ambiente é sua transcendência, e quanto mais abstratos e desconhecidos forem os perigos deste ambiente, mais transcendente ele parecerá”¹⁴². A linguagem se configura, portanto, enquanto habitáculo-prótese, como a *promessa* de “transformar o inconveniente do nascimento”, do ser lançado no aberto, “na vantagem do vir ao mundo através da fala livre”¹⁴³. A aversão ao vácuo postula, assim, uma força em direção ao preenchimento do aberto.

Minhas senhoras e meus senhores, o parto, no qual a mãe se aparta do filho tal como formulei anteriormente, traz consigo a ligação ou o apego da nova vida ao mundo. Agora é o momento de corrigir a parte falsa desta formulação: refiro-me ao prematuro e distorcido conceito de mundo que aqui se contrabandeou. Pois não há um mundo, no sentido rigoroso do termo, a que a criança possa se “ligar” no

¹³⁷ “A Casa do Ser’ – Heidegger pegou esta frase dos animais de Zaratustra, que informam ao convalescente: ‘a casa do ser reconstrói a si mesma eternamente’. *Você Deve Mudar a Sua Vida*, Op. Cit., p. 9.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 19.

¹³⁹ *O Mundo no Interior do Capital*, Op. Cit., p. 40.

¹⁴⁰ SLOTERDIJK, Peter. *No mesmo barco*: ensaio sobre a hiperpolítica. São Paulo: Estação Liberdade, 1999, p. 32.

¹⁴¹ *Vir ao Mundo, Vir à Linguagem*, Op. Cit., p. 112.

¹⁴² *Você Deve Mudar a Sua Vida*, Op. Cit., p. 8.

¹⁴³ *Vir ao Mundo, Vir à Linguagem*, Op. Cit., p. 112.

momento de seu êxodo do ventre materno. A tese em torno de seu começo no mundo, portanto, deve ser corretamente lida como: trata-se do apego da criança ao aberto, ao imprevisível, ao desconhecido. Sofrendo o parto, a criança não cai prontamente em outro lugar que na gravidade da liberdade e nos braços desta antigravidade que em linguagem coloquial se chama amor.¹⁴⁴

A vinda ao mundo, linguística, acontece somente depois, como procedimento que alivia a tensão da queda no aberto pela sensação de pertencimento a um mundo, compreendido como útero expandido. Este construto uterino artificial não tem outra função que oferecer a segurança do involucro, da parede protetora, do implícito, a este ser condenado à exposição. “A vida é, em si, um êxodo que relaciona assuntos internos ao ambiente de pertença”¹⁴⁵. Na construção do mundo habitável, é necessária a realização de um salto de fé: é a *crença* nas “coisas” que as “cria” e lhes dá credibilidade¹⁴⁶ – ou, em termos nietzschianos, atribui-lhes *efeito de existência*.

O “papado” não é uma especialidade romana, mas uma função psíquica [...]. O papa interior tem por missão deter a regressão infinita trazida pela dúvida, a fim de fazer valer em uma base individual a função psicosssemântica do dogma, que permite ganhar pé em fundações seguras para daí poder partir para a ação.¹⁴⁷

Mas a crença, para Sloterdijk, imbuí também uma característica temporal antecipatória: “‘crença’ se refere aqui ao ato material pelo qual aquele que começa antecipa seu fim”¹⁴⁸. Atuações sobre o mundo só podem existir com uma meta em vista, e aceitar esta meta significa também acreditar no mundo e nas suas possibilidades¹⁴⁹. É apenas a partir da crença¹⁵⁰ que se pode construir projetos e agir sobre o mundo, de modo que o homem aparece como um ser condenado a produzir uma ficção que possa estabelecer um nexó controlável capaz de sustentar sua existência. “A vida prática toma *per se* a

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 111.

¹⁴⁵ *Você Deve Mudar a Sua Vida*, Op. Cit., p. 8.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 20.

¹⁴⁷ *O Mundo no Interior do Capital*, Op. Cit., p. 69.

¹⁴⁸ *Você Deve Mudar a Sua Vida*, Op. Cit., p. 78.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 77.

¹⁵⁰ Cabe notar que da ideia de crença derivam as noções de crédito e credibilidade, anteriormente mencionadas.

forma de uma grande narrativa”¹⁵¹. Esta ficção funcional, teleológica e mítico-ontológica, constitui aquilo que se determina como *regimes de verdade*¹⁵².

Os regimes de verdade não são uma base metafísica da vida, mas uma reação imunológica dos modos de vida, que significam “coisas” para garantir suas possibilidades de ser no mundo. Contudo, se, como apontamos, a criação de tais tecnologias imunológicas – individuais ou sociais – promovem o efeito de existência de novas “coisas” e narrativas, então as próprias ações¹⁵³ dos seres no mundo retroalimentam a necessidade de novas significações.

Ser humano significa existir em um espaço operativamente curvo, no qual ações voltam para afetar o ator, trabalhos, o trabalhador, comunicações, o comunicador, pensamentos, o pensador e sentimentos, o “sentidor”.¹⁵⁴

Entra em cena, portanto, aquilo que Sloterdijk constrói sob o termo *antropotécnica*: muletas existenciais artificiais que garantem a repetição do homem pelo homem.¹⁵⁵ Em termos gerais, os mecanismos antropotécnicos se desenvolvem mediante os seguintes elementos: a percepção de insuficiência em relação ao estado atual de si ou do mundo; a projeção das possibilidades de mudança na direção desejada; um conjunto de treinamentos e repetições que servem como ponte à realização do projetado; e um contínuo de auto-hipnoses e autoincentivos que garantem a continuidade do projeto. O homem é resultado da prática. “Prática se define aqui como qualquer operação capaz de prover ou melhorar a qualificação do ator para a próxima performance ou para a mesma operação, seja ela declarada como prática ou não”¹⁵⁶.

É neste ponto que Sloterdijk suscita a força condicionadora da tradição. Se é verdade que a repetição não garante a verdade do enunciado, não se pode também ignorar o fato de que a tradição e os costumes figuram como um dos principais elementos de antropotecnologia, pois garantem a força do hábito como técnica de condicionamento de subjetividades¹⁵⁷. A repetição figura como

¹⁵¹ *Você Deve Mudar a Sua Vida*, Op. Cit., p. 253.

¹⁵² Termo tomado emprestado de Michel Foucault de forma declarada.

¹⁵³ Dentre as quais inclui-se a ação de nomear.

¹⁵⁴ *Você Deve Mudar a Sua Vida*, Op. Cit., p.110.

¹⁵⁵ Termo abertamente derivado da postulação de Marx relativa à exploração do homem pelo homem (*Você Deve Mudar a Sua Vida*, Op. Cit., p. 4).

¹⁵⁶ *Idem*.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 58.

o próprio elemento que garante o efeito de existência da crença. Com isto, põe-se em xeque a própria concepção de culturas, concebidas a partir daí como “complexos de ações internas ou externas, sistemas e protocolos simbólicos práticos para a regulação do tráfico com níveis superiores de stress [...] — Em resumo, formas de antropotécnica em modo implícito”¹⁵⁸. A vida prática é acima de tudo um contínuo de atos autopersuasivos¹⁵⁹ nos quais mecanismos de geração de crença são sempre necessários, sejam eles distinções verticais, reconhecimento e constrangimento públicos, neuroses coletivas ou coerção física.

Se retornamos à imagem do barco, resta-nos explicitar uma outra perspectiva suscitada pela imagem: ela coloca o homem como negociador das relações entre o fluido e o fixo. Neste sentido, o ser humano é um ser tomado por duas formas distintas de posseão¹⁶⁰: a posse pelos hábitos e inércias e a posse pelas paixões e ideias¹⁶¹. É no espaço entre estas duas forças em disputa que se constituem as possibilidades de escolha do ser-no-mundo, e o elemento diferenciador se constitui através das negociações que implicam uma certa capacidade de autoincentivo para a tomada de ação em qualquer que seja a direção.

Tomaremos aqui a liberdade de reproduzir duas notas de Rubens Rodrigues Torres Filho incluídas nas *Obras Incompletas* de Nietzsche que nos parecem bastante pertinentes às presentes discussões:

*Homem, isto é: o estimador’ – [...] na origem da palavra Mensch, mannisco, substantivação do velho-alto-alemão mennisc (humano), encontra-se o radical indogermânico men – (pensar), o mesmo que em latim deu mens (mente) e mensurare (medir). Talvez Nietzsche se refira a este último sentido, tanto mais que ‘pensar’ guarda lembrança de: tomar o peso, ponderar.*¹⁶²

Convém assinalar a origem da palavra ‘mora’ no latim *mos, moris* (comportamento, uso, costume) e da palavra ‘ético’ no grego *ethos, etheos-*

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 87. O texto citado não se refere à cultura, mas à religião. Contudo, cremos ser possível aplicar a definição também sobre este outro objeto, visto que ambos são formas que meramente “existem” através de processos antropotécnicos.

¹⁵⁹ *Você Deve Mudar a Sua Vida*, Op. Cit., p. 237.

¹⁶⁰ “A palavra *daímon* nos recorda que ser humano e estar possuído inicialmente significavam praticamente o mesmo. Quem não possui *daímon*, não possui uma alma que lhe acompanhe, preencha e mova, e quem preterir de tal alma não existe – é meramente um cadáver ambulante ou, na melhor das hipóteses, uma planta antropomórfica”. *Ibidem*, p. 168.

¹⁶¹ *Idem*.

¹⁶² Nota 1, p. 217.

ous (costume, uso). Em alemão, essa etimologia se mantém visível à superfície da língua [...].¹⁶³

Talvez seja também possível avaliar a relação do termo grego *menis* (ira) com o papel desenvolvido em *Ira e Tempo*, isto é, como afeto indutor de diferenciação e valorações. Sob esta perspectiva, *menis*, por ser um dos afetos localizados no *thymós*, se localiza no coração dos procedimentos de trânsito entre o barco e o mar: através dele somos capazes de criar novas palavras e alterar o rumo da embarcação. A criação de formas não pode ser compreendida como uma convenção que fixa a existência em sua cruz de significados, mas como um constante *vir ao mundo*, aberto à mudança e à disputa.

Mal falamos em disputa, parece que já podemos ouvir as mobilizações à batalha. Certamente podemos ouvir um ruído. Ouvindo melhor, parece que escutamos um estrondo: um trovão? Ele nos toma de assalto. Curiosamente parece vindo dos mais altos pedestais de nossa¹⁶⁴ tradição literária. São as palavras já tantas vezes ouvidas, que Shakespeare pôs na boca de Macbeth, mas que agora parecem soar com outro sentido. Escutemos, ao menos mais esta vez:

A vida não passa de uma sombra que caminha, um pobre ator que se pavoneia e se aflige sobre o palco; faz isso por uma hora e depois já não se ouve mais sua voz. É uma história contada por um idiota, cheia de som e fúria e vazia de significado.¹⁶⁵

¹⁶³ Nota 1, p. 112

¹⁶⁴ Um gosto férreo salta à boca ao considerar, por motivos estilísticos, como *nossa* uma tradição que remete a disputas de poder monárquicas e de corte — o gosto de sangue.

¹⁶⁵ SHAKESPEARE, William. *Macbeth in Shakespeare: Tragédias: Romeu e Julieta, Macbeth e Otelo*. Trad. Beatriz Viegas Farias. São Paulo: Nova Cultural, 1978, ato V, cena 5.

SEGUNDO ATO:

OUTRA COISA É A GUERRA

Eu compreendo a fúria em suas palavras, mas não as palavras.

— W. Shakespeare, *Otelo*

“Daqui,” diria Sloterdijk, “é só um passo, ainda que ambicioso, para a tese de que os homens são animais dos quais alguns dirigem a criação de seus semelhantes enquanto os outros são criados”¹⁶⁶. Pensar a antropotécnica é pensar no próprio governo das condições do vir ao mundo¹⁶⁷, condições estas que não são decisão exclusiva do ser vivente mas também se dão em relação ao contexto psicopolítico habitado.

Parece bastante curioso constatar que depois da *Crítica da Razão Cínica*, no caminhar de seus escritos, Sloterdijk aparentemente tenha parado de abordar criticamente as supremacias, concentrando-se em uma espécie de leitura estrutural dos processos de reconhecimento e pertencimento como mecanismos de condução de coletividades. Se, por um lado, ele parece não se preocupar em explicitar a quem servem os processos atualmente institucionalizados — ou, como diria Nietzsche, “a que moral isto quer chegar”¹⁶⁸ —, por outro, ele aponta à percepção de que toda “instituição” trabalha para e por uma moral específica e a disputa pela instituição destas “instituições” é a disputa pela condução do estar-no-mundo¹⁶⁹.

Chamo [...] ‘supremacia’ a todos os poderes dominantes para exprimir a ideia de que nenhum poder é o único poder, nenhum poder possui o poder exclusivamente, mas que está sempre ‘a cavalo’, por assim dizer, em um poder oposto.¹⁷⁰

Talvez possamos dizer com isso que, na leitura de Sloterdijk, mais que o olhar em direção às supremacias, para compreender as estruturas de poder estabelecidas, é necessário identificar as condições morais e emocionais que

¹⁶⁶ *Regras Para o Parque Humano*, Op. Cit., p. 44.

¹⁶⁷ *Você Deve Mudar a Sua Vida*, Op. Cit., p. 3.

¹⁶⁸ *Além do Bem e do Mal*, Op. Cit., §6.

¹⁶⁹ Sloterdijk coloca o termo entre aspas em *Você deve mudar a sua vida* (p. 109), possivelmente apontando à fixidez da ideia que esconde seu conteúdo antropotécnico sob a forma de “coisa” existente.

¹⁷⁰ *Crítica da Razão Cínica*, p.41, nota 9.

garantem seu estabelecimento e sustentação. *A Crítica da Razão Cínica* pode ser compreendida como sendo, em grande parte, dedicada a este fim.

Antes de desenvolver um arsenal crítico que mire contra um determinado *locus* ideal detentor da soberania, como uma espécie apócrifa de divindade vingativa e dominadora, Sloterdijk talvez prefira debruçar-se sobre os procedimentos de negócio e trânsito das relações que conformam a existência do comando e da obediência. Isto pode significar que, por um lado, de nada adianta o ataque aos indivíduos sem que concomitantemente se destruam os tronos que ocupam; por outro, que as regras e ferramentas que mediam as relações – suas condições, ou melhor, seu ambiente – limitam as formas possíveis de poder. Neste sentido, o que está em jogo são os processos de fala e de determinação de valores individual e socialmente correntes.

Tendo em vista o caráter linguageiro que, segundo a leitura anteriormente explicitada, compõe os elementos de conformação do “real” habitável, não nos parece possível minimizar a importância dos aspectos fonoauditivos na compreensão que Sloterdijk desenvolve das esferas políticas da existência. Para ele, os próprios processos mais primitivos da sociabilidade em hordas se devem às suas habilidades psicoacústicas:

As hordas primitivas, assim como seus sucessores culturais tribais, socializam os seus membros num continuum psico-esférico e sono-esférico, no qual existência e pertença ainda são grandezas indiferenciáveis. [...] Através de cordões umbilicais psico-acústicos todo indivíduo está ligado, em maior ou menor escala, no corpo sonoro do grupo.¹⁷¹

Neste cenário, os agrupamentos humanos coletivos dependem da criação de laços afetivos artificiais capazes de promover a partilha de uma sensação mútua de *pertença*. É a “mais primitiva forma do pertencer-se coletivamente é transmitida pela arte de deslocar pessoas para um interior comum e ampliado”¹⁷². Estas construções heterouterinas são “estilizações do estar-no-mundo e do deixar-se-conduzir humanos”¹⁷³. Neste sentido, talvez se possa interpretar a argumentação que constitui *No Mesmo Barco* como uma tentativa de resposta à pergunta: quais seriam as estruturas capazes de,

¹⁷¹ *No Mesmo Barco*, Op. Cit., p. 25.

¹⁷² *Ibidem*, p. 26.

¹⁷³ *O Mundo no Interior do Capital*, Op. Cit., p. 75.

psicopoliticamente, sustentar a existência dentro de tais regaços? Como se podem manter firmes estes canais de ligação sonoro-esféricos em comunidades cada vez mais extensas e populosas? “Como podem ‘falar’ a tão grandes números de pessoas e convencê-las a se sentirem participantes daquilo que é ‘grande’”¹⁷⁴?

É certo que nesse texto, anterior à polêmica suscitada por *Regras para o Parque Humano*, o termo *antropotécnica* ainda não é utilizado, contudo grande parte do que se desenvolverá futuramente sob este nome talvez já se encontre aqui embrionariamente sob o termo *próteses simbólicas e emocionais*. Neste cenário, o termo não se restringe a um simples conjunto de técnicas de governo das condutas mas, em sentido estrito, instâncias de nivelamento de valores que promovem a condição mesma dos homens estarem no mundo em relações coletivas.

Parece plausível sugerir a explicitação deste caráter psicossônico das instâncias políticas através da relação simultânea com dois aspectos distintos da linguagem, que poderíamos resgatar do pensamento de Nietzsche. A primeira e mais corrente é a concepção da linguagem como elemento gregário; nela, o desenvolvimento e compartilhamento de signos comuns para a comunicação — não apenas por sons, mas também olhares, toques, gestos — condiciona o homem ao espírito “de comunidade e de rebanho”¹⁷⁵. A socialização de costumes e de linguagem é sempre a socialização de valores, ou seja, de critérios de relação com o mundo.

Na floresta ou na planície, através da diferença entre ruído de grupo e ruídos do mundo, é fixada a fronteira invisível entre o familiar e o estranho. [...] A paleopolítica contém a mais antiga gramática da pertença. Ela define papéis opostos de velho e novo, masculino e feminino, e determina regras para o trânsito entre ‘pessoas’ e ‘estranhos’, assim como entre vivos e mortos, até de vivos e não-nascidos.¹⁷⁶

Neste sentido, para o homem, “a verdade é uma função de seu vir ao mundo”¹⁷⁷ que se configura como tecnologia de existência — manual de

¹⁷⁴ *No Mesmo Barco*, Op. Cit., p. 31.

¹⁷⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução: Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1ª ed. 2001, §354.

¹⁷⁶ *No Mesmo Barco*, Op. Cit., p. 27.

¹⁷⁷ *Vir ao Mundo*, *Vir à Linguagem*, Op. Cit., p. 142.

atuação aos recém chegados ao palco. Sem um desprezo tão marcado quanto o nietzschiano pelo nivelamento domesticador, Sloterdijk identifica esse processo como mecanismo inevitável, mas em proporções e efeitos variáveis, para a conformação de um grupo: “pertencer-se, de fato, a princípio não significa outra coisa que ouvir juntos”¹⁷⁸. Partilhando um arcaibouço comum de significados e costumes sonoros, o ser social pode *e-vocar* e *com-vocar* as instâncias de pertencimento.

Para falar deste essencial a que denomino “linguagem”, devemos introduzir portanto uma função mundo-criadora adicional, graças à qual nós nos ligamos uns com os outros na qualidade de membros de uma comunidade: a comunidade dos portadores do peso do mundo. Defino esta situação como o “a priori da transmissão”. [...] A linguagem que nos é mais próxima deste caminho de transmissão imediata é sempre já a linguagem de nossa comunidade política de nascimento. [...] As nações, entendidas neste sentido fundamental, funcionam como sistemas que expropriam os recém-nascidos da abertura de sua natalidade.¹⁷⁹

Apesar de as nações, compreendidas aqui em sentido lato como regaço artificial linguístico dentro do qual o nascido vem ao mundo, se conformarem como máquinas que objetivam promover a “repetição do homem pelo homem”¹⁸⁰ pela partilha de uma gramática oficial; isto não quer dizer que, depois de letrados, sigamos nos conformando como repetições mais ou mesmo variáveis de um mesmo motivo principal. A “distância que se consegue ou se conquista mais tarde na relação com as palavras básicas impressas cuida para que afluam novos signos, graças aos quais o mundo eleva-se a uma expressão livre”¹⁸¹. Com isto, passamos a nos remeter ao segundo pensamento de Nietzsche acerca da linguagem:

[...] o pensar filosófico, ao contrário, está sempre no rastro das coisas dignas de serem sabidas, dos conhecimentos grandes e importantes. Ora, o conceito de grandeza é mutável, tanto no domínio moral quanto no estético: assim, a filosofia começa com uma legislação sobre a grandeza, traz consigo uma doação de nomes.¹⁸²

¹⁷⁸ *No Mesmo Barco*, Op. Cit., p. 26.

¹⁷⁹ O uso do termo “essencial” [*Wesentlich*] não faz aqui referência às essências da metafísica, mas sim a um essencial temporal, relacionado ao pensamento de Heidegger. *Vir ao Mundo, Vir à Linguagem*, Op. Cit., pp. 153, 154.

¹⁸⁰ *No Mesmo Barco*, Op. Cit., p. 20.

¹⁸¹ *Vir ao Mundo, Vir à Linguagem*, Op. Cit., p. 17.

¹⁸² NIETZSCHE, Friedrich. A Filosofia na Época Trágica dos Gregos. in *Obras incompletas*. Organização Gérard Lebrun. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova

A legislação sobre a grandeza, a doação de nomes, também é a definição de uma interpretação do mundo sob a forma de objetos e eventos “conhecidos”. Entender a esfera política como experiência sonora coletiva implica identificar os mecanismos de transmissão de palavra e legitimação do comando para a *com-posição* de um mundo através de uma hierarquia interpretativa que vai de boca a ouvido. Por meio desta perspectiva, talvez fosse possível realizar uma genealogia dos mecanismos morais de comando que, de forma quase paralela à narrativa das embarcações de *No mesmo Barco*, transitaria do coro ao solista para terminar no zunido estridente do mercado.

O oferecer-se à luz pública é mais que um ato comunicativo entre emissores e receptores. Caberia sustentar com certa prudência que o fazer-se público, adequadamente compreendido, é o acontecimento fundamental de uma ontologia política, levando-se em conta que somente em virtude de gestos que se expõem dando um passo adiante e que, enquanto gestos de abertura, oferecem-se localizados e evidenciados, criam-se as possibilidades e os lugares para todas as chamadas expressões e manifestações públicas individuais.¹⁸³

Este pensamento aponta de maneira inequívoca para a construção retórica dos valores, recordando-se que o termo *retórica* é aqui considerado como “doutrina artística do direcionamento dos afetos no conjunto político”. Talvez seja este o coração da inversão interpretativa, realizada por Sloterdijk, da “famosa sentença de Bismarck segundo a qual a política é a arte do possível”¹⁸⁴: através da política se definem as condições de possibilidade de existência dentro de uma determinada estrutura de valores. Dizendo de outra forma, é através de um conjunto de técnicas de governo e negócio que se delimitam produtivamente as gramáticas transmissíveis e as condutas possíveis dentro de um determinado agrupamento social. Isto significa que, ao recém-chegado humano, não basta vir ao mundo para fazer parte da humanidade. Fazer-se humano é incumbir-se da responsabilidade de criar-se.

Cultural, 1999, §3. Sloterdijk aponta na mesma direção quando afirma que “o significado de ‘grande’ está sujeito, certamente, a controvérsia”. *O Mundo no Interior do Capital*, Op. Cit., p. 15.

¹⁸³ *Vir ao Mundo, Vir à Linguagem*, Op. Cit., p. 26.

¹⁸⁴ *No Mesmo Barco*, Op. Cit., p. 9.

O que se evoca aqui é “a palavra fundamental mais explosiva do pensamento moderno, a saber, a subjetividade”¹⁸⁵. Todo ser que vem ao mundo sobre embarcações modernas o faz sob a figura de si como sujeito. Subjetivar-se significa, em uma primeira perspectiva, sujeitar-se “às condições de transmissão da vida anteriores a si”¹⁸⁶, pois a arte humana de pertencer em sociedade exige a capacidade de partilhar valores comuns. Deste modo, podemos perceber que o processo de queda na linguagem imbui em si a miséria e a violência de um processo de subjugação: a abdicação da recém-experienciada liberdade natalícia pré-linguística em favor do cárcere linguístico do vir-ao-mundo.

Contudo, todas as línguas natalícias são sempre idiomas nos quais a distribuição de miséria e violência incontrolável é tolerada — e tanto mais se tolera quanto mais se consegue ocultar suas feridas através de morais e teorias.¹⁸⁷

Neste sentido, o termo *antropotécnica* mostra aqui um segundo traço: conforma toda possibilidade do habitar como adaptar-se a um regime ascético. Todo mundo habitável é uma espécie expandida de monastério¹⁸⁸. Sob esta perspectiva, os humanos seriam descritos como “criaturas que vivem enclausuradas em disciplinas, sejam elas voluntárias ou involuntárias”¹⁸⁹. Não se deve compreender, contudo, o uso deste termo como marca de um lamentável aprisionamento do qual temos de nos liberar para, enfim, encontrarmos esta não-coisa a que chamamos liberdade. Foucault já havia descoberto que “o poder é produtivo”:

A sua maneira, Foucault repetiu a descoberta [nietzschiana] de que não se pode subverter o ‘existente’, mas apenas superverte-lo. [...] Os clamores humanos por liberdade e autodeterminação não são suprimidos pelas disciplinas, regimes e jogos de poderes, mas sim possibilitados. Poder não é um suplemento obstrutor de uma habilidade originalmente livre; ele é constitutivo desta habilidade em todas suas manifestações.¹⁹⁰

¹⁸⁵ *Vir ao Mundo, Vir à Linguagem*, Op. Cit., p. 125. Cabe notar o uso do termo “fundamental” à “fundação” em diversas passagens de *ir ao Mundo, Vir à Linguagem*, que diferencia o pensamento desenvolvido aqui da crítica Nietzschiana ao “fundamento” [*Gründ*].

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 159.

¹⁸⁷ *Idem*.

¹⁸⁸ *Você Deve Mudar a Sua Vida*, Op. Cit., p. 37.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 109.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 152.

Quando Foucault constata que “não se podiam, evidentemente, liberar os indivíduos sem educá-los”¹⁹¹, isso deve ser compreendido, da perspectiva de Sloterdijk, como voltado para ambos os lados: seja na educação moral, do “treinador da civilização”, seja no treinamento à crítica, dos espíritos secessionistas. A crítica, portanto, para que seja digna da tradição que este nome carrega, só é possível como um educar-se em relação ao negativo, ou seja, em relação a algo que visa não estar ligado às forças do “a priori da transmissão”.

Pois bem, mas onde se poderia descobrir esta dimensão não positiva quando nos encontramos rodeados em todas as partes por condições positivas de existência? Por todos os lados se levantam as palavras, nos cercam militarmente com significados fixos, alçam seus escudos protetores e não deixam que ninguém saia do círculo traçado. Não somos, por acaso, prisioneiros de guerra da facticidade linguística e material? Detidos sobre cuja existência cativa se abrem diligências informativas no decorrer de toda uma vida? Não fomos inclusive recentemente informados que neste momento devemos seguir para campos pós-modernos de desconcentração, agora como seres condenados à diversão? Em tais condições, onde poderia se encontrar o Outro... ou ao menos a viela do Outro, que nos conduza ao livre [*ins Freie*]?

Senhoras e senhores, o caminho para livre passa em meio à própria linguagem. Falando de forma tão sagaz, outra condição inescapável de nossa criação de mundos entra em jogo. Esta condição eu chamo de “a priori da promessa” ou “da absolvição”¹⁹²

“O homem capaz de prometer algo novo é aquele que pronuncia algo inaudito utilizando palavras antigas”¹⁹³. Em termos náuticos, para alterar a direção do navio, é necessário tomar o leme de assalto, mas para isso os amotinados precisam ter antes o conhecimento do mar.

Da linguagem, que articula e canaliza a chamada entre os chegados ao mundo, toma parte também o respiro da absolvição. Isso nos libera da nacionalidade primária e da queda na violência herdada; ele evoca os primeiros momentos do estar-no-mundo em que a experiência do ar prossegue a todo contato exterior com o elemento materno. [...] Graças a estas promessas se divulgam as absolvições,

¹⁹¹ Foucault, Michel. Conversa com Michel Foucault (Entrevista com D. Trombadori). In: M. Foucault. *Ditos e Escritos VI: repensar a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 343.

¹⁹² Falando de forma tão sagaz: [*Indem wir Sprechen, wie es geschieht*]. “Sagaz” talvez se remeta à figura heroica de Ulisses. *Vir ao Mundo, Vir à Linguagem*, Op. Cit., p. 165.

¹⁹³ SLOTERDIJK, P. *O Quinto "Evangelho" de Nietzsche: É possível melhorar a Boa Nova?*. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004, p. 43.

sem as quais nós permaneceríamos asfixiados no cerco dos feitos consumados.¹⁹⁴

A dor da ferida aberta pelo sujeitar-se do processo de subjetivação é sentida de maneira diferente em cada ser vivente — e se faz mais suportável quanto mais próximo o modo de vida que sustenta este ser esteja do modo de vida que para ele se promete, isto é, para o qual ele é treinado. Assim sendo, todo modo de vida que se constitui como sujeito conforma também um desafio às instâncias de pertença na medida em que carrega o potencial de tencionar a estabilidade intrínseca de sua comunidade linguística natalícia, criticando-a e buscando alterá-la proporcionalmente à necessidade de alívio de suas dores da pertença. Neste sentido, explicita-se uma segunda perspectiva, sob a qual se pode compreender a subjetividade:

Em certa medida, os conceitos de iniciativa e subjetividade têm um alcance similar. [...] O começar por si mesmo de que estamos falando aqui significa literalmente: iniciar-se. Deve-se escutar esta expressão como se se dissesse: ativar-se como uma bomba; estrear-se como uma obra ainda não interpretada; lançar-se como o protótipo de um novo veículo; engatilhar-se como uma arma; abrir-se como uma porta a um lugar imprevisto; ou levantar-se com um peso até então insuportável que finalmente será levado o topo.¹⁹⁵

Todo processo de subjetivação é potencialmente uma afronta às tradições e ao mundo fixado, pela composição de um modo de vida novo e único, mesmo que constituído sob condições predeterminadas. Neste sentido, todo ser é um projeto político. Todo sujeito, uma pro-vocação.

Isto conforma uma perspectiva da existência como guerra pela criação de mundos e de suas condições de habitabilidade. Aqui, o “mundo positivado”, isto é, já conformado dentro da linguagem, “se desvela como um cenário bélico no qual as subjetividades lutam entre si”¹⁹⁶. A “guerra não é uma disciplina em si, mas sim a vertente armada da sofística — a continuação da arte de estar certo por outras vias”¹⁹⁷. Cada ato que rompe ou modifica hábitos estabelecidos é um golpe contra a comunidade cultural antiga e aponta na

¹⁹⁴ *Vir ao Mundo, Vir à Linguagem*, Op. Cit., pp. 165, 166.

¹⁹⁵ *Vir ao Mundo, Vir à Linguagem*, Op. Cit., pp. 119, 120. A terminologia usada por Sloterdijk na última sentença da citação faz referência ao movimento de um halterofilista, não facilmente reproduzível em português.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 94.

¹⁹⁷ *Você Deve Mudar a Sua Vida*, Op. Cit., p. 157.

direção da fundação de um mundo novo¹⁹⁸. Cada apelo à tradição e ao costume é uma imposição de passividade sobre o sujeito. “No palco, ou antes, na arena das consciências em luta”¹⁹⁹, o que está em jogo são as possibilidades de andamento da dramaturgia como um todo. A existência se constitui, assim, através de uma constante tensão entre os modos de vida, sempre em relação, negócio e conflito.

Como podem ver, senhoras e senhores, estas são perguntas retóricas porque eu sei que o processo linguístico essencial marcha por caminhos que se afastam daqueles trilhados pelas escolas e seminários. Estou ciente que quando falamos, também aprendemos de um modo distinto: em primeiro lugar, ao pronunciar algo, criamos um clima propício ao contato e ao confronto, uma vez que orações acerca de alguma coisa são sempre proferidas em duelo e em amizade; em segundo lugar, sob o impacto [*Anprall*] destas situações, provoca-se algo novo a se dizer; e, em terceiro lugar, de uma forma em certo sentido autodidata, nos alinhamos em solidariedade aos clássicos, que com suas grandes vidas e movimentos tenham criado diante de nós aberturas de mundo.²⁰⁰

No centro do processo de vinda ao mundo se compreende uma tensão que pode ser explicitada pela diferenciação entre os termos *subjetividade* e *identidade*. O termo *identidade* seria utilizado para determinar o movimento de sujeição inicial, oposto a esta subjetividade radical e explosiva, que remete à relação matemática de identidade e à relação semântica com o *idêntico*. Na presente perspectiva, esta oposição diz menos respeito a uma oposição entre indivíduo e coletivo que a uma adequação, individual ou coletiva, a determinado arranjo moral predeterminado.

O mundo da pseudoverticalidade é o playground das identidades. Afinal, uma “identidade”, seja ela apresentada como pessoal ou coletiva, só pode ser atrativa e valiosa se as pessoas quiserem se distinguir umas das outras, tendo licença para se distanciarem hierarquicamente [...]. Nesta visão [...] a inércia é elevada [...] a um fenômeno de grande valor. Minha identidade consiste do complexo de minhas inércias pessoais e culturais [...]. A realidade do meu ser é garantida por todas essas coisas que me possuem. Os idênticos tomam a si mesmos como prontos; dentro do armário de arquivos, eles caminham juntos protegidos sob o amplo teto dos valores já previamente defendidos e preservados. [...] No regime das identidades, todas as energias são desverticalizadas e encaminhadas aos arquivistas.²⁰¹

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 193.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 117.

²⁰⁰ *Vir ao Mundo, Vir à Linguagem*, Op. Cit., p. 152.

²⁰¹ *Você Deve Mudar a Sua Vida*, Op. Cit., p. 188.

Para pôr em jogo este campo de batalha de disputa por significados, Sloterdijk lança mão da conformação de uma nova linguagem política sobre bases *timóticas*. Timóticas seriam as relações mediadas pela sensação de orgulho, ambição e autoafirmação, que se contraporiam às correntes relações eróticas mediadas pela ganância e desejo²⁰². Enquanto o erótico compreende os aspectos deficientes, que necessitam a aquisição de elementos externos como ferramenta de sua completude existencial, relacionam-se ao *thymós* os excessos existenciais que, transbordando aos limites da subjetivação individual, atuam sobre o mundo enquanto modificação autoafirmativa. O *thymós* se constitui assim como o afeto que rege, pela *vontade*, a esfera da política, enquanto sob o domínio do *eros*, pelo *desejo*, está o reino da economia.

É, portanto, apenas através de relações *timóticas* que se pode instituir algo, uma vez que o *thymós* está no coração desta alquimia linguístico-uterina de criação de mundos: é somente quando os processos de construção de identidades são capazes de comportar efetivamente os desejos autoafirmativos das subjetividades em constante reconstituição dentro de seu regaço que se pode ouvir falar de forma credível em palavras como Estado, cultura e pertencimento.

Política é a arte de organizar laços ou forças de ligação que abrangem grandes grupos de até milhões de membros, e para além disso, em uma esfera de elementos comuns – seja o sofrimento comum nefasto do sofrimento sob a tirania ou o elemento comum saudável de uma cooperação entre pessoas competentes em uma democracia.²⁰³

Talvez seja neste sentido que Sloterdijk aponta que qualquer tentativa de compreender a esfera política humana prescindindo da importância do *thymós* já perdeu seu objeto de partida: a esfera política não pode ser considerada de forma completa sem a devida atenção à disputa, ao conflito e à diferença:

Quem mais sofreu até aqui os efeitos do ponto de partida que a antropologia psicológica do Ocidente exercitou à exaustão foi a ciência política, ou, melhor dizendo, a arte da condução psicopolítica do ser comum. Faltou-lhe um conjunto de axiomas e conceitos

²⁰² *Ibidem*, p. 92.

²⁰³ *No Mesmo Barco*, Op. Cit., p. 32.

apropriados à natureza de seu objeto. Aquilo que, na visão da timótica, precisa incontornavelmente ser estabelecido como condição primária não pode ser apresentado em absoluto, ou apenas parcialmente, pelo viés dos conceitos erotodinâmicos disponíveis.²⁰⁴

Pensar as relações políticas através de pulsões timóticas significa pensar que, “como ser endotérmico moral, o homem depende da manutenção de um certo nível de autoestima”²⁰⁵ e esta “dependência” está diretamente relacionada aos mecanismos adotados para o governo das condutas, especialmente em sua capacidade de realizar uma hierarquização de valores e critérios de escolha, que definem uma economia da dignidade entre os indivíduos. Um fracasso neste projeto de garantia de respeito mínimo no convívio coletivo irromperia numa “guerra civil ético-lógica”²⁰⁶.

Não parece prudente prosseguir sem antes explicitar alguns desdobramentos do que se apresentou até o momento: em primeiro lugar já se faz evidente a importância que Sloterdijk outorga a uma análise filosófica dos mecanismos socioeducacionais como procedimentos morais: as escolas e universidades, as “verdades científicas”, os meios de comunicação e outros sistemas de informação, a polícia, dentre diversos outros elementos da vida cotidiana, funcionam como mecanismos constituintes de uma “microfísica da moral”. Eles são elementos que reforçam os laços de ligação intrauterinos através de potentes mecanismos antropotécnicos: as instituições de ensino promovendo uma pseudo-hierarquia de saberes-poderes²⁰⁷ que configuram medidas explícitas de valor e reconhecimento; a ciência²⁰⁸ configurando processos socialmente valorizados e aceitos de veridicção; as bancas de

²⁰⁴ *Ira e Tempo*, Op. Cit., p. 33.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 34.

²⁰⁶ *Você Deve Mudar a Sua Vida*, Op. Cit., p. 220. Ressaltamos a ironia desta afirmação de Sloterdijk frente ao momento histórico em que o presente texto está sendo desenvolvido.

²⁰⁷ *Crítica da Razão Cínica* problematiza a relação entre saber e poder.

²⁰⁸ Para Sloterdijk seria ingenuidade desconsiderar a ciência de sua função mito-cosmológica. A ciência astrológica era, para todos os efeitos, uma “ciência” em seu tempo, dotada de critérios lógicos específicos, um método fixo, etc. Ela difere das ciências modernas apenas por aplicar métodos de veridicção distintos dos métodos convencionados como científicos. Com seu auxílio, contudo, os humanos foram capazes de um feito inigualável em termos tecnológico-emancipatórios: a autonomização em relação às suas condições de sobrevivência, com os calendários e técnicas agrícolas. Talvez se possa mesmo dizer que todos os feitos das ciências modernas não possam ser comparados a este feito em igual proporção, ao menos até que se atinja o controle da fusão nuclear ou da livre transmutação atômica – ou seja, a liberdade energética em relação ao sol e a liberdade plástica, tão sonhada pelos alquimistas e já parcialmente adquirida, mas ainda formas inecológicas e potencialmente catastróficas.

jornais incentivando diariamente as condutas “normais”, através da explicitação vexatória das práticas consideradas indesejáveis; e as organizações policiais como reificadoras das crenças morais pela via da miséria e punição das atitudes socialmente desprezáveis.

Em segundo lugar, ao analisarmos as instâncias institucionais para localizar as estruturas de poder que elas sustentam, precisamos explicitar as justificativas afetivas coletivas que garantem sua existência e efetividade. Sob essa perspectiva, pouco se entende acerca do vocabulário político da modernidade, assim como de suas principais instituições, sem antes estar atento ao que significam e a que servem estes nomes em seu contexto político-afetivo. Escola, polícia, notícia, governo, Estado, democracia, são todos legião. Sob a máscara do nome se oculta uma multiplicidade. Seria possível sugerir aqui um pensamento acerca do termo *democracia*, como um exemplo adequado às especulações que pretendemos desenvolver: o século XX (e alguns ecos insistem prosseguir neste início do XXI) ouviu uma infinidade de projetos clamando seu nome para justificar moralmente seus mais distintos atos e atrocidades. Se aprendemos algo neste processo foram duas coisas: que ao ouvir um clamor acalorado à palavra *democracia* ressoando no alto, é melhor correremos, pois possivelmente se seguirão massacres²⁰⁹; e que pouco se compreende acerca do conceito de democracia sem antes se certificar a coloração política da boca que o pronuncia²¹⁰.

Diante disto, não seria casual a instalação *kynica* desenvolvida por Sloterdijk em 2005 como resposta ao missionarismo ocidental que se apoia no clamor à democracia como justificativa para a guerra e subjugação de diversas nações: ele propôs a criação de “um produto instantâneo ideal para propagar a cultura política do Ocidente em todo o mundo: um Parlamento inflável que pode ser lançado via aérea, a fim de instaurar a democracia com a maior rapidez

²⁰⁹ Como latino-americano, parece-me difícil não realizar tal afirmação de maneira tão leviana. Aqui desde pelo menos aos anos 60 do século passado sabe-se que a famigerada equação “capitalismo = democracia” não passa de uma fábula um tanto macabra. Talvez apenas se fôssemos estadunidenses, ou melhor, se sentíssemos como estadunidenses, uma objeção à leviandade desta afirmativa pudesse ser levantada.

²¹⁰ O período de batalhas quentes no mundo todo, exceto nos impérios econômicos, ao qual a historiografia das hegemonias convencionou chamar Guerra Fria viu o termo Democracia justificar todo tipo de ditaduras, atravessando todo o leque político que vai da esquerda à direita.

possível nos ‘Estados delinquentes’ que tenham acabado de ser subjugados”²¹¹.

Por fim, cabe perceber que esta constante tensão entre as subjetividades e a tentativa institucional de sua inclusão no regaço da identidade acaba por se conformar como procedimento similar à conquista colonizadora europeia²¹²: cada nova forma alcançada é, primeiramente, demarcada dentro de uma nova cartografia (discursiva) do interior expandido; depois, normalizada enquanto objeto conhecido; para, por fim, ser integrada à economia de valores do “dentro” e, assim, neutralizada de suas possibilidades de externalidade²¹³. Instaure-se, portanto, um diálogo que promove as condições de mobilidade de tudo que é fixo.

Os gestos que rompem com as gramáticas de nascimento “começam com a abertura do mundo como aventura total, eles são os que permitem a existência à possibilidade de êxodo e o *experimuntum mundi*, para recordar a bela expressão de Ernest Bloch”²¹⁴; Já os gestos de adequação e identificação estariam a serviço da “criação do mundo como lugar habitável e instância de trabalho [...] preocupados em assegurar a este lugar de habitabilidade chamado Terra através de medidas protetoras para seus hóspedes”²¹⁵. O conflito entre estas duas forças sustenta a criação do mundo como habitáculo possível dotado ao mesmo tempo de “um sentido mundo-constituente e um sentido mundo-assegurador” cuja relação contínua “favorece que entre os nascidos venha também um pouco do aconchego cavernal, assim como uma aparência de liberdade”²¹⁶.

Nos palcos, teatros e arenas se efetuam aberturas simbólicas do mundo, graças às quais os humanos têm a sensação de que algo realmente acontece a sua volta. Nestes campos *à priori* cênicos, teatrais e compreendidos como arena pública, as coisas do mundo

²¹¹ MELLO, Simone. Sloterdijk denuncia democratização epidêmica. Disponível em: < <http://www.dw.com/pt-br/sloterdijk-denuncia-democratiza%C3%A7%C3%A3o-epid%C3%AAmica/a-1526330> > Acesso em: 20 jul. 2016.

²¹² Escolher esta analogia aponta também para a necessidade de explicitar a violência com que esta conquista é realizada.

²¹³ O 4º capítulo de *O Mundo no Interior do Capital* (Op. Cit.) faz interessante alusão ao processo do Iluminismo e sua semelhança à conquista das áreas “brancas”, consideradas vazias, dos mapas europeus do período da expansão conquistatória.

²¹⁴ *Vir ao Mundo, Vir à Linguagem*, Op. Cit., p. 146.

²¹⁵ *Idem*.

²¹⁶ *Idem*.

são percebidas como importantes para o seguir em frente e carregam o risco da existência plástica no espaço de explicitação aberto. No mundo entendido como arena, a diferença existente entre ocultamento e des-ocultamento é muito importante. Por isso que todas civilizações de culturas superiores sejam as que o drama do nascimento e da criação do mundo procede através de estruturas de repetições simbólicas altamente explícitas. As culturas não são portanto somente "sistemas" sociais nos quais nascimentos acontecem, onde as urgências de processam, iniciativas se apreendem e se instituem prelúdios que possibilitam o cuidado mais solto daquelas coisas de importância secundária. São sempre sistemas de construção cênica. [...] Decorre daí que a criação de mundos sobre os quais os homens se podem manter com motivos dignos de consideração é já uma função própria dos gestos que prometem abrir e habitar palcos, teatros e arenas. Quando se reduzem os espaços nos quais se pode dar um passo adiante para dizer ou mostrar como se vêm ao mundo sob uma perspectiva própria de protagonista, este imediatamente deixa de ser um mundo do qual valha a pena sair. O feito do vir ao mundo do ser humano chama atenção desde o começo sobre as propriedades que o mundo como tal possui enquanto cenário e arena. Se se fecham os cenários e as arenas, seja porque os atores começam a se refugiar em suas esferas privadas, seja porque os mais poderosos do mundo organizam o mundo como seu domicílio doméstico e só permitem a exibição de seu próprio *show* de trivialidades, poder-se-ia dizer que a era do vir-ao-mundo teria finalmente chegado a seu fim. Este é precisamente o signo de nosso tempo: uma época de resignação e de um *show*, uma época de privacidade oficializada e de apocalipse da intimidade. Quem, todavia, quiser hoje escapar para o grande, só pode buscar o escândalo, o que já não pode ser uma abertura... até que a caverna se alvoroce.²¹⁷

²¹⁷ *Ibidem*, pp. 133, 134.

TERCEIRO ATO:
A VOZ E A MORTE

*Como quer chamar-se o espírito que nos guia?
 (é uma questão de nomes)
 — F. Nietzsche²¹⁸*

O desenvolvimento da linguagem da timótica tem a intenção de criar um pensamento político temporalmente aplicável²¹⁹. Através dele, Sloterdijk parece querer confrontar o *consensus sapientium*²²⁰ da sabedoria politico-psicológica da atualidade e, a partir desta crítica, propor a criação de novas formas.

Cada época tem o seu próprio estilo de estar insatisfeita com o mundo. Cada descontentamento com o mundo, que tenha tomado consciência de si, traz consigo o germe de uma nova cultura.²²¹

A adoção generalizada da *democracia* como moral do século XX tem sua justificativa histórica possivelmente ancorada no processo revolucionário francês. Sob a figura da guilhotina, cortaram-se as cabeças da nobreza (e não apenas dela) à altura do pescoço: abriram-se as gargantas para que se pudesse socializar o direito político da fala. Decorre daí uma partilha que, ao menos demagogicamente, se dá sob a forma de igualdade de voz em um duplo sentido: diz-se com igual intensidade sonopolítica e ouvem-se os comandos com igual temor. Retirados de campo os nobres e o clero, a igualdade emana simetricamente a todos os homens a partir do próprio ato do vir-ao-mundo, de forma que todo homem é agora livre para sonhar-se como quiser e, para alcançar seus sonhos, bastaria construir seu caminho com esforços próprios²²². Nesse processo edipiano de emancipação política se realizaria uma espécie de alquimia antropológica que elevaria generalizadamente o *homo sapiens sapiens* ao status de *homo politicus*: a partir de agora, mais que homens, somos *cidadãos*.

²¹⁸ *Além do Bem e do Mal*, Op. Cit., §227.

²¹⁹ *Você Deve Mudar a Sua Vida*, Op. Cit., p. 109. Poderia-se propor, também credível.

²²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, O problema de Sócrates, §1.

²²¹ *Eurotaísmo*, Op. Cit., p. 67.

²²² Não se pode ignorar que “de início não se fala de diferenças entre os facilmente e os dificilmente nascidos na fixação dos discursos dos sujeitos burgueses”. *O Desprezo das Massas*, Op. Cit., p.89.

A fim de se fundar um “novo” homem político sob a figura do *cidadão*, criou-se um novo léxico e reestruturou-se de maneira generalizada a hierarquia dos afetos no conjunto político através de novas instâncias antropotécnicas. O indivíduo deve compreender sua identidade como a do *cidadão* detentor de direitos e deveres. Neste sentido, no processo sócio-antropológico de vir-ao-mundo, o homem deve criar-se como indivíduo dotado de um projeto próprio. Para isso, formata-se um novo e extremamente eficiente mecanismo de *repetição do homem pelo homem*²²³. O Estado toma para si dois dos mecanismos mais efetivos de produção social de homem: a escola e a polícia. A partir daí, o homem deve criar-se enquanto reprodução – de certa forma voluntária – como condição *a priori* do pertencimento. E não se pode esquecer que “toda criança se origina de uma mãe, mas nem toda mãe se chama Atenas”²²⁴. Em outras palavras, o *homo politicus*, em seu processo de autocriação, tem liberdade para gerar-se em qualquer forma que deseje *conquanto que esta forma seja a de cidadão*, com suas condutas adequadas aos moldes exigidos por seu respectivo Estado.

Como implicação desta nova forma de ser-no-mundo temos uma alteração fundamental da própria esfera política: o que se põe em marcha nos postos de comando da coletividade é a formação de uma *arena de criação de projetos coletivos*²²⁵. Isto se conforma sobretudo pela adoção de mecanismos denominados democráticos — ou, mais precisamente, com a prática da crescente participação do homem comum nas questões do Estado — sob forma de ação política baseada no conflito não-violento de interesses.²²⁶

O exercício político encontra-se, desde então, mais sob pressão da aprovação vinda de baixo do que sujeito a uma luz vinda de cima. Esta alteração na base de legitimação é acompanhada por uma profunda mudança do modo de atuar do poder e da soberania, que se manifesta como despersonalização crescente do poder, como burocratização da política e como anteposição dos procedimentos de decisão relativamente ao afluxo premente dos problemas. Por este

²²³ Expressão utilizada por Sloterdijk, em possível referência humorística a Marx, que faz referência aos processos de subjetivação direcionados sob as regras do Estado.

²²⁴ *No mesmo barco*, Op. Cit., p. 40.

²²⁵ *Eurotaoismo*, Op. Cit., p. 162.

²²⁶ *Ira e Tempo*, Op. Cit., 24.

caminho, o poder torna-se, por um lado, mais difuso e mais indireto, por outro lado, mais penetrante e mais onipresente.²²⁷

Em termos antropológicos, esta transmutação dependeu da universalização do acesso à educação e à informação, que permitiram aos indivíduos desenvolver opiniões específicas relativas a assuntos comuns acerca da coisa pública. A importância deste fator se dá, sobretudo, como cristizador de uma importante divisão ocorrida na esfera das relações humanas: reformula-se a divisão das esferas de pertença entre o público e o privado. Já desde o início do processo de formação da era burguesa clássica, ocorre a elevação de determinados assuntos ao patamar do “espaço público”, assim como a relegação de outros aspectos do convívio social aos assuntos privados. Com o surgimento da mídia de massas, em especial, esta divisão se consolida de forma definitiva, pois, agora, os assuntos públicos teriam seu espaço próprio de circulação e debate. A imprensa, sobretudo na figura do jornal – que em seu momento inicial ainda não era dominado por especialistas²²⁸ –, figura um importante fórum de debate e participação no espaço público, com a livre e democrática troca de opiniões sobre os assuntos comuns, ao mesmo tempo que, sob a sessão criminal, evidenciava as questões que, se levadas ao espaço público, deriam ser condenadas. Neste sentido, o “processo de civilização” como proposto na era moderna se dá como um processo não apenas de pacificação, mas também de padronização e domesticação dos costumes em torno de condutas *cívicas*.²²⁹

Isto, porém, não basta para que este novo homem interfira nos postos de comando coletivos. Em uma esfera política definida por capacidades acústicas difusas, é natural que os conflitos políticos se manifestem enquanto lutas generalizadas por fazer-se ouvir. Ocorre aqui uma transmutação conceitual: as capacidades sociais de promoção de pertencimento passam a estar atreladas às capacidades democráticas de promoção de reconhecimento. Para isto ocorrer, segundo as formas de ação previstas na *práxis* democrática, a ação na esfera política deve se manifestar sob a forma de um *projeto coletivo*. Dizendo de outra forma, os princípios timóticos de orgulho e

²²⁷ *Eurotaoismo*, Op. Cit., pp. 161, 162.

²²⁸ *Eurotaoismo*, Op. Cit., p.168.

²²⁹ *Regras Para o Parque Humano*, Op. Cit., pp. 27-29.

autoafirmação, tradicionalmente relacionados aos centros de poder, são distribuídos a todos os cidadãos “senhores de si” da era moderna e neutralizados sob os procedimentos de aprovação por maioria estatística. Todas suas paixões, portanto, devem ser relegadas aos setores privados da existência — religioso, estético, erótico, etc. — de modo que poucos interesses podem ser postos a público. Tornam-se públicos apenas se transformados em projetos capazes de mobilizar ações pragmáticas e projetivas. Esta parece ser, segundo o ponto de vista de Sloterdijk, a principal mudança ocorrida na transição do papel político do súdito ao cidadão: o homem comum, elevado ao status do *homo politicus*, torna-se um sujeito de interesses. O *cidadão*, neste novo cenário, deve ser “a figura política, a cujo ‘próprio interesse’ corresponde ter interesses políticos e não paixões”²³⁰, o que significa identificar, como trabalho psicopolítico da modernidade, um paradoxo: para construir laços de pertencimento em sociedade, devemos produzir “indivíduos que necessitem cada vez menos da sociedade”²³¹.

O princípio da identidade, no qual se baseava a filosofia clássica, continua existindo, visto por esse ângulo; chega até a adquirir validade mais poderosamente do que nunca, só que mudou de nome e parece mais secundário, mais negativo, mais reflexivo em uma dimensão. Onde havia identidade, deve aparecer indiferença, ou melhor, indiferença diferente. Diferença que não faz diferença é o título lógico da massa. De agora em diante, identidade e indiferença devem ser entendidos como sinônimos.²³²

Os sentimentos timóticos devem ser soterrados sob os aspectos privados da existência salvo quando podem ser mobilizados para “corrigir” as feridas abertas pela “penúria da diferença vertical entre as pessoas, que ao mesmo tempo é indispensável, inevitável e insuportável”²³³. O que entra em cheque no processo milenar de criação de mundos é um de seus elementos centrais: a capacidade de formulação de promessas. A política, isolada em seu pragmatismo, afastou-se da capacidade de formular “uma consciência avançada dos problemas”²³⁴, tornando-se “a arte do que há de mais importante

²³⁰ *Eurotaoismo*, Op. Cit., pp. 163.

²³¹ *No Mesmo Barco*, Op. Cit., p. 87.

²³² *O Desprezo das Massas*, Op. Cit., p. 107.

²³³ *Ibidem*, p. 80.

²³⁴ *Eurotaoismo*, Op. Cit., p. 158.

em segundo lugar”²³⁵. Agora, não se pode prometer nada aos que vêm ao palco, além de projetos práticos e papéis secundários.

Posto que, na cultura política dos tempos modernos, as paixões devem ser privatizadas e neutralizadas, os sujeitos políticos correspondentes são constitucionalmente abstratos. Neste estado de coisas, a proeza política da Modernidade coincide com sua maior fraqueza: embora suas ordens sociais estejam edificadas sobre a abstração das paixões, vêm-se obrigadas, de maneira profundamente paradoxal, a produzir uma paixão pelo abstrato [...].²³⁶

“Resultante de um recalçamento, a política tem, ao mesmo tempo, de se impor como o mais importante sucedâneo do que é mais importante”²³⁷. O que se consolida enquanto espaço aberto da tribuna é um ruidoso tagarelar cuja efetividade dos discursos se mede por critérios graficamente manifestos, exclusivamente, sob a forma de deveres impostos ou direitos conquistados.

Não há como não ver que a história dos tempos modernos apresenta uma sequência de revoltas de grupos antes aparentemente desinteressantes contra o desprezo ou não-atenção. A história social mais recente tem sua substância – melhor dizendo, seu roteiro – em uma série de campanhas para a elevação da dignidade na qual sempre novos coletivos ousam tomar a dianteira com suas reivindicações de reconhecimento.²³⁸

Constituído sob uma narrativa que o identifica como o animal político dotado da capacidade de fala, o cidadão se encontra em uma relação dúbia com os postos de comando da coletividade visto que sua fala é marcada por uma censura prévia de tudo aquilo que, em sua singularidade, parece grande e importante.

Como na cena política mundial, cada qual é o seu próprio deputado que tenta defender os seus interesses, é do seu interesse fazer-se representar pelos melhores defensores dos seus interesses. Mas, enquanto a política se constitui da exclusão do que é mais importante, não se poderá eliminar o ressaibo insípido que acompanha todas as ações praticadas no espírito da representação de interesses.²³⁹

Na economia afetiva da fala pública, por mais claras que estejam as regras institucionais de fala e audição, a fonte daquele murmúrio anterior que

²³⁵ *Ibidem*, p. 162.

²³⁶ *Ibidem*, p. 163.

²³⁷ *Ibidem*, p. 162.

²³⁸ *O Desprezo das Massas*, Op. Cit., p. 57.

²³⁹ *Eurotaoismo*, Op. Cit., p. 65.

parece definir a extensão do que politicamente se mobilizará, enquanto debate, não parece nunca se explicitar. Existem conjunturas várias — internacional, econômica, política — que, em uma impessoalidade impressionante, parecem ditar as regras do jogo democrático. Falando-se do “grande” público, calam-se as paixões individuais, restando apenas o espaço para um discurso *a priori* apático, isto é, desprovido de *pathos*. Neste sentido, o *cidadão*, com sua economia psíquica mediada pelas relações entre direitos e deveres, parece se ver sempre em desvantagem.

Quem usa a palavra nas condições concedidas — de modo burguês, político, acadêmico, jurídico, psicológico — encontra-se sempre em desvantagem e busca, em vão, meios para pagar e reescalonar afirmações que ultrapassaram o limite de crédito.²⁴⁰

Por outro lado, de acordo com os próprios mecanismos burocráticos que se instauraram na maior parte dos países contemporâneos, em torno daquilo que se convencionou chamar *democracias representativas*, parece cada vez mais duvidoso que se possa interpretar os sons produzidos pelo cidadão como um ato efetivo de fala. Nunca é excessivo lembrar que este processo de generalização do modelo dito democrático — Veyne dirá semidemocrático²⁴¹ — não se deu pela livre iluminação de classes políticas do mundo todo mas, como se vê ainda hoje, se deu pela imposição, muitas vezes à força, de uma *ideologia democrática*, que compreende por democracia um modelo muito específico, limitado e domesticado de atuação política do *demós*. Por *democracias representativas* compreendemos um modelo que compartilha generalizadamente seu funcionamento através da autoprojeção estatística dos indivíduos em representantes através do mecanismo de eleição instituído sob a forma do voto: um monossilábico “sim” do voto ou “não” da defecção. Isto, mesmo que esse modelo, se manifeste sob diversas maneiras em termos institucionais, e seja dotado de inúmeros mecanismos possíveis de equilíbrio e exclusão de voz no diálogo entre os inúmeros agrupamentos sociais em disputa.

Essa voz é rigidamente monossilábica, nada diz para além de sim e não; nunca fala espontaneamente da sua vida, reage a propostas eleitorais, faz sua cruz e permanece lacônica, limitando-se ao mínimo

²⁴⁰ O Quinto “*Evangelho*” de Nietzsche, Op. Cit., p. 14.

²⁴¹ VEYNE. “Os gregos conheceram a democracia?” in: *Diógenes*, N°6, 1984, Ed. UnB.

de sinais de aprovação ou desaprovação. [...] A voz política é tão intimamente aparentada com o mutismo que a sua abstenção diz às vezes mais do que a sua expressão [...]. Mas, quer o direito de voto se exprima por um monossílabo ou por dois monossílabos, ele implica em todo o caso para os indivíduos, na sua expressão política, a exigência discrepante de desafinar ou silenciar todas as outras cordas no campo sonoro da existência.²⁴²

Aquilo que hoje definimos pelo nome *democracia* não é senão uma “redução política da expressão na sua plenitude para o mero direito de voto”²⁴³. Neste sentido, o animal político emancipado, imbuído da responsabilidade de se fazer pertencente ao coletivo, se vê esgotado em suas potências fonoauditivas.

Quando hoje os ocidentais se descrevem facilmente como democratas, na maioria das vezes o fazem não porque reivindicam carregar a coletividade em esforços diários, mas porque, com razão, consideram a democracia uma forma social que lhes permite não pensar no Estado e na arte do pertencer-se.²⁴⁴

Esgotam-se as fontes coletivas de transmissão do vir-ao-mundo e o símbolo deste *não pertencer* coletivo instituído daí em diante não poderia ser melhor representado – e Sloterdijk se refere a isto mais de uma vez²⁴⁵ – que pela imagem do engarrafamento automobilístico dos horários de pico das grandes cidades:

Onde ainda acontece que os muitos esbarrem fisicamente em si mesmos, como massa de horário de pico e engarrafamento, [...] eles mostram em cada um de seus átomos a tendência de passar apressados por si mesmos como por um obstáculo, e se amaldiçoar, qual uma impertinência, um excesso, como matéria no lugar errado. Aqui eles são dominados pela evidência da desgraça de serem muitos.²⁴⁶

Podemos, neste momento, ouvir crescer gradualmente os ecos da crítica ao cinismo desenvolvida em *Crítica da razão cínica*: “como tudo se tornou problemático, tudo é de certa maneira também indiferente. E é este o rastro que se deve seguir. Ele nos conduz para onde se pode falar de cinismo e de

²⁴² *Eurotaoismo*, Op. Cit., p. 165.

²⁴³ *Idem*.

²⁴⁴ *Idem*.

²⁴⁵ A referência se encontra em *O Desprezo das Massas*, Op. Cit., pp. 23-24 e em *Eurotaoismo*, pp. 36, 37.

²⁴⁶ *O Desprezo das Massas*, Op. Cit., pp. 23, 24.

‘razão cínica’”²⁴⁷. O processo cínico aparece como um processo de subjetivação mais generalizado capaz de sustentar-se em tal contexto uma vez que, sob esta forma, as consciências individuais tornam-se capazes de pertencer dentre aqueles a que não se quer pertencer. “O cínico moderno é um associal integrado”, uma vez que “agir contra a própria convicção é hoje a situação global da superestrutura”²⁴⁸.

Sob esta perspectiva, os indivíduos seriam exigidos a terem uma consciência moderna como via prioritária de manifestar suas pulsões timóticas frente ao público, cristalizada sob a forma do ódio ao social. Para que tais indivíduos, convencidos de sua singularidade privada, possam ainda sustentar psiquicamente seus laços sociais, “a sociedade civil também coloca a disposição terapias simbólicas, [...] a instauração de processos judiciais [...]. Por meios de tais procedimentos, realiza-se a transformação sempre precária de impulsos de vingança em justiça”²⁴⁹.

A ira cristalizada no ódio é a boa vontade resoluta de cuidar para que surja um crescimento aparentemente necessário de dor no mundo — de início como ataque pontual, que evoca uma dor local postulada com urgência —, a fim de dar continuidade, em meio a rumores terríveis, a notícias sobre o horror e outras ampliações midiáticas. Neste aspecto, ela é a figura subjetiva e apaixonada daquilo que a justiça punitiva quer corporificar de maneira objetiva e desprovida de paixão. As duas repousam sobre o axioma de que o equilíbrio do mundo depois de sua perturbação só pode ser reproduzido por um acréscimo de dor nos lugares certos.²⁵⁰

O atual pensamento democrático conhece sua igualdade através do valor da *isonomia* – que significa igualmente nascidos, mas certamente não igualmente castigados. Neste sentido se cria uma diferenciação vertical interna ao mundo dos iguais: aqueles que conseguem manejar seus níveis de dor sobre aqueles que recebem os créditos de punição disponíveis socialmente. Constrói-se assim uma verticalidade que deixa explícitos seus critérios de medida de reconhecimento, sendo capaz de mediar timoticamente os temperamentos sociais, em uma hierarquia de governo psicoafetivo. Este critério de medida se baseia no *prazer* e na *felicidade* como valores correntes

²⁴⁷ *Crítica da Razão Cínica*, Op. Cit., p. 18.

²⁴⁸ *Ibidem*, pp. 31, 32.

²⁴⁹ *Ira e Tempo*, Op. Cit., p. 69.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 80.

de sucesso e admiração — sejam eles manifestos em termos de posses, glórias intelectuais, respeito profissional ou reconhecimento midiático.

Psicologicamente, o cínico do tempo presente pode ser entendido como um caso limite de melancólico, um melancólico que consegue controlar os seus sintomas depressivos e manter-se, até certo ponto, capaz de trabalhar. Com efeito, isso conta essencialmente para o cínico moderno: a sua capacidade de trabalhar — apesar e depois de tudo. Desde há muito, as posições-chave da sociedade pertencem ao cinismo difuso, nos comitês diretores, nos parlamentos, nos conselhos administrativos, nas diretorias de empresas, auditórios, consultórios, faculdades, chancelarias e redações. Uma certa amargura elegante acompanha sua ação. É que os cínicos não são estúpidos e, de tempos em tempos, são capazes de perceber, total e absolutamente, o nada a que tudo conduz.²⁵¹

Talvez seja neste ponto que possamos considerar o abandono da crítica às hegemonias como um programa considerável no presente momento de debate político. O cinismo como modelo de subjetivação de massas toma, ele mesmo, o papel de *Leopardo*²⁵² de nosso tempo: garante que tudo mude para que as coisas continuem as mesmas. “Aqui se oculta o mistério cinético da era moderna: o mistério da mobilização nas intimidades da caverna para que não se tenha de abandonar a caverna”²⁵³. É a partir de seus próprios processos de economia afetiva e mecanismos de mobilização pública que o cinismo constitui-se a si mesmo com os “elementos móveis de cunho conservador”²⁵⁴ das estruturas, que garantem a preservação de um modelo social decadente e instável. Neste contexto, parece-nos extremamente simbólico que Sloterdijk aponte para o mecanismo mais generalizado de defesa cínica do “mesmo nunca igual”. Isso, frente à ameaça dos golpes constantes do pensamento crítico ilustrado²⁵⁵ que se manifesta sob a forma da interrupção das vias de diálogo.

Esta consciência se defende raivosamente contra o convite à discussão, contra o diálogo “esmiuçado” sobre a verdade; então o próprio falar passa a promover ressentimento, porque nele estão em jogo os pontos de vista, os valores e as formas de autoafirmação.²⁵⁶

²⁵¹ *Crítica da Razão Cínica*, Op. Cit., pp. 31, 32.

²⁵² Com referência ao personagem de Giuseppe Tomasi di Lampedusa.

²⁵³ *Vir ao Mundo, Vir à Linguagem*, Op. Cit., p. 137.

²⁵⁴ *Idem*.

²⁵⁵ Cabe ressaltar que a primeira definição do cinismo, desenvolvida por Sloterdijk, se expressa na fórmula: “cinismo é a falsa consciência esclarecida”. *Crítica da Razão Cínica*, Op. Cit., p. 32.

²⁵⁶ *Idem*.

Nestes termos, talvez se possa considerar que a figura do cínico moderno se distingue daquela do *kynico* da antiguidade, especialmente porque o atual está destituído de seu potencial crítico. Seu desnudamento não mais violenta o pudor alheio. Sua fala encontra apenas ouvidos fechados. Seus excrementos apenas reificam sua própria miséria. O cínico moderno é aquele que se percebeu refém de um inevitável processo de infantilização – haja visto que *Infantia* tem sua etimologia latina do verbo *fari*, isto é, aquele que não sabe se expressar inteligivelmente para os outros, ou, mais precisamente, aquele que não está apto para falar em público. Em nossa terminologia cidadã, infância não significa outra coisa que a ausência de direitos políticos e a necessidade de tutela. Ora, a perda da palavra e a sedução à submissão são, para Sloterdijk, a própria definição da morte²⁵⁷. O silenciamento cínico do sujeito comum é, portanto, um suicídio político: a sujeição do sujeito ao mero status de objeto.

Não se pode ignorar o que aqui se evoca; não um mero silenciamento teórico da fala política, mas sim uma ampla gama de violências que se estenderiam por todo espectro político até, no limite, se formular como extermínio real dos “condenados da terra”, para utilizarmos a expressão de Frantz Fanon. As possibilidades de fala dos sujeitos políticos são cerceadas em pontos concretamente importantes, para que eles tenham a possibilidade de definirem seus próprios hábitos e práticas, inclusive em âmbito privado. Fazemos questão de ilustrar este ponto através do exemplo da impossibilidade fatal que ameaça diversas comunidades indígenas do Brasil a se auto-definirem contra seus valores tradicionais: eles são impelidos a se expressar com valores como os de território e propriedade, independente de suas práticas históricas preterirem tais conceitos. As únicas alternativas oferecidas, além da adequação aos valores do colonizador, são a distância²⁵⁸ ou o extermínio. Sloterdijk, preocupado em atuar em um debate europeu, lança a mão de um questionamento mais ameno, mas não menos polêmico: a crítica aos mecanismos estatais de imposto. Antes de uma defesa ao liberalismo econômico ou qualquer espécie de desobediência civil, o que se desenvolve no

²⁵⁷ *Vir ao Mundo, Vir à Linguagem*, Op. Cit., p. 28.

²⁵⁸ Que de certo modo retoma, também de forma distinta, outra prática grega: o ostracismo.

texto intitulado “A Mão que Toma e o Lado que Doa” é o questionamento acerca da alienação do cidadão em seu acesso à esfera executiva dos atuais modelos democráticos. Segundo a argumentação construída neste texto, os impostos impelem os cidadãos a estarem constantemente em dívida com seus respectivos Estados. Esta dívida original — que Benjamin já nos mostrou ser a continuidade financeira da culpa cristã²⁵⁹ — impele à adequação às normas de conduta estatais já desde o nascimento, visto que a posse dos cidadãos por seus Estados é compulsória e irrevogável. Além disso, a expropriação cíclica realizada pelo imposto compulsório tem uma característica despolitizante, haja visto que o pagador não tem o direito de decisão sobre o destino de sua transação. Isto, do ponto de escuta de Sloterdijk, atestaria por uma percepção de inacessibilidade ao Estado, cujas práticas diárias de contato com o cidadão em nada refletem as construções teóricas de seu funcionamento. O que se tenta explicitar por intermédio desta polêmica é que, o que se formata como esfera política nesse contexto, seria um cenário desprovido de capacidades sonoras. Isso a tal ponto que inclusive seria possível especular uma capacidade sofisticada de realizar uma transmutação alquímica: através do grande murmúrio do mercado produz-se um imenso silêncio sepulcral.

“Ao observar o silêncio, o *status quo* sente-se mais seguro. Quando começamos a falar, entramos na via de um futuro incerto”²⁶⁰. Se o caminho ao fora, como anteriormente apontado, se encontra em meio à linguagem, a saída do cinismo de massa se encontraria na retomada das capacidades de fala articulada. Mas como seria possível tal feito? Num cenário bélico dominado por um cada-um-por-si generalizado, qualquer golpe desferido não se confundiria com a arbitrariedade reinante? Ou, para além disso, seria possível que alguém saísse vitorioso desta situação de conflito? Nos resta alguma política para além desta política da terra arrasada?

Sob esta perspectiva, parece interessante considerar aquilo que Sloterdijk trabalha sob o termo, emprestado de Enzensberger, “guerra civil molecular”²⁶¹. Sob este termo, definir-se-iam diversos tipos de atitude “associal”

²⁵⁹ BENJAMIN, W. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

²⁶⁰ *Crítica da Razão Cínica*, Op. Cit., pp. 42.

²⁶¹ *Ira e Tempo*, Op. Cit., p. 272.

que, sob diferente graus de intensidade, se manifestariam em revolta e desprezo a um contexto de pertencimento impedido.

Nos deparamos com a ira no ponto zero de sua articulação. Depois da recaída no nível difuso-universal do desprazer, ela perdeu toda e qualquer possibilidade de coleta, de transformação e de formação. Ela não sabe simplesmente mais nada acerca da conexão estreita entre o sentimento valorativo, sensibilidade para o que é direito e capacidade de indignação — essa matriz da cultura da irritação democrática. Ela parece submersa agora num plano subtimótico, a partir do qual não há mais impulso algum para fazer vigorar o próprio valor e para requisições próprias. Sobre a “base” da mais obscura ira se movimenta, de modo difuso e inarticulável, a exigência por um fim da humilhação provocada pelo real. Trata-se de um extremismo do cansaço — um embrutecimento radical que se recusa a toda configuração e a todo cultivo.²⁶²

Se levarmos este pensamento até suas últimas consequências, salta aos olhos e ouvidos a perspectiva analítica e auditiva de os “indesejáveis” definidos por terminologias de desprezo social tais como “criminosos”, “delinquentes”, “baderneiros”, “depravados”, dentre inúmeros outros, que figurarem como gritos de resistência contra a moral social fomentada pelas instituições de pertença que os comportam. Constituiriam aberturas localizadas de liberação de energias timóticas, que sobrepassam o impedimento cínico do diálogo pela via de gestos limitados de expressão associal. Se esta perspectiva for considerada, não se poderia ignorar “seriedade” daquilo que hoje corrente e insistentemente se formula sob o nome de terrorismo²⁶³. Ele poderia ser considerado como a manifestação de um gesto cínico radical em meio ao campo de batalha dos modos de vida. “Do mesmo modo que o argumento cínico era uma crítica corpórea à abstração idealista”²⁶⁴, o terrorismo militante figura como vertente materialmente mortífera desta crítica corpórea contra o fanatismo vigente dos processos do vir-ao-mundo. É pertinente, contudo, considerar que nada garante que estes processos não sejam apenas a busca da imposição de outros *monogeismos*²⁶⁵, sendo um possível exemplo o

²⁶² *Ibidem*, p. 276.

²⁶³ Perceba-se que o mesmo pensamento não cabe ao terrorismo de Estado, o que se performaria, mais acertadamente, como uma vertente laica da inquisição.

²⁶⁴ *Vir ao Mundo, Vir à Linguagem*, Op. Cit., p. 22.

²⁶⁵ Sloterdijk defende que o “monogeísmo”, e não o monoteísmo, figura como elemento mais penetrante e arrasador do projeto colonizador civilizatório europeu. Sob este termo se definiria um projeto de percepção do globo terrestre como esfera única e isolada, representada como morada comum dos seres humanos. Isto significa em termos psicopolíticos a normalização de valores em escala global. Em *O Mundo no Interior do Capital*, Op. Cit.

terrorismo islâmico, sob a perspectiva Sloterdijk. Estas dissidências podem também não passar de manifestações violentas de um ressentimento armazenado²⁶⁶. Neste sentido, sua atitude ideologicamente destrutiva, que põe a nu as inverdades que sustentam o conjunto de ideias combatidas, não é capaz de gerar promessas nem de conformar novos cenários: seria, neste sentido, a vertente armada do niilismo.

O que não pode ser ignorado é que sob o marco desta “guerra civil molecular” se explicitam fraturas relevantes do nosso atual estado de coisas. A dissidência não aponta a outra coisa senão à incapacidade dos arranjos sociais vigentes em formalizar espaços possíveis de alívio do peso do pertencer.

Quem está preocupado em afirmar a universalidade possível de uma política de formas de vida democráticas deveria levar em consideração as formas de discussão e as tradições críticas “dos outros” como fontes democráticas regionais.²⁶⁷

Se nos encontramos, enquanto seres políticos, relegados ao *hades*, fariamos um mal papel se permanecêssemos à espera de um Ulisses que nos degolasse um carneiro capaz de nos restituir, ainda que momentaneamente, a fala.

Há um desconforto no poder de escolha, e em breve será uma opção pela inocência recusar-se explicitamente a exercer o poder de seleção que de fato se obteve. Mas tão logo poderes de conhecimento se desenvolvam positivamente em um campo, as pessoas farão uma má figura se – como na época de uma anterior incapacidade – quiserem deixar agir em seu lugar um poder mais elevado, seja ele Deus, o acaso, ou os outros.²⁶⁸

E se fossemos capazes de articular nosso murmúrio espectral em coro dionisíaco? Haveria talvez a abertura de frestas no mundo à vazão de palavras e discursos dignos de serem transmitidos. Apenas assim o vir-ao-mundo recuperaria orgulhosamente sua capacidade de fazer promessas²⁶⁹. Mas tal

²⁶⁶ *Ira e Tempo*, Op. Cit., p. 283. Não nos referimos aqui aos terrorismos anárquicos do século XIX, assim como às outras correntes militantes pela via da violência pública ou de sua espetacularização. Sobre esta temática, não podemos dizer qual seria a postura de Sloterdijk. Contudo, o que está em jogo seria mais a capacidade de constituição de arranjos críticos capazes de propor novas formas de vida afirmativas e ativas.

²⁶⁷ *Ibidem*, 198.

²⁶⁸ *Regras Para o Parque Humano*, Op. Cit., p. 50.

²⁶⁹ Esta relação provavelmente remete a Nietzsche, para quem o homem é o animal capaz de fazer promessas. Cf. *Genealogia da Moral*, Op. Cit., p. 47.

abertura só encontraria seu caminho em direção ao livre se estiver a meio caminho entre o fundamental e o urgente, entre o público e o privado, entre o silêncio e a palavra, entre o nascer e o vir ao mundo. Aqui Sloterdijk faria alusão ao pensamento de Foucault acerca de heterotopia:

Para ele, heterotopias são criações espaciais de um 'lugar outro' que pertence a uma rede de lugares (*emplacements*) em uma cultura particular, ainda que ao mesmo tempo não façam parte do contínuo trivial uma vez que suas regras internas são obstinadamente autônomas, usualmente indo contra as regras do todo. Ele nomeia como heterotopias cemitérios, monastérios, bibliotecas, prostíbulos de luxo, cinemas, colônias e barcos. Poder-se-ia facilmente estender esta lista com a adição de fenômenos como quadras esportivas, ilhas de férias, peregrinações, tendas milagreiras, estacionamentos e distintos tipos de locais de passagem. [...] A primeira heterotopia real é a de tipo espacial a qual, para remeter à imagem heracliteana do rio no qual nunca se pode pisar duas vezes, eu nomeei como *ribeirinha*. Locais com qualidades ribeirinhas podem ser projetados para todos os cantos do mundo habitável — *de facto*, ela ocorre onde partes praticantes que resolveram se retirar pisam fora do rio dos hábitos. [...] Desabrigo e existências peregrinas criam espaços excêntricos através de seu escape; o ausente, o peregrino e o estrangeiro constantemente carregam consigo seu próprio deserto, seu eremitério, seu álibi à sua volta. [...] Por anos também os livros serviram aos contemplativos como veículo de retirada para a "terra natal do si mesmo".²⁷⁰

A restituição da fala pública só é possível através da abertura de espaços onde os modos de vida que vêm-ao-mundo possam se afirmar como tais — e com isso restituam a possibilidade da criação de mundos. Neste sentido, Sloterdijk entende que o atual estágio da modernidade sinaliza a necessidade de *novas* estruturas políticas, aptas a apresentar uma arena coletiva capaz de conduzir os muitos em direção ao grande.

Não se pode integrar de cima por meio de sínteses ideais um universo formado através de atores energéticos timoticamente irritáveis. Ao contrário, esse universo só pode ser mantido em equilíbrio por meio de relações entre forças. A grande política só acontece sob o modo de exercícios de equilíbrio. Exercitar o equilíbrio significa não evitar nenhuma luta necessária, nem provocar nenhuma luta supérflua. Também significa não dar por perdido o curso do mundo com os seus processos entrópicos, e, antes de tudo, com a destruição do meio ambiente e a desmoralização. Pertence a isso aprender a ver sempre com os olhos dos outros. Aquilo que deveria ser realizado antigamente pela humildade religiosa sobrecarregada precisará ser produzido por uma cultura de racionalidade que se construa sobre observações de segunda ordem. Somente ela pode parar a ingenuidade maligna, uma vez que liga a vontade de validação com a auto-relativização. Precisa-se de tempo para a solução desta tarefa — mas este não é mais o tempo histórico da

²⁷⁰ *Você Deve Mudar a Sua Vida*, Op. Cit., pp. 222, 223.

epopeia e do drama trágico. O tempo ocidental precisa ser definido como o tempo de aprendizado para civilizações.²⁷¹

Estas novas estruturas não devem ser fantasmas das velhas estruturas do passado, com o regresso de delírios nacionalistas e imperiais ou com a apologia a um nostálgico primitivismo de hordas, ou repetições reformadas do erro presente. Transvalorando as palavras de Juvenal: “*Difficile est Satyram non scribere*”²⁷², somos convidados a afirmar a necessidade de seguir atuando esta sátira da política, mesmo que através de uma nova dramaturgia, capaz de torna-la um projeto digno de ser empreendido e transmitido às próximas gerações.

Quando a atividade política começa a parecer um espetáculo fútil, seria uma infelicidade meter velhos princípios nos novos espaços ociosos. Pouco teria de lhe acontecer para que a cavidade fosse uma receptividade. Se o primado da receptividade penetrar o mundo político, torna-se concebível uma política com o ouvido posto no inevitável. Essa política à escuta não seria uma charlatanice ao serviço de grupos de interesse. A relação medianímica com o urgente é um êxtase, no qual os indivíduos são mais do que os seus interesses e o mundo é mais do que o seu triste estado. Aí reside, mesmo para os políticos, uma perspectiva fascinante. Com um pouco de sorte, eles tornar-se-iam contemporâneos credíveis, se passassem a ser não só alvos, mas também autores da sátira que se escreverá seja como for.²⁷³

²⁷¹ *Ira e Tempo*, Op. Cit., p. 299.

²⁷² Referência à sentença de Juvenal a propósito da corrupção na Roma de sua época: “*Difficile est Satyram non scribere*” [“O difícil é não escrever uma Sátira”]. Sloterdijk utiliza a citação contra políticos moralistas que criticam seus opositores através de escândalos de corrupção, caracterizando a própria política “democrática” alemã como esta sátira que precisa, invariavelmente, continuar sendo escrita. *Eurotaoismo*, Op. Cit., p. 151

²⁷³ *Ibidem*, p. 178.

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio. *O Sacramento da Linguagem*. Tradução: Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

ALCAEUS. Fragments. In: Greek Lyric: *Sappho and Alcaeus*, Tradução e edição: D. A. Campbell. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

BECHMANN, Gotthard; STEHR, Nico. Niklas Luhmann. in *Tempo social*, São Paulo , v. 13, n. 2, p. 185-200, Nov. 2001 . Disponível em < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702001000200010&lng=en&nrm=iso >. Acessado em 06 Jul. 2016.

BENJAMIN, W. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

CORDUA, Carla. *Sloterdijk y Heidegger: la recepción filosófica*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos VI: repensar a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

LIRON, Eduardo. *A apatia política em países democráticos: uma leitura da filosofia política de Peter Sloterdijk*. Trabalho de Conclusão de Curso – Bacharelado em Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC–SP), 2010.

NANCY, Jean-Luc. Política E/ou Política. In *Alea*, Rio de Janeiro, vol. 17/1, jan-jun 2015. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/alea/v17n1/1517-106X-alea-17-01-00166.pdf> >. Acesso em: 12 mar. 2016

NIETZSCHE, Friedrich. *El Nacimiento De La Tragedia*. Tradução: Andrés Sánchez Pascual. Madri: Alianza Editorial, 1973.

_____. *O Nascimento da Tragédia o Gracia y el Pesimismo*. Tradução: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Humano, demasiado humano*, Tradução: Alfredo Brotons. Madrid: Akal, 2007.

_____. *Humano Demasiado Humano*. Tradução: Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Le Gai Savoir*. Tradução: Pierre Klossowski. Paris: Unión General d'Éditions, 1957.

_____. *A Gaia Ciência*. Tradução: Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1ª ed. 2001.

_____. *Así Habló Zaratustra*. Tradução: Andrés Sánchez Pascual. Madri: Alianza Editorial, 1972.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Más allá del bien y del mal*. Tradução: Andrés Sánchez Pascual. Madri: Alianza Editorial, 1972.

_____. *Além do Bem e do Mal*. Tradução: Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2ª ed. 2002.

_____. *Genealogia de la Moral*. Tradução: Andrés Sánchez Pascual. Madri: Alianza Editorial, 1972.

_____. *Genealogia da Moral*. Tradução: Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *El Crepúsculo de los Ídolos*. Tradução: Andrés Sánchez Pascual. Madri: Alianza Editorial, 1973.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce Homo*. Tradução: Andrés Sánchez Pascual. Madri: Alianza Editorial, 1998.

_____. *Ecce Homo*. Tradução: Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Obras incompletas*. Organização Gérard Lebrun. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

PLATÃO. *República*. Tradução: Enrico Corvisieri. Rio de Janeiro: Editora Best Seller, 2002.

SLOTEDIJK, Peter. *Crítica de la Razón Cínica*. Tradução: Miguel Ángel Vega. Madrid: Siruela, 2003 / *Kritik der zynischen Vernunft*, Berlim: Suhrkamp, 1983.

_____. *Crítica da Razão Cínica*. Tradução: Manuel Resende. Lisboa: Relógio D'água, 2011.

_____. *Crítica da Razão Cínica*. Tradução: Marco Casanova e outros. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

_____. *El pensador en escena*. Traductor Germán Cano. Valencia: Pre-Textos, 2000 / *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*. Berlim: Suhrkamp, 1986.

_____. *Thinker on Stage: Nietzsche's Materialism*. Tradução: Jamie Owen Daniel. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

_____. *Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen*. Berlim: Suhrkamp, 1988.

_____. *Venir al Mundo, Venir al Lenguaje*. Tradução: Germán Cano. Valencia: Pre-Textos, 2006

SLOTERDIJK, Peter. Mobilização Copernicana e Desarmamento Ptolomaico. Tradução: Heidrun Krieger Olinto. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992. / *Eurotaoismus*. Berlim: Suhrkamp, 1989.

_____. *A Mobilização Infinita*: para uma crítica da Cinética Política. Tradução: Paulo Osório de Castro. Lisboa: Relógio d'Água, 2004.

_____. *No mesmo barco*: Ensaio sobre a hiperpolítica. Tradução Claudia Cavalcanti, São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

_____. *Se a Europa Despertar*. Tradução José Oscar de Almeida Marques, São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

_____. *Esferas I*: Burbujas. Microsferología. Tradução: Isidoro Reguera, profl. Rüdiger Safranski. Madrid: Siruela, 2003.

_____. *Bubbles: Spheres Volume I*: Microspherology. Tradução: Wieland Hoban. Los Angeles: Semiotext(e), 2011.

_____. *Esferas II*: Globos. Macrosferología; Tradução: Isidoro Reguera, profl. Rüdiger Safranski. Madrid: Siruela, 2004.

_____. *Globes: Spheres Volume II*: Macrospherology. Tradução: Wieland Hoban. Los Angeles, Semiotext(e), 2014

_____. *Regras para o Parque Humano*: Uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanism. Tradução José Oscar de Almeida Marques, São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

_____. *O Desprezo das Massas*: ensaio sobre lutas culturais na sociedade moderna. Tradução: Claudia Cavalcanti, São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

_____. *O Quinto "Evangelho" de Nietzsche*: É possível melhorar a Boa Nova?. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

_____. *El Sol y la Muerte*: Investigaciones dialógicas. Tradução: Germán Cano. Madrid: Siruela, 2004. / *Die Sonne und der Tod: Dialogische Untersuchungen with Hans-Jürgen Heinrichs*. Berlim: Suhrkamp, 2001.

_____. *Esferas III*: Espumas. Esferología plural. Tradução: Isidoro Reguera, profl. Rüdiger Safranski. Madrid: Siruela, 2006.

_____. *Palácio de Cristal*. Tradução: Manuel Rezende. Lisboa: Relógio d'Água, 2008.

_____. *Ira e tempo*: ensaio político-psicológico. Tradução: Marco Casanova. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

_____. *Derrida, um Egípcio*: o problema da pirâmide judia. O problema da pirâmide judia. Tradução: Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

_____. *You Must Change Your Life*, translation by Wieland Hoban, Cambridge, Polity Press, 2013 / *Du mußt dein Leben ändern: Über Anthropotechnik*. Berlim: Suhrkamp, 2009.

SLOTERDIJK, Peter. *Temperamentos Filosóficos: Um Breviário de Platão a Foucault*. Tradução: João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2012 / *Philosophische Temperamente: Von Platon bis Foucault*. München: Diederichs, 2009.

_____. *Muerte aparente en el pensar: sobre la filosofía y la ciencia como ejercicio*. Tradução: Isidoro Reguera. Barcelona: Siruela, 2013. / *Scheintod im Denken: Von Philosophie und Wissenschaft als Übung*. Berlin: Suhrkamp, 2010.

_____. *The Art of Philosophy: Wisdom as a Practice*. Tradução: Karen Margolis. New York: Columbia University Press, 2012.

_____. *Repenser l'impôt. Pour une éthique du don démocratique*. Tradução: Olivier Mannoni. Paris: Libella - Maren Sell éditions, 2012.

VEYNE, Paul. "Os gregos conheceram a democracia?" in: *Diógenes*, Nº6, 1984, Ed. UnB.

ŽIŽEK, Slavoj. *Primeiro Como Tragédia, Depois Como Farsa*. Tradução: Maria Beatriz Mendonça. São Paulo: Boitempo, 2011.

Diabo

Oh, que caravela esta!
Põe Bandeiras, que é festa!