Mauricio Fernando Pitta*
DOI:10.32334/oqnfp.2024n55a999

O espírito é um estômago! Uma crítica fágica do perspectivismo espumológico de P. Sloterdijk

The spirit is a stomach! A phagical critique of P. Sloterdijk's foamological perspectivism

Resumo

Partindo de uma provocação de Eduardo Viveiros de Castro sobre a incompatibilidade entre povos indígenas e não-indígenas a respeito da dicotomia Natureza–Cultura, e tomando a rizomática de Gilles Deleuze e Félix Guattari, bem como o perspectivismo de Friedrich Nietzsche, como pontos de apoio, pretendo, neste artigo, articular uma crítica "fágica" do tipo de perspectivismo proposto por Peter Sloterdijk como descrição da dinâmica de coabitação morfosociológica do capitalismo tardio, condensada na metáfora topológica da "espuma". Para isto, será necessário abordar a apologia sloterdijkiana das "Grandes Narrativas" e a apropriação feita pelo autor dos conceitos deleuze-guattarianos de "geofilosofia" e "rizoma" e nietzscheano de "perspectiva" para, em seguida, explicitar o caráter "fágico" do perspectivismo nietzscheano como limite da "espumologia" sloterdijkiana e como modelo alternativo possível de ontologia pluralista.

Palavras-chave: Esferologia; Geofilosofia; Multinaturalismo; Ontologia; Relativismo; Rizoma.

* Universidade Estadual de Londrina (UEL). mauriciopitta@hotmail.com

Recebido em: 02/12/2024 Aceito em: 20/06/2025

Abstract

Starting from a provocation by Eduardo Viveiros de Castro on the incompatibility between indigenous and non-indigenous peoples in terms of the Nature-Culture dichotomy, and taking the rhizomatics of Gilles Deleuze and Félix Guattari, as well as the perspectivism of Friedrich Nietzsche, as points of support, in this article I intend to articulate a 'phagic' critique of the type of perspectivism proposed by Peter Sloterdijk as a description of the dynamics of morphosociological cohabitation in late capitalism, condensed into the topological metaphor of 'foam'. To do this, it will be necessary to address Sloterdijk's apology for the 'Grand Narratives' and the author's appropriation of the Deleuze-Guattarian concepts of 'geophilosophy' and 'rhizome', as well as the Nietzschean concept of 'perspective' in order to then explain the 'phagic' character of Nietzschean perspectivism as the limit of Sloterdijk's 'foamology' and as a possible alternative model of relational ontology.

Keywords: Geophilosophy; Multinaturalism; Ontology; Relativism; Rhizome; Spherology.

> *A memória surgiu porque é preciso sair de cena e deixar apenas rastros… Se tudo se transformasse de uma vez numa outra coisa… a memória seria como uma exposição, como um museu mesmo. Mas a memória é comida. É por isso que a vida se entrega à memória dos outros e não às demais vidas — a das bactérias, dos fagos, dos fungos, dos grotões da terra, da Terra. Viver outra vida é diferente de virar memória, virar alguma coisa que fica na sombra, como uma buchada encalhada no estômago. A imortalidade não é um abandono do corpo, é ser mais corpo, é ter o destino do corpo, a devoração.*
> Shajara Néehilan Bensusan, *História sul-americana da imortalidade (a partir de rumores com sotaque)*[1]

1 Bensusan, H. *História sul-americana da imortalidade (a partir de rumores com sotaque)*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2024, p. 71.

Logo ao início de *Metafísicas canibais*, Eduardo Viveiros de Castro, antropólogo conhecido por, junto a Tânia Stolze Lima e em diálogo com o pensamento indígena amazônico, articular a noção de "perspectivismo ameríndio", menciona o filósofo alemão Peter Sloterdijk, autor da trilogia *Esferas*. Essa menção, que aparece apenas numa breve remissão, não mais repetida, é pertinente para pensar aquilo que, desde o título, denomino uma *crítica "fágica"* de seu perspectivismo "espumológico". Cito o trecho sem elipsar as referências, relevantes no presente contexto, feitas pelo próprio autor:

> *Eis uma lição indígena que a antropologia poderia aproveitar para si mesma. Pois não se deve tomar a distribuição diferencial do dado e do construído por uma escolha anódina, uma mera troca de sinais que deixa intocados os termos do problema. "Há toda a diferença do mundo" (Wagner 2010: 95*[2]*) entre um mundo onde o primordial é experimentado como transcendência nua, pura alteridade antiantrópica — o não-construído, o não-instituído, o que se opõe "ao costume e ao discurso" —, e um mundo da humanidade imanente, onde o primordial se reveste da forma humana. Essa pressuposição antropomórfica do mundo indígena contrasta incompativelmente com o obstinado esforço antropocêntrico de "construir" o humano como não-dado, como a essência mesma do não-dado, esforço que transparece na filosofia ocidental, inclusive naquela de orientação mais, digamos, avançada* [radicale] *(Sloterdijk, 2000: 20-ss*[3]*).*[4]

Neste trecho, Viveiros de Castro opõe duas organizações ou "distribuições diferenciais" do par dado–construído, invenção–convenção, cujos termos, em Roy Wagner, são efetuados e contra-efetuados um no outro e um pelo outro. Uma dessas distribuições postula o dado como "não-construído" originário, prévio a qualquer agência, e o "não-dado" como fenômeno humano, construído *ex nihilo* e *contra* o dado natural. De um lado, então, teríamos o Nada primordial prévio à Criação, no Orfismo e no Cristianismo; a Natureza muda, assignificante e quantificável dos modernos naturalistas; a Terra como substrato ou "infundamento" obscuro do Ser, em Heidegger etc. De outro, a criação

---

2 Wagner, R. *A invenção da cultura*. SP: Ubu, 2017, p. 87.

3 Sloterdijk, P. *Nicht gerettet*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001, p. 154-234.

4 Viveiros de Castro, E. *Metafísicas canibais*. SP: Cosac Naify; n-1, 2015, p. 53-4, grifos meus [Viveiros de Castro, E. *Métaphysiques cannibales*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009, p. 28].

adâmica que domina os demais seres de barro por ter ar divino em seus pulmões, o Sujeito kantiano livre dos grilhões da causalidade natural, o *Dasein* heideggeriano que "forma mundo" por sua relação privilegiada com o Ser etc.

Através da referência final, Viveiros de Castro afirma que a teoria sloterdijkiana representa uma variação "mais avançada" — ou, no original francês, "mais radical" — desta relação antropocêntrica entre dado e construído, Natureza e Humanidade. Como avesso dessa primeira organização, Viveiros de Castro menciona certa "pressuposição antropomórfica do mundo indígena", relativa a outro tipo de organização do par, na qual a "humanidade" é pressuposta como "dado" virtual e intensivo de todo existente, ante a multiplicidade extensiva e atual dos corpos e mundos, que diferenciam e equivocam mutuamente as perspectivas em torno da disputa em torno da posição do "humano".

O texto de Sloterdijk referido por Viveiros de Castro ao final da citação é o ensaio "Domesticação do ser"[5], uma narrativa da humanização do humano que consiste na caminhada do animal "pré-humano" à "clareira do ser" heideggeriana, lida a partir da concepção sloterdijkiana de "esfera", mundo local composto de relações materiais e simbólicas. É patente que o filósofo pressupõe a concepção heideggeriana do humano como Dasein, único ente que existe em sentido primário, acrescentando-lhe, porém, um processo antropogenético híbrido que faria, do humano, um ser produzido a partir da animalidade "pré-humana" no entrecruzamento de ontologia e antropologia.

Tal empreitada "onto-antropológica" pode ser resumida no título de uma das seções do texto de Sloterdijk, "Etsi homo non daretur"[6], "mesmo se o humano não estivesse dado". Esse dado sugere que o autor de *Esferas* mantém o antropocentrismo heideggeriano de que, ao fazer de Heidegger uma leitura antropológica, tentava escapar, em uma distribuição do par dado–construído incompatível com a de povos indígenas amazônicos, por exemplo. Nesse sentido, muitos dos elementos utilizados por Sloterdijk para definir a configuração topológica universal dos coletivos humanos não se sustentam, dada a divergência absoluta na forma de ordenar pares como esse entre diferentes cosmopráxis.

Os mesmos limites que impedem a generalização da esferologia sloterdijkiana para povos outros, alheios às dinâmicas previstas em sua onto-antropologia, também aparecem na tímida aplicação que Sloterdijk faz do *perspectivismo* em seu projeto esferológico — em especial, no último estágio morfohistórico

5 Sloterdijk, P., op.cit., p. 142-234.

6 Ibidem, p. 154.

de sua esferologia, centrado na figura da "espuma" característica do individualismo capitalista tardio descrito em *Esferas III*[7]. A fim de explorar as possíveis lacunas do perspectivismo sloterdijkiano, pretendo neste artigo retraçar alguns pontos da esferologia de Sloterdijk, confrontando-a com outras leituras possíveis dos pressupostos nietzscheanos concernentes ao perspectivismo — em especial, pela antropofagia literário-filosófica de Oswald de Andrade e pela rizomática geofilosófica de Gilles Deleuze e Félix Guattari.

Em um primeiro momento, abordarei as ideias de "antropogênese", "imunologia" e "Grande Narrativa", confrontando certa leitura sloterdijkiana do deleuzeanismo com textos de Deleuze e Guattari. Posteriormente, buscarei explorar o conceito sloterdijkiano de "espuma", comparando-o com a noção deleuze-guattariana de "rizoma" e contrastando, a partir daí, dois tipos de perspectivismo — radicular e rizomático. Por fim, resgato Friedrich Nietzsche sob a interpretação deleuzeana, considerando o pretenso intento deleuzeano da esferologia de Sloterdijk, procedendo, em seguida, à investigação de certa interpretação "antropofágica", de inspiração oswaldiana, do conceito nietzscheano de vontade de poder, a partir da intuição de que o pensamento indígena impõe limites à esferologia sloterdijkiana, informada por um tipo especificamente europeu de excepcionalismo.

1. Imunogênese

Ao pressupor a natureza como um dado e o humano como uma construção "antinatural", a antropogênese sloterdijkiana de "Domesticação do ser" prova ser uma narrativa da desconstrução do ambiente natural que fornece matéria-prima para a constituição do mundo humano. Não à toa, Sloterdijk refere-se a ela como uma narrativa de *domesticação* literal, enquanto construção do *domus*, "casa do ser", como *esfera*, aparato de proteção contra o exterior correspondente à própria relação íntima, simbólico-material, entre os habitantes de dado lugar humano.

Essa antropogênese, como toda a esferologia de Sloterdijk, opera *more immunologicus*: o interior da esfera sempre se relaciona com o que lhe é exterior como uma célula ou um organismo lidando com um agente patogênico. Diante do exterior, a esfera devora o estranho, transformando-o em algo

7 Sloterdijk, P. *Sphären III.* Frankfurt: Suhrkamp, 2004.

familiar ou exterminando-o, como um "sistema imune" que, por um processo de fagocitose, seleção e neutralização, filtra patógenos exógenos em imunógenos endógenos que mobilizam os anticorpos do aparato imunitário para lidar com os antígenos desses mesmos agentes infecciosos.

Ao remeter, em obras como *No espaço interior do mundo do capital*[8], seu conceito de imunologia à história da colonização europeia, supondo equivalentes o surgimento da modernidade colonial e o momento de implosão da macroesfera unificadora da teocracia católica tardo-medieval em uma miríade espumomorfa de microesferas, Sloterdijk deixa subentendido que uma das implicações da imunologia para os navegantes europeus do séc. XVI teria sido a "alternativa infernal"[9] de, frente a povos estranhos, "inimigos", convertê-los jesuiticamente para a "civilidade cristã", escravizá-los ou aniquilá-los para, em seguida, erguer sobre eles um império, com seus pastos e mansões. Com isso, o autor termina por justificar a colonização europeia, dado que a imunologia é posta como o único tipo possível de relação com a alteridade para a espécie humana. Isto implica que o que estaria em jogo no confronto entre ibéricos e ameríndios quando da invasão das Américas seria nada além da diferença em sofisticação entre dois sistemas imunes, donde se segue que a Europa teria apenas um aparato imunológico literal e metaforicamente mais eficaz.

Portanto, Sloterdijk constrói uma Grande Narrativa *do ponto de vista do colonizador*, não se perguntando se essa mesma história é reconhecível também para os povos subjugados, cuja relação com o exterior não parece passar pelo mesmo tipo de "antropotecnia" de seus colonizadores. Como explicar, a partir das narrativas esferológicas, a existência e a persistência de coletivos ameríndios que, apartados totalmente das dinâmicas europeias até o século XVI, possuem outra forma de se relacionar com o exterior que não a de domesticação imunitária do ambiente natural? Como pensar, pela esferologia, povos indígenas, como os ameríndios ou os polinésios, se, na obra de Sloterdijk, eles aparecem ou enquanto figurações do primitivismo imunológico quase evolucionista das hordas, como nos dois primeiros capítulos de *Esferas II*[10], ou, como em *No espaço interior do mundo do capital*, enquanto recursos de exploração e dissecação nas mãos do explorador europeu, dado que, no

8 Sloterdijk, P. *Im Weltinnenraum des Kapitals*. Frankfurt: Suhrkamp, 2005.

9 Pignarre, P.; Stengers, I. *Capitalist Sorcery*. Hampshire; New York: Palgrave MacMillan, 2011, p. 23.

10 Sloterdijk, P. *Sphären II*. Frankfurt: Suhrkamp, 1999, cap. 1-2.

momento em que já não há habitáculos teológicos a proteger os brancos europeus do frio e das intempéries do alto mar, "a diferença entre habitação e exploração nunca mais se faz clara"[11]?

Para Sloterdijk, a imunogênese é a própria História da Humanidade — de qual, visto que há muitas? Da Cristandade a Heidegger, passando por nomes como Kant, Hegel e Marx, as diferentes Histórias do Ocidente sempre se propuseram como Grandes Narrativas, romances universais estrelados pelo Uno e pelo Mesmo, cuja função foi preenchida por diferentes atores que sempre redundaram no Homem. Ao fim dessa História, os "céticos pós-dialéticos e pós-estruturalistas"[12] teriam, segundo Sloterdijk, recusado veementemente as Grandes Narrativas, apoiando-se

> *[…] na plausível convicção de que narrativas deste tipo […] continham inevitavelmente traços provincianos; de que, plenas de preconceitos deterministas, introduziam de contrabando, na marcha dos acontecimentos, objetivos de escandalosa linearidade; de que, dado o seu eurocentrismo incorrigível, estavam mancomunadas com a exploração colonial do mundo; de que, professando aberta ou ocultamente uma história salvífica, contribuíram para a perpetração de extensos males profanos; e de que, por fim, torna-se agora necessário pôr em prática um pensamento com uma configuração totalmente diferente — um discurso sobre as coisas históricas discreto, polivalente, não totalizador, mas, antes de tudo, ciente de sua própria circunstancialidade perspectivistica.*[13]

Sloterdijk julga que, por conta disso, esses pensadores teriam incorrido em "um parcial entorpecimento do pensamento"[14], contra o qual, como paliativo, o filósofo oferece outra Grande Narrativa: o "Projeto-Esferas", uma morfohistoriografia concretizada nos três grandes volumes da trilogia *Esferas* e calcada na noção de que a história humana se resume a transferências topológicas entre relações situadas de segurança e intimidade — *esferas imunológicas*. Com isto, Sloterdijk pretende reaver a própria busca platônica por "*uma* perspectiva [*Optik*] luminosa para esclarecer as singularidades de um

11 Sloterdijk, P., *Im Weltinnenraum des Kapitals,* p. 175.

12 Ibidem, p. 13.

13 Ibidem, p. 12.

14 Ibidem, p. 13.

todo elusivo"[15], julgando escapar à falha fundamental das Grandes Narrativas tradicionais: não a falha em serem "demasiado grandes, mas sim em não serem grandes o suficiente", em não almejarem se aproximar do "polo do desmedido [Übermaßes]"[16], do *desmesuradamente monstruoso* (*Ungeheuer*) que se manifesta na *húbris* humana de tentar englobar todo o Fora e transformá-lo em interioridade esferológica.

Ironicamente, Sloterdijk interpreta este intento como equivalente à "geofilosofia" de Gilles Deleuze e Félix Guattari — dois desses "pós-dialéticos e pós-estruturalistas". Será mesmo que tal empreendimento é a melhor via para levar o projeto de uma geofilosofia a seu termo? Faria Sloterdijk jus à *variação* do pensamento proposta por Deleuze e Guattari? Não foram, afinal, os autores de *Mil platôs* os principais responsáveis por criar uma filosofia do molecular, construída justamente sobre os escombros daquilo que François Lyotard havia chamado de "'decomposição' dos grandes relatos"[17], com sua subsequente "crise do *grande Relator*"[18]?

Ao discorrer sobre a monstruosidade da filosofia, Sloterdijk cita a seguinte passagem de *O que é a filosofia?*, última obra conjunta de Deleuze e Guattari: "e que seria *pensar* se [o pensamento] não se comparasse sem cessar com o caos?"[19] Nada é mais distante do projeto de uma Grande Narrativa do que, como sugerem Deleuze e Guattari, a comparação com ou "luta *contra*" o caos, algo que "implica *afinidade com o inimigo*, porque uma outra luta se desenvolve e toma mais importância, [a luta] contra a opinião que, no entanto, pretendia nos proteger do próprio caos"[20]. É a este projeto que Deleuze e Guattari chamam de "geofilosofia", que não mais se contenta em conceber a filosofia como um conjunto de relações unilaterais entre sujeito, ou "alma", e objeto, ou "mundo", mas como um devir contínuo e intensivo "entre o território e a terra"[21], isto é, entre zonas estáveis, bem fundadas e territorializadas, arena

15 Idem, grifo meu.

16 Ibidem, p. 14.

17 Lyotard, F. *O pós-moderno*. RJ: José Olympio, 1993, p. 28.

18 Nodari, A. *A literatura como antropologia especulativa*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2024, p. 31.

19 Deleuze, G.; Guattari, F. *O que é a Filosofia?*. SP: 34, 2010, p. 245.

20 Ibidem, p. 239, grifos meus.

21 Ibidem, p. 103.

do Homem, do Estado e da História, e a potência *terrana* de desestabilização, desfundação, e desterritorialização dessas mesmas zonas em vista de um inumano, anárquico e intempestivo "povo por vir", com sua "nova terra"[22].

Portanto, o conceito de geofilosofia de Deleuze e Guattari envolve não a construção de uma narrativa unilateral que ("agora sim!") domestique a monstruosidade espectral que sempre rondou a filosofia desde seus primórdios "orientais" através da explicitação e demarcação de seus limites constitutivos, mas a produção de uma espécie de "aliança demoníaca"[23] com o *daímon* monstruoso do caos contra a planificação esvaziadora da "opinião" (esse sim, um intento deveras platônico!). Esta aliança é sempre variável, dado que o diabo tem, ele mesmo, muitas formas… "O que o filósofo traz do caos são *variações* que permanecem infinitas"[24].

Assim, é imperativo questionar se o intento de Sloterdijk não vai justamente *de encontro a* (e não, como ele pretende, "ao encontro de") Deleuze e Guattari, pensadores que propuseram ser necessário, na verdade, pensar e produzir no campo do *menor*, das variações supostamente mudas, dos gritos assignificantes, das fraturas dentro da História constituída — devir-animal, devir-mulher, devir-imperceptível — contra o maior dos unificadores, o "Rosto", que "é o próprio Homem branco, com suas grandes bochechas brancas e o buraco negro dos olhos"[25].

2. Espumologia

Para Sloterdijk, o meio milênio entre a invasão das Américas e a independência da última colônia portuguesa na África, em 1974, concentra o transcurso da própria "História", "mito do nascimento do sistema mundial" ou "romance da unilateralidade bem sucedida […] como a grande narrativa não narrável da provocação da 'humanidade' por ela própria"[26]. O término desse transcurso teria concretizado, numa versão "minimalista"[27], aquilo que, com o fim da

22 Ibidem, p. 132.

23 Viveiros de Castro, E. *Metafísicas canibais,* p. 192.

24 Deleuze, G.; Guattari, F., op.cit., p. 238.

25 Deleuze, G.; Guattari, F. *Mille plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980, p. 216.

26 Sloterdijk, P. *Im Weltinnenraum des Kapitals*, p. 247-8.

27 Ibidem, p. 257.

Guerra Fria em 1991, Francis Fukuyama denominou o "fim da História"[28]. Para Sloterdijk, "a História do 'mundo' chega a seu termo quando a história do desenvolvimento da imagem do mundo como Terra se encontra mais ou menos acabada e foi facultada a todas as pessoas"[29]. Por "facultada", leia-se "introjetada" ou "imposta", inclusive aos agentes dessa mesma história, que, desde então, viram-se enredados na "ficção pós-colonial"[30] da Europa — ficção cujo contraponto noturno e externo é nada menos que a "raça", enquanto "ficção útil, […] construção fantasmática ou […] projeção ideológica"[31].

Ao fim da época da unilateralidade e da diacronia histórica que caracterizou a colonização do Ocidente (*West*) sobre o "Resto" (*Rest*), surge um horizonte multilateral e sincrônico caracterizado, segundo Sloterdijk, por uma coesão artificial, produzida por inibições recíprocas entre povos diversos que se encontram comprimidos por pressão material e informacional. Ao mesmo tempo, consolida-se um tipo de discurso multicultural "discreto, polivalente, não totalizador, mas, antes de tudo, ciente de sua própria circunstancialidade perspectivista"[32], no qual

> *A "unidade dos seres humanos", com sua espécie dispersada, passa agora a estar assentada sobre o fato de que todos, em suas regiões e histórias respectivas, se tornaram seres sincronizados, implicados à distância, humilhados, dilacerados, vinculados e sobressolicitados — a estações de uma ilusão vital, a endereços do capital, a pontos no espaço homogêneo, aos quais se regressa e que a eles próprios regressam […].*[33]

Esta unidade sincrônica define o que Sloterdijk chama de "Segundo Ecúmeno": uma grande "casa" sem sentido de lar, espaço homogêneo cujo sentido unívoco de "ser humano" se tornou impossível, dado que a unidade da "humanidade" não pode mais ser dita em termos de uma participação ontológica

---

28 Fukuyama, F. *The End of History and the Last Man*. NY: The Free Press, 1992.

29 Sloterdijk, P., op.cit., p. 257.

30 Ibidem, p. 264.

31 Mbembe, A. *Crítica da Razão Negra*. SP: n-1, 2018, p. 28.

32 Sloterdijk, P., op.cit., p. 12.

33 Ibidem, p. 229-30.

"no mesmo mistério de mundo"[34], nem "em nome de uma *physis* comum, mas apenas com base numa situação comum" que "só pode ser definida do ponto de vista ecológico e imunológico"[35], congregando seres humanos na qualidade de habitantes de bolhas imunitárias fechadas em constante atrito umas com as outras. Tais atritos geram um campo de interação no qual toda desinibição é anulada por outra de igual valor, num plano de compensações mútuas que faz, dos indivíduos, agentes em "cooperação, isto é, […] [em] inibição recíproca"[36], e no interior do qual as restrições mútuas de ação impedem, exceto por anomalias e fissuras no tecido social — crimes, terrorismo etc. —, a desinibição unilateral de um dos polos envolvidos no processo.

Este, em síntese, é o resultado da "cristalização", enquanto "projeto de generalizar normativamente o tédio e proibir que a 'História' faça de novo irrupção no mundo pós-histórico"[37]. Tal cristalização é consequência de um processo contínuo de replicação da macroesfera teológica, no qual ela se dobra exponencialmente sobre si mesma até produzir, em expansão devoratória, uma *espuma* de bolhas que se anulam reciprocamente em suas investidas desinibitórias e cujo modo de funcionamento imunitário é sempre o mesmo, ainda que em dimensões relativamente diversas. Ao replicar-se continuamente, ao mesmo tempo em que perde seu caráter macroesférico, as esferas em atrito intensificam a nível granular o projeto de "colonização metafísica" da antiga macroesfera, estendendo-se tendencialmente até a totalidade do globo e investindo-o numa dinâmica global de neutralização imunológica.

A metáfora da "espuma", extensão da metáfora topológica da "bolha" do primeiro volume de *Esferas*[38], foi escolhida por Sloterdijk para indicar a dinâmica de coabitação morfosociológica do capitalismo tardio globalizado e suas configuração assimétricas, descentradas, hiperconcentradas e altamente individualizadas. Neste contexto, "a ideia [macroesferológica] segundo a qual o campo social conforma uma totalidade orgânica e está integrado numa hiperesfera onicoletiva e oni-inclusiva"[39] perde seu sentido; não há mais centro ao qual se

34 Ibidem, p. 225.

35 Ibidem, p. 229.

36 Ibidem, p. 279.

37 Ibidem, p. 268.

38 Sloterdijk, P. *Sphären I.* Frankfurt: Suhrkamp, 1998.

39 Sloterdijk, P., *Sphären II,* p. 57.

remeter, a não ser a pluralidade de centros de cada bolha da espuma, isto é, de cada egoesfera em mútua fricção e isolamento com as demais. O que temos, com a totalidade da espuma, é um espaço interior *sem intimidade comunitária*. Se a espuma denega seu exterior, é porque se constitui integralmente de uma pluralidade de células imunológicas, cada qual operando uma denegação de seu próprio fora — que inclui até mesmo vizinhos, concretos ou digitais, materialmente próximos ou virtualmente distantes, o que termina por ocasionar, segundo Sloterdijk, uma "epidemia de misantropia sem precedentes"[40].

É no conceito de "espuma" que fica patente a incompreensão sloterdijkiana da geofilosofia deleuze-guattariana, bem como de seu pressuposto perspectivista fundamental. Sloterdijk equivale espumas a "rizomas-espaço-interior [*Binnenraum-Rhizome*]"[41], "multiplicidades" nas quais "a 'vida' se desdobra de modo multifocal, multiperspectivista e heterárquico"[42]. A escolha de qualificar a espuma como um *rizoma* não é arbitrária; para além de julgar a esferologia uma forma de geofilosofia, o autor também reconhece *Mil platôs* como influência, afirmando que "o que nós chamamos de espumas fornece um aspecto da molecularidade deleuzeana"[43].

Seria de fato a espuma, uma "multiplicidade rizomática"? Na introdução de *Mil platôs*, Deleuze e Guattari distinguem os conceitos de "árvore", "radícula" e "rizoma" enquanto três modelos descritivos de organização de multiplicidades: o primeiro conceito pressupõe um fundamento, uma unidade que se desmembra em repetições da mesma unidade; o segundo, uma estrutura em fascículos que, embora pareça expor uma multiplicidade qualquer, mantêm um sujeito oblíquo, "uma unidade secreta ainda mais compreensiva, ou […] uma totalidade mais extensiva"[44]; apenas o terceiro, com sua falta de unidade fundante, suas conexões laterais, seus devires assignificantes e assubjetivos, suas linhas heterogêneas e suas rupturas e fugas, designa uma "multiplicidade" em seu sentido *radical*, isto é, enquanto *multiplicitas*, aquilo que possui muitas dobras (*plicas*), dobras flexíveis, variáveis e, acima de tudo, heterogêneas. A existência de múltiplas dobras implica, por sua vez, uma

---

40 Sloterdijk, P., *Im Weltinnenraum des Kapitals*, p. 220.

41 Sloterdijk, P., *Sphären III,* p. 302.

42 Ibidem, p. 23.

43 Sloterdijk, P.; Heinrichs, H.-J. Die *Sonne und der Tod*. Frankfurt: Suhrkamp, 2016, p. 605.

44 Deleuze, G.; Guattari, F. *Mille plateaux,* p. 12.

pluralidade de dobras *diferentes*, contra a qual sugiro o termo "replicação" ou "replicidade" para a árvore e a radícula, pluralidade de dobras que não fazem mais do que reproduzir a *mesma* estrutura.

Um rizoma é uma verdadeira cartografia, a produção de um mapa metamórfico composto de zonas de alta e baixa intensidade, metaestabilidade e instabilidade, resultantes de encontros entre singularidades heterogêneas. A inserção de novos devires e a redistribuição de encontros e alianças produz uma alteração no mapa como um todo, descentrando-o a cada vez, fazendo-o variar e produzindo distintas entradas e saídas[45] — ou, na linguagem deleuze-guattariana, fazendo-o "fugir". Como tal, o mapa está sempre em reconstrução, variando a cada linha, a cada nova dobra, sendo traçado e retraçado a cada vez, como um mapa de estratégia de guerrilha. Uma replicação, enquanto reprodução reticulada da mesma dobra, não produz, por sua vez, mapa algum, e sim o que Deleuze e Guattari chamam de "decalque"[46], uma cópia ou reprodução mimética, uma reafirmação redundante de um mapa que se cristaliza e se sedimenta, perdendo sua elasticidade e seu potencial metamórfico. Dessa forma, a replicação tende a acentuar certas relações, manter estruturas estáveis e reforçar redundâncias. Se o mapa multiplica narrativas, mantendo uma agonística e perene dinâmica de alternância, o decalque as replica e as engrandece, favorecendo a constituição de universais.

Nesse sentido, menos que rizomática, a espuma contemporânea é radicular: uma "multiplicidade [que] se encontra presa numa estrutura" ou um "sistema fasciculado [que] não rompe verdadeiramente com o dualismo, com a complementaridade de um sujeito e de um objeto, de uma realidade natural e de uma realidade espiritual"[47] ou, em termos mais próximos da esferologia imunológica, de uma realidade externa, patogênica, e outra interna, animada, ambas produzidas pela mesma estrutura de relação com a alteridade. Seu caráter multicêntrico disfarça a repetição de uma mesma estrutura imunitária, decalcada a cada bolha, "na medida em que todos os centros ressoam, todos os buracos negros caem num ponto de acumulação — como um ponto de cruzamento em algum lugar atrás de todos os olhos"[48]. Em contraste com a

45 Ibidem, p. 20-1.

46 Ibidem, p. 20.

47 Ibidem, p. 12.

48 Ibidem, p. 257.

"multiplicidade de olhos animistas"[49] da "floresta de cristal"[50] yanomami, por exemplo, na qual diferentes estabilizações se formam sem, contudo, refletirem uma perspectiva central, um ponto de vista autoritário, um sujeito-fundamento ou uma estrutura fixa de relações, mesmo que oblíqua, a fazê-las convergir, na espuma, "as microcabeças flexíveis, as rostificações animais são substituídas por um macro-rosto *cujo centro está por toda parte e a circunferência em parte alguma*"[51] — mesmos termos que, para Sloterdijk, caracterizavam o fim da macroesfera metafísica.[52]

"Pode parecer" que as semelhanças entre as bolhas da espuma, explica Sloterdijk,

> *[…] permitam inferir que estivessem em intensa comunicação recíproca e amplamente abertas umas às outras; na verdade, frequentemente só se assemelham umas às outras* devido a sua origem em ondas comuns de imitação e a suas configurações midiáticas análogas. *Operativamente, no mais das vezes, não têm praticamente nada em comum umas com as outras. (Pode-se pensar nos passageiros de automóveis, que viajam em colunas, uns atrás dos outros: cada grupo forma internamente uma* célula ressonante*, mas entre os veículos vigora o isolamento — e isto é bom, dado*

49 Ibidem.

50 Viveiros de Castro, E. *A floresta de cristal*. SP: n-1, 2024. Em nota, referindo-se ao trabalho do antropólogo Jacques Lizot sobre o papel da árvore na iniciação yanomami, Deleuze e Guattari afirmam que, embora xamãs yanomami tracem "linhas entre todos os pontos ou espíritos", desenhando, assim, "uma constelação, um conjunto irradiante de raízes que remete a uma árvore central" (Deleuze, G.; Guattari, F., op.cit., p. 256), não há o mesmo tipo de "segmentaridade dura" vista entre sociedades estatais, dado que "o poder do xamã é ainda totalmente localizado, estreitamente dependente de um segmento particular, condicionado pelas drogas [no caso, o pó do cipó *yākoana*], e cada ponto continua a emitir suas sequências independentes" (ibidem, p. 257). Para uma descrição do xamanismo yanomami proveniente de um dos xamãs pertencente ao próprio povo mencionado, cf. Kopenawa, D.; Albert, B. *A queda do céu*. SP: Cia das Letras, 2015.

51 Deleuze, G.; Guattari, F., op.cit., p. 257, grifo meu.

52 "Uma Orbe [*Kugel*] infinita de fato — como isto sequer poderia ser imaginado? Uma esfera cujo centro não se encontra em parte alguma porque se repete ao infinito, jorrando por toda parte a partir de pontos que rebentam — como se relacionar com tal monstruosidade geométrica?" (Sloterdijk, P., *Sphären II*, p. 536). A frase faz referência a uma das teses do *Livro dos vinte-e-quatro filósofos:* "Deus […] a esfera infinita cujo centro está em todas as partes e a circunferência, em parte alguma" (Ríos, J.G. Introducción y traducción del anónimo Libro de los veinticuatro filósofos. In: D'Amico, C. [ed.]. *Todo y nada de todo*. Buenos Aires: Winograd, 2008, p. 197).

> *que comunicação significaria colisão). Sua sintonia não se produz por intercâmbio direto entre as células, mas* por infiltração mimética de normas, estímulos, bens de consumo contagiosos e símbolos semelhantes.[53]

A ressonância, por conseguinte, não se produz por via de comunicação direta e mediada, como ocorria na macroesfera, mas por "ondas comuns" de "infiltração mimética", infiltração que, se seguirmos Deleuze e Guattari, mais tem a ver com um sujeito oblíquo que agita as bolhas em uma mesma frequência do que com a relação direta de colisão (e, com isso, *contágio*) entre os segmentos. "É que o olho central tem por correlato um espaço em que ele se desloca, sendo que ele próprio permanece invariante em relação a seus deslocamentos"[54].

As bolhas da espuma são como carros, produzidos segundo um *mesmo* modo de produção, com seus respectivos passageiros que se comportam segundo os limites da forma-automóvel. Pode-se considerar, ademais, que, embora cada grupo de passageiros não se comunique com outros grupos diretamente (o que envolveria colisão), todos os grupos ouvem o mesmo programa de rádio e se vinculam por via das mesmas normas de trânsito. As bolhas da espuma redundam no mesmo e ressoam o mesmo, dado sua mesma gênese, coextensiva à replicação da macroesfera e aos fluxos informativos e mercadológicos que permeiam livremente a espuma, reproduzindo massificamente atitudes, gestos, símbolos e ideais de consumo que se repetem por toda a malha.

Nesse sentido, a espuma, embora plural em número, não passaria de uma "pseudomultiplicidade"[55], ilusoriamente heterárquica, multifocal e multiperspectivista: embora sejam bilhões de olhares que a componham em atrito "co-isolante", todos reproduzem a mesma estrutura, segundo o mesmo atrator oblíquo, observando os mesmos objetos como patógenos indiferenciados em um campo homogêneo de captura. No fim, todas as bolhas da espuma são caixas de ressonância de um mesmo olhar, cujo centro radial se perdeu com a morte da macroesfera teológica, enquanto seu sinal se perdura, replicado ao infinito.

A lógica multicultural da "tolerância" e da "empatia", ancorada nas inibições recíprocas da replicação espumológica, não é mais que uma relação incipiente com a alteridade, em que o Outro é visto e tolerado apenas sob o prisma do Eu, como um momento do Si-Mesmo. Não há, por isso, alteridade

---

53 Sloterdijk, P., *Sphären III*, p. 60-1, grifos meus.

54 Deleuze, G.; Guattari, F., op.cit., p. 257-8.

55 Deleuze, G.; Guattari, F., op.cit., p. 14.

"real" no interior da espuma, da mesma forma como não há colisão real em um trânsito ideal, exceto sob risco de ferimento e morte — um risco, vale notar, derivado da própria lógica do automóvel e do tráfego urbano. Ao invés disso, a repetição constante do mesmo ou o acúmulo contínuo de redundâncias ressoadas ao infinito aumenta a entropia da espuma como um todo, direcionada rumo a uma inevitável "morte térmica" do conjunto.

3. Monstruosidade

Pensar o monstruoso, então, não implicaria pensar a pluralidade exterior, que escapa à representação típica da esferologia imunitária? Não estaria Sloterdijk sujeito a reduzir os intentos dos "pós-estruturalistas" a um relativismo insosso, vazio e falso, que aplaina a multiplicidade heterogênea de perspectivas em virtude de uma superioridade intelectiva de um Sujeito, mesmo que oblíquo, demasiadamente tolerante, esclarecido e, por isso mesmo, ainda mais domesticador? Não seria *outro* o projeto deleuze-guattariano, um projeto que passa mais pela *intensificação* das minoridades do que por sua subsunção a uma nova macronarrativa englobante?

Seria preciso escovar a esferologia, aqui, "a contrapelo". Ao salientar os personagens esquecidos, o espectro rejeitado, os *outros* da narrativa esferológica, e explicitar que "os despojos […] carregados no cortejo […] devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, como à corveia anônima dos seus contemporâneos"[56], é preciso expor como a Grande Narrativa da construção poética de habitáculos imunitários ainda é, no fim, uma narrativa colonizatória.

Assim como Sloterdijk acenava para um caminho inexplorado por Heidegger[57] quando, em *Ser e tempo*, o filósofo da Floresta Negra deixou de lado o espaço e reduziu a analítica do Dasein à análise da condição "mais originária" do tempo, suspeito que um breve apontamento sobre Nietzsche feito por Sloterdijk em *Esferas II* também acena para uma vereda que o criador da esferologia não ousou atravessar. Fazendo referência à célebre questão do Zaratustra de Nietzsche — "onde está a loucura com que deveríeis ser vacinados?"[58] —, Sloterdijk afirma que

---

56 Benjamin, W. *Magia e técnica, arte e política*. SP: Brasiliense, 1987, p. 225.

57 Sloterdijk, P., *Sphären I,* excurso 4.

58 Nietzsche, F. *Assim falou Zaratustra*. SP: Cia das Letras, 2011, p. 10.

> *[…] foi Nietzsche quem levou a cabo* a virada imunológica do pensamento *ao dar início à interpretação de toda cultura como* competição entre estratégias de vacinação minimizantes e aumentativas. *Enquanto a democracia pratica a vacinação em massa por motivos de segurança, o Zaratustra quer tornar novamente monstruosa a vida dos poucos, na medida em que* transforma o próprio pensamento em uma infecção*: "inoculo-vos a loucura".*[59]

Para tornar novamente monstruosos os homens, o Zaratustra deve constituir a metamorfose do pensamento em *contágio* — ou seja, justamente naquilo que *desafia* a imunidade e que, por isso, permite fazer de si "uma *passagem* e um *declínio*", "não guarda[ndo] uma gota de espírito para si", mas "anda[ndo] […] como espírito sobre a ponte"[60]. Não se trata então de uma "vacina" no sentido biopolítico a partir do qual democracias modernas inoculam pedaços neutralizados do fora para mobilizar anticorpos defensivos. Como condição para uma *transformação* diante da dissolução da já decrépita "casa do ser" europeia, cujo golpe de misericórdia é desferido pelo anúncio de Zaratustra — "*Deus está morto*!"[61] —, trata-se, aqui, da introjeção da loucura *como loucura*, exterioridade não neutralizada enquanto condição *sine qua non* da metamorfose, se quisermos interpretar "loucura" como o horizonte de "sobrehumanidade" (*Übermenschlichkeit*) no qual habita o inumano que precede e excede a diferenciação entre interiores e exteriores, culturas e espécies, "as qualidades 'naturais' e as propriamente chamadas 'humanas' [que] cresceram conjuntamente"[62]: "vede, eu vos ensino o *super-homem* [*Übermensch*]: ele é esse raio, ele é essa *loucura*! […]"[63].

Eis a "afirmação" tantas vezes conclamada por Nietzsche como passaporte de passagem à sobrehumanidade: afirmar a vida é afirmar a loucura, o delírio, o frenesi que lança o indivíduo a planos inimagináveis, retorcendo a esfera em linhas aberrantes, como no abismo psicotrópico de Henri Michaux[64] —

---

59 Sloterdijk, P. *Sphären II,* p. 558, grifos meus.

60 Nietzsche, F., op.cit, p. 10.

61 Ibidem, p. 8.

62 Nietzsche, F. *Cinco prefácios para livros não escritos.* Rio de Janeiro: 7Letras, 2014, local. 531.

63 Ibidem, p. 10.

64 "O horror estava no fato de que eu era nada mais que uma linha. No cotidiano, é-se uma esfera, uma esfera que observa panoramas. […] Agora, apenas uma linha. Uma linha que se quebra em mil aberrações" (Michaux, H. *Miserable miracle*. San Francisco: City Light, 1972, p. 63).

condição para a criação de novas esferas, novas vidas. Uma loucura deste tipo não lança o humano ao destino pós-humano prometido pela antropogênese prometeica[65], dado que lhe faltaria, *desde o início*, o "elemento [afirmativo] do além-do-homem" que o permitiria transmutar-se fundamentalmente (as "condições que mudariam sua natureza"[66]). Pelo contrário, ela o retorce o deixa exposto a algo outro-que-humano, lançando-o à "grande maré"[67] alter-humana para além dos limites de seus invólucros ontológicos e cartografias helênicas (ou lusitanas): o Ōkeanós, fruto monstruoso da transa titânica entre o Céu e a Terra e divisa do finito com o impossível *infinito*, para além do qual a vida se julgava impossível. Nesse sentido, não se pode deixar de concordar com Mónica Cragnolini em seu juízo de que Nietzsche seria um pensador "animalista, pós-humano e ecologista *avant la lettre*"[68].

Referido a Nietzsche, o "desmesuradamente monstruoso" (*ungeheuere*) da passagem supracitada de Sloterdijk guarda relação com a exterioridade desmesurada e ao mesmo tempo inabitual, infamiliar e estrangeira (*unheimliche*) que, quando da exploração náutica nos confins da modernidade, se infiltra na macroesfera fissurada. Partindo-se do próprio Nietzsche, contudo, pode-se afirmar *outro sentido* para a "monstruosidade", não voluntariamente contemplado por Sloterdijk. Assim, o Zaratustra não incitaria os "poucos" a almejarem o posto heroico e soberano do Leviatã hobbesiano, monstro macroesférico que devora incessantemente tudo e todos, compondo um corpo de súditos dispostos em torno de um grande espermacete central, mas os exorta, antes, a prestarem contas com a monstruosidade acossante e proteiforme que, mais próxima de um Leviatã hebraico e de suas diversas instanciações (Kraken, Moby Dick, Cthulhu, o *Vampyroteuthis* de Vilém Flusser[69], no espaço abissopelágico como no sideral), ameaça a integridade existencial dos navegantes e, no mesmo golpe, excita neles um trabalho abissal de imaginação, expondo formas impossíveis e impensadas de vida no Fora.

---

65 "Não acreditamos que o além-do-homem de Nietzsche seja um sobrelanço: difere do homem, do eu, por natureza" (Deleuze, G. N*ietzsche e a filosofia*. SP: n-1, 2018, p. 208); "o além-do-homem não é um homem que se ultrapassa e consegue se ultrapassar. Entre o além-do-homem e o homem superior, a diferença é de natureza […]" (ibidem, p. 214).

66 Ibidem, p. 216.

67 Nietzsche, F., *Assim falou Zaratustra*, p. 8.

68 Cragnolini, M.B. Nietzsche como pensador póstumo. *Revista LECA*, ano 11, v.1, p. 19-40, jun. 2024.

69 Flusser, V. *Vilém Flusser's Brazilian Vampyroteuthis infernalis*. NY; Dresden: Atropos, 2011.

Monstruosidade é um fenômeno de borda: Nietzsche dizia que também escrevia para os *poucos*. O que, com Sloterdijk, parece mais uma das divisões esotéricas que, desde a Academia, refaz a decisão topológica entre os cultos e incultos[70], mostra-se, numa leitura deleuze-guattariana, exercício de *anomalia*, *fronteira* e *menoridade*. Em uma aparente proximidade com Deleuze e Guattari, para quem "todo Animal tem seu Anômalo"[71], Sloterdijk afirma que é sempre o "líder da matilha" aquele que foge e faz fugir o animal: "nesse sentido, todos os animais são ontólogos"[72]. O Anômalo deleuze-guattariano, porém, não é o "pré-humano" na ponta da antropogênese, único animal que, para o filósofo alemão, teria conseguido com sucesso superar a "jaula ontológica"[73] dos instintos — enquadramento tipicamente antropocêntrico que caracteriza a fuga como ultrapassamento da natureza animal, rumo ao humano (e ao "super-homem" lido como um pós-humano). Trata-se, para Deleuze e Guattari, de todo animal, humano como não-humano, fazendo sua matilha, seu povo como um todo, natureza *e* cultura, diante de um devir-outro: o líder da alcateia, o esquizofrênico, o feiticeiro, o xamã, o guerreiro tupinambá, que faz seu povo se proliferar sob a condição de se tornar seu inimigo, ou "o capitão Ahab", que "tem um devir-baleia irresistível, mas que justamente contorna a matilha ou o cardume, e passa diretamente por uma aliança monstruosa com o Único, com o Leviatã, com Moby Dick", numa espécie de "pacto com um demônio" que "aparece ora como chefe do bando, ora como Solitário ao lado do bando, ora como Potência superior do bando"[74].

Na borda, fronteira de uma esfera com seu fora, o anômalo faz vacilar sua topologia orientada em interior e exterior e, nesse sentido, se torna monstro *em relação*, *como condição de toda relação*. "Moby Dick não é nem um indivíduo nem um gênero, *é a borda*, é preciso que eu bata nela para atingir toda a matilha, para atingir toda a matilha e passar através"[75]. Na fronteira que distribui verso e obverso, a monstruosidade se converte em contágio cruzado: divisar anomalamente a muralha não é o mesmo que assimilar e converter

70 Sloterdijk, P., *Sphären I*, p. 11.

71 Deleuze, G.; Guattari, F., op.cit., p. 297-8.

72 Sloterdijk, P., *Sphären III,* p. 419.

73 Sloterdijk, P., *Nicht gerettet,* p. 175.

74 Deleuze, G.; Guattari, F., op.cit., p. 298.

75 Ibidem, p. 300, grifo meu.

unilateralmente fragmentos do Fora que sirvam para fortificar o que ela protege, mas implica atravessar e ser atravessado pelo exterior, numa perigosa "terceira margem do rio"[76]. No fim, ser Anômalo é estar à deriva da corrente de um rio heraclitiano em que toda identidade se perde e se transforma irremediavelmente. *Loucura duplamente inoculada*.

Tal como o Louco da praça do aforisma 125 d'*A gaia ciência*, mais um desses "anômalos", com seu disangelho sobre a morte de Deus,[77] o Zaratustra de Nietzsche não quer, como afirma Sloterdijk, estimular a transferência imunitária que funda a modernidade como "uma segunda imunidade que pode ser mobilizada" a partir do próprio indivíduo "sem o suporte de um enquadre transcendente"[78]. Pelo contrário, o Zaratustra busca reintroduzir em seus ouvintes a possibilidade do aterrorizante e monstruoso *infinito* como oportunidade não tanto para realizar as transferências pessoais de um "nós" imunitário, mas *para perfazer transformações, metamorfoses, passagens e trocas* — variações que fazem do "eu", da esfera, só uma variante do Outro.

É isso que sugere o aforisma 124 d'*A gaia ciência*, "No horizonte do infinito", mencionado por Sloterdijk antes da passagem sobre a suposta "virada imunológica do pensamento" em Nietzsche:

> *Deixamos a terra firme e embarcamos! Queimamos a ponte — mais ainda, cortamos todo laço com a terra que ficou para trás! Agora tenha cautela, pequeno barco! Junto a você está o oceano, é verdade que ele nem sempre ruge, e às vezes se estende como seda e ouro e devaneio de bondade. Mas virão momentos em que você perceberá que ele é infinito e que não há coisa mais terrível que a infinitude. Oh, pobre pássaro que se sentiu livre e agora se bate nas paredes dessa gaiola! Ai de você, se for acometido de saudade da terra, como se lá tivesse havido mais* liberdade *— e já não existe mais "terra"!*[79]

Diferentemente da arca macroesferológica, que, também à deriva, tinha na impossibilidade de porto seguro a necessidade mais "totalitária" de constituição imunitária, o navegante nietzscheano passeia sobre um pequeno barco desprotegido na superfície dessa sobrehumanidade oceânica que "pode

76 Rosa, G. *Ficção completa*. RJ: Nova Aguilar, 1994, p. 409.

77 Nietzsche, F. *A gaia ciência*. SP: Cia das Letras, 2012, §125.

78 Sloterdijk, P. *Sphären II,* p. 589.

79 Nietzsche, F., op.cit., §124.

afundar o vosso grande desprezo"[80]. Ainda que entregue ao niilismo de um mundo sem Deus, o navegante não se resigna à postura do adivinho de *Assim falou Zaratustra*, que buscava "um mar onde possamos nos afogar"[81]. Ele não se vê menos propício a *se afirmar* e a galgar os afetos aéreos que Gaston Bachelard atribuía a Nietzsche[82], "curtindo" a possibilidade de um devir-pássaro que não se defronta com as paredes da gaiola, com a "saudade da terra", mas que se vê aturdido da mesma alegria com "potência epidêmica"[83] de todo aquele que, diante do alarmante *hic sunt dracones* das cartografias quinhentistas vislumbra a oportunidade louca de esquecer o caminho de casa.

4. Antropofagia

Deleuze, em sua interpretação de Nietzsche, interpreta a afirmação do barqueiro, sua "loucura", como a face inaudita da *vontade de poder*. Para Deleuze, que lê Nietzsche com os mesmos termos topológico-expressivos que observa em Baruch Spinoza,[84] a vontade de poder (ou "de potência") nada mais é que o próprio "elemento diferencial da força"[85] — sendo "força" não algo impresso *sobre* dada coisa, mas aquilo que é *expresso* por meio dela, coisa que nada mais é que "expressão de uma força"[86], isto é, seu desdobramento e modulação desintensificada. A vontade de poder diferencia e articula forças em um campo que as desacelera: ela "complica" as forças, selecionando-as, distribuindo-as em posições assimétricas e constituindo certa "dobratura" do real, certo "mundo" enquanto ponto de vista.

Em termos sloterdijkianos, então, a vontade de poder é o que tensiona e articula dada esfera, encadeando, qualificando, valorando e dando sentido a todo ente em seu interior. Assim, trata-se de um princípio "plástico" de composição topológica, "não […] mais amplo do que aquilo que condiciona, [e]

---

80 Nietzsche, F., *Assim falou Zaratustra*, p. 9.

81 Ibidem, p. 113.

82 Bachelard, G. *Air and dreams*. Dallas: The Dallas Institute Publications, 1988.

83 Stengers, I. *No tempo das catástrofes*. SP: Cosac Naify, 2015, p. 152.

84 Deleuze, G. *Espinosa e o problema da expressão*. SP: 34, 2017.

85 Deleuze, G., *Nietzsche e a filosofia*, p. 16.

86 Ibidem, p. 15.

que *se metamorfoseia com o condicionado*"[87], que mantém o equilíbrio metaestável de cada esfera ou ponto de vista, em tensão com as demais. Como tal, a vontade de potência é fruto da relação entre esfera e seu fora, condição para a própria circunscrição esferológica, dado que "as relações de forças permanecem indeterminadas enquanto à própria força não se acrescenta um elemento capaz de determiná-las"[88].

Mais que um princípio interno de composição, então: a vontade de poder é um *princípio de metaestabilização de forças*, condição central de disposição de todo campo de jogo entre perspectivas. Por isso, em um fragmento póstumo da primavera de 1888, três anos após *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche definiu seu *perspectivismo*, "graças ao qual todo centro de força — e não somente o ser humano — constrói o mundo inteiro restante a partir de si mesmo, isto é, o mede, o manipula, o configura segundo sua força", *em estrita conexão com a noção de vontade de poder*:

> *[…] cada corpo específico aspira a assenhorear todo o espaço e expandir sua força (— sua vontade de poder:) e a repelir tudo o que se opõe a sua expansão.* Mas *tropeça constantemente em aspirações iguais de outros corpos e acaba se ajustando ("coalescendo") com aqueles que lhe são afins: — assim* conspiram então em conjunto para lograr o poder. *E o processo continua.*[89]

De um só golpe, Nietzsche explicita, neste trecho, que o perspectivismo oceânico com o qual o barqueiro-pássaro se defronta depois da implosão da macroesfera é regido por outra (topo)lógica que a antiga (topo)lógica orbital: uma *topologia agonística* que não mais se define pelo ressoar uníssono da mesma bula papal radiocrática e protetora, mas pela situação, apontada também por Sloterdijk, de ausência de centro único e de conflito perene entre esferas locais em atrito. Contudo, por si só, a direção para a qual a tese nietzscheana aponta é aquela na qual, da implosão da macroesfera metafísico-teológica, o destino do barqueiro *ainda está por ser lançado*: logrará ele, diante da morte da arca, afirmar esse desejo de comutar com a pluralidade oceânica ou, como

87 Ibidem, p. 68, grifos meus.

88 Ibidem.

89 Nietzsche, F. *Nachgelassene Fragmente (1887-1889)*. v.15. München: Deutscher Taschenbuch, 1999b, 14.186.

a cabeça de um Orfeu ibérico à deriva em um Lesbos atlântico, culminando no multiculturalismo da "espuma" imunológica contemporânea, cantará ele apenas a mesma ladainha de sempre, saudoso do casamento perdido? O que decidirá o *fatum* do barqueiro moderno será justamente a presença ou ausência de outra noção cabal e estritamente vinculada à *afirmação* da vontade de poder: a ideia de *esquecimento.*

Nietzsche distingue entre forças ativas e reativas. As últimas não são qualitativamente diversas das primeiras, mas são reações, forças que agem em resposta às forças ativas, tentando inibi-las. Ou seja, elas são apenas subprodutos de dada relação de forças que, a princípio, são todas ativas, positivas. Para Deleuze, "não basta uma reação para fazer um ressentimento", já que é preciso que as "forças ativas" deixem "de ser agidas"[90] — isto é, que sejam inibidas em sua ação. O *ressentimento*, caracterizado por um refluxo de "traços mnêmicos" sobre a "consciência", é, por isso, topológico, pois a própria inibição se caracteriza como um trânsito de forças: "existe uma topologia das forças reativas: é sua mudança de lugar, seu deslocamento, que constitui o ressentimento"[91]. O excesso de memória, memória de forças de esferas passadas que se calcificam e barram o contágio, implica inibição em excesso, pois as "forças reativas" se deslocam na "digestão" interna da esfera. Como tal, o ressentimento também é fruto de uma vontade de poder, mas de uma vontade *redirecionada* e, portanto, tornada vontade de conservação que se anula por autoexclusão: pelo excesso de conservação, a vontade de poder do ressentido é uma vontade de *nada*, um niilismo realizado que, por não se abrir ao contágio, termina por rodar em falso, no vácuo, sem "digerir" elementos novos. Trata-se, no fim, de uma vontade autoimune.

Esse esquema se torna mais "deglutível" se correlacionarmos a figura da "esfera" com a imagem proposta por Nietzsche para explicar o "aparelho reativo": um sistema bicameral de estômagos. Um deles, mais central e subterrâneo, o "inconsciente reativo", dedica-se à ruminação e à permanência dos elementos neutralizados, ao passo que o outro, "a consciência", referente "à excitação presente ou à imagem direta do objeto"[92], opera através da introdução de novos elementos de fora para dentro e da troca constante com o exterior, a fim de revitalizar o sistema. É através da consciência que uma

90 Deleuze, G., op.cit., p. 145.

91 Ibidem.

92 Ibidem, p. 146.

força reativa pode ser, de fato, "agida", tendo em vista que, em adição ao inconsciente reativo e em relação contínua com o exterior, é nela que se pode produzir algo de novo para além da redundância mnêmica.

É neste contexto que encontramos o deslocamento topológico centrífugo, típico do ressentimento, de memórias desde o núcleo digestivo até a membrana, onde o acúmulo de repertório passado sedimenta a fronteira externa, barrando o suprimento exterior necessário à renovação da esfera ao mesmo tempo em que exportando o refluxo para fora dos limites do "espírito": "o ressentimento não se separa de um horrível convite, de uma tentação, de uma vontade de espalhar um contágio"[93]. Para evitar esse refluxo mnêmico, mantendo ambos os estômagos funcionando separadamente — afinal, o barqueiro de Nietzsche também não quer se afogar em alto-mar em seu próprio vômito, invadido pelo refluxo reintrojetado —, é necessário "que uma força ativa, distinta e delegada, apoie a consciência e reconstitua a cada instante seu frescor, sua fluidez, seu elemento químico móvel e leve. Essa faculdade ativa supraconsciente é a faculdade do *esquecimento*"[94].

Esquecer-se da casa, ou melhor, *inibir* este "estômago ruminante" de um argonauta faminto de reminiscências que insiste em calcificar memórias passadas sobre a membrana e reter toda invasão, nada mais significa que poder *desinibir* as forças, isto é, libertar a possibilidade de devorar e ser devorado de forma não imunitária, mas eminentemente contagiante e, sobretudo, passível de contágio. Como tal, o esquecimento é, ele próprio, uma força; "não é", contudo,

> *[…] uma simples* vis inertiæ [força inercial]*, como creem os superficiais, mas uma força inibidora* ativa, positiva *no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de* digestão *(ao qual poderíamos chamar "enanimação* [Einverseelung]*"), do que* todo o multiforme processo de nossa nutrição corporal ou "encorporação [Einverleibung]*".*[95]

A tradução de Paulo C. de Souza do trecho acima, que tomo como base para esta tradução adaptada, opta por verter *Einverseelung* em "assimilação psíquica" e *Einverleibung* em "assimilação física". Adapto, contudo, de acordo com o

93 Ibidem, p. 165.

94 Ibidem, p. 147.

95 Nietzsche, F. *Genealogia da moral*. SP: Cia das Letras, 1999a, p. 44, grifos meus, tradução adaptada.

uso feito por Viveiros de Castro do neologismo "encorporar" como tradução para o inglês *to embody* no contexto do canibalismo tupi, "visto que nem 'encarnar' nem 'incorporar' são realmente adequados"[96]. O que se "assimila" na antropofagia tupinambá não são atributos espirituais ou a carne, enquanto fonte de proteína — afinal, o homicida não come a carne do inimigo morto, passando por um longo e doloroso processo de interdito. O que se encorpora — ou seja, faz-se corpo com o corpo que devora — é, no fim, a *posição* do inimigo, seu *ponto de vista*, ou seja, dado arranjo de forças e dobras que caracteriza a potência singular do inimigo devorado, expressa no "corpo" como nexo de encontros com outros, que põe o homicida sob o olhar de um outro, como seu outro. Eis a antropofagia como um ato de esquecimento de si.

Além de curiosa a semântica gástrica e a relação feita por Nietzsche entre "encorporação" e "enanimação", sugerindo que o esquecimento é não só anímico, como corporal, tal sugestão ecoa um famoso dito do Zaratustra nietzscheano: "pois verdadeiramente, irmãos, o espírito *é* [um] estômago! [*Geist ist ein Magen!*]"[97] — ou, melhor dizendo, espírito é estômago, e estômago é corpo, o mesmo corpo "que teria sua própria razão, a 'grande razão', aquilo que chamamos de consciência ou 'espírito'"[98], numa complicação de topologia surreal que não equaciona e confunde corpo e espírito, mas que faz, do corpo, continente e conteúdo do espírito e vice-versa, como verso e obverso de uma fita de Möbius. O esquecimento é, então, uma força eminentemente perspectivista, força que faz a articulação topológica entre ambos, espírito e corpo, sujeito e objeto, olhar e olhado, polos de dualidades que nada mais são que momentos diferentes de um mesmo pêndulo. Como tal, o espírito é, como no exemplo precedente, um estômago *bicameral*, no interior do qual há o duplo movimento gástrico de uma "enanimação" como regurgitação mnêmica, de dentro para fora, de uma mesma *anima* conservada, devendo ser contraefetuada por uma "encorporação", de fora para dentro, proporcionada pelo esquecimento como força "corpórea" e "plástica, modeladora, regeneradora"[99] da vontade de poder.

---

96 Viveiros de Castro, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio, *Mana*, v.2, n.2, 1996, p. 138.

97 Nietzsche, F. *Assim falou Zaratustra,* p. 175.

98 Paschoal, A.E. A(s) perspectiva(s) de Nietzsche. In: Giacoia Jr., O.; Oliveira J.; Paschoal, A.E. [org.]. *Sala de espelhos.* Curitiba: Kotter, 2023, p. 86.

99 Nietzsche, F., *Genealogia da moral*, p. 26.

Também curiosa é a colocação do esquecimento como *inibição*, quando ele, de outro ângulo, mostra-se como uma "espécie de guardião da porta, zelador da ordem psíquica"[100] que, curiosamente, opera *promovendo o encontro com o exterior* e *assumindo a possibilidade de devoração* (em suas duas direções: devorando e sendo devorado). Isso, contudo, se dá *justamente* porque é preciso antes *inibir a própria inibição*, "imunizar" a própria imunidade. Como força ativa e positiva, o esquecimento é pura e simples afirmação da própria vontade de poder como princípio plástico-criativo: suprimir o regurgito da memória e reabrir a "consciência" da esfera a intrusões é condição primeira para a criação e recriação de esferas para além da pura e simples manutenção inercial de impressões desgastadas e redundantes sobre novos cenários que, no fim, lança a esfera-jangada do barqueiro em uma trajetória de autoconsumo niilista — como na "transferência" sloterdijkiana que, ao transportar "experiências espaciais precoces para novos lugares e movimentos primários para cenários distantes"[101], operando como uma "imunologia simbólica e [...] psicossemântica da regeneração"[102] na qual o fora é substrato para a expansão de si, contamina outras esferas com o vômito anímico do estômago interno.

É essa *outra* possibilidade de perspectivismo pós-órbico para além da transferência, em contínua conjuração da redundância asfixiante, que parece escapar ao perspectivismo espumológico proposto por Sloterdijk. Essa outra possibilidade permitiria, àqueles que perderam a macroesfera protetora e se colocaram na trajetória do niilismo moderno, conceber e se inserir em um perspectivismo não redutível à mera constatação de perda de centro. Trata-se do próprio esquecimento: uma possibilidade fágica ativa (inibidora da memória, mas desinibidora do fora), e *não* imunorreativa (desinibidora da memória, mas inibidora do fora), de infectar e se deixar ser infectado pela multiplicidade, em uma "encorporação" que, como lembra Alexandre Nodari[103], mais tem a ver com a alteridade e a assunção de pontos de vista alheios que nos atravessam e nos descartam que com a ipseidade e a proteção do interior imunitário contra qualquer invasão.

---

100 Ibidem, p. 44.

101 Sloterdijk, P., *Sphären I,* p. 14.

102 Sloterdijk, P., *Nicht gerettet,* p. 208.

103 Nodari, A. A única lei do mundo. In: Ruffinelli, J.; Rocha, J.C. [ed.]. *Antropofagia hoje?* SP: É Realizações, 2011, p. 465-6.

Eis a potência de prescindir de um aparato imunitário implacável, de se livrar das "filosofias do homem vestido", que caminharam "como as formigas de Ésquilo na direção de Prometeu"[104], e de penetrar nas imunidades alheias, bem como de se deixar ser penetrado em sua imunidade, com uma "vacina antropofágica"[105], num virulento ato de antropofagia trágica: "o homem, como o vírus, o gen, a parcela mínima da vida, se realiza numa *duplicidade antagônica* — benéfica e maléfica —, que traz em si o seu *caráter conflitual* com o mundo"[106]. Como já havia sugerido Oswald de Andrade ao citar o autor de Zaratustra, "o gênio tutelar da antropofagia oswaldiana"[107], "é preciso dar o passo de Nietzsche na direção do Super-homem", desta sobrehumanidade que assume o conflito inerente ao campo entre perspectivas para, enfim, "atingir a filosofia da Devoração", "a antropofagia"[108].

Coda – Do estômago às cabeças

A discussão em torno do perspectivismo espumológico de Sloterdijk e seu confrontamento com a rizomática deleuze-guattariana e a interpretação fágica do perspectivismo nietzscheano nos repõe na arena de disputa entre as duas distribuições dos pares Natureza e Humanidade que vimos ao início deste texto. De um lado, Sloterdijk nos apresenta um tipo de ontologia plural que se ancora, desde o início, em uma trajetória linear e unilateral de sublimação imunitária dos componentes naturais do humano e de seu ambiente natural circundante: a antropogênese. Por sobre a homogeneidade da Natureza, erigem-se esferas, naturezas-culturas que permitem a acumulação de uma mais-valia ontológica sobre as jaulas restritivas dos demais viventes. De outro lado, temos um perspectivismo fágico que, lido sob a guisa da rizomática e de uma interpretação não-antropocêntrica de Nietzsche, nos envia para um tipo não-substancial e não-unitário de pluralismo que, se não subverte o Grande Divisor, tende a embaralhá-lo ao infinito, fazendo do espírito e do estômago, do cultural e do natural, do humano e do inumano, pares em imbricação mútua — *matrioshkas* topologicamente surreais.

---

104 Andrade, O. *Estética e política*. SP: Globo, 1992, p. 285.

105 Andrade, O. *Obras Completas VI*. RJ: Civilização Brasileira, 1972, p. 15.

106 Ibidem, p. 129, grifos meus.

107 Viveiros de Castro, E., op.cit., p. 15.

108 Andrade, O., op.cit., p. 286.

Sob tal configuração, não se pode determinar, de forma estável e perene, o que ocupa o plano do dado, não-marcado e universal, e o que é construído, marcado e especial: filogêneses se cruzam, fugas se atravessam, a natureza de um é nada mais que a cultura de outro e vice-versa. De certo modo, essa parece ser uma configuração mais "perspectivista" do jogo, mais ao próxima ao "espírito" — ou melhor, mais confortável ao *estômago* — de Nietzsche. Longe de haver um "mundo-verdade"[109] absoluto e unitário, sobre o qual esferas constroem suas ficções imunitárias, tudo o que se tem são pontos de vista, corpos-mundos ou "centro[s] de força — *e não o homem somente* — […]" que constroem, "partindo de si mesmo[s], o resto do mundo […][110], em disputa infinita com "[…] aspirações semelhantes de outros corpos […]"[111].

Contra as interpretações de teor kantiano que reduzem o perspectivismo de Nietzsche a um "relativismo epistemológico"[112] no qual o sujeito representa ficcionalmente um mundo dado e acabado,[113] cabe considerar que o perspectivismo expressa um "saber ontológico de que não há um ponto de vista exterior ao mundo"[114], porque "mundo" é só um subproduto de pontos de vista, com seus encadeamentos ontológicos particulares e a complicação resultante de seus atravessamentos mútuos. Se, de um lado, tem-se um multiculturalismo relativista, essa interpretação fágica do perspectivismo nietzscheano o aproxima sobremaneira do "multinaturalismo perspectivista"[115] que Viveiros de Castro atribui às cosmologias de povos indígenas das terras baixas da América do Sul, nas quais um animismo mítico de fundo é eternamente diferido pelas fronteiras cotidianas do corpo, a partir das quais se dispõe uma perpétua dinâmica de agonismo entre perspectivas.

---

109 Nietzsche, F. *Vontade de potência*. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 411 [§636].

110 Idem.

111 Ibidem, p. 412 [§636].

112 Velloso Rocha, S.P. *Os abismos da suspeita*. RJ: Relume Dumará, 2003, p. 112.

113 Cf. por exemplo a "interpretação neokantiana" de António Marques (*A filosofia perspectivista de Nietzsche*. SP: Discurso Editorial; Ijuí; UNIJUÍ, 2003). Para uma crítica dessa concepção, fundamentada em um exaustivo estado de arte sobre perspectivismo nietzscheano, cf. Dalla Vecchia, R.B. *O(s) perspectivismo(s) de Nietzsche*. Tese (Doutorado em Filosofia). SP: IFCH/Unicamp, 2014.

114 Velloso Rocha, op.cit., p. 112..

115 Viveiros de Castro, E., *Metafísicas canibais*, p. 69.

É de se compreender, então, porque Viveiros de Castro acrescenta os adjetivos "avançado" e "radical" ao posicionar Sloterdijk, em seu "obstinado esforço antropocêntrico de 'construir' o humano como não-dado […]"[116], no limite superior da filosofia ocidental — para além do qual, pelo visto, Nietzsche e Deleuze já se encontram. Próximo do perspectivismo, Sloterdijk ainda é multiculturalista demais e, como tal, relativista, ainda que em um sentido muito particular ("avançado", "radical"): a inserção da imunidade como categoria neutraliza qualquer resquício de natureza no interior da esfera, transformando-a em mercadoria, capital.

Não é trivial que a espuma seja uma metáfora para o capitalismo tardio: se, "[n]um mundo da humanidade imanente [como o ameríndio], onde o primordial se reveste da forma humana"[117], o fundo cosmológico que sustenta a difração perspectiva é animista (a "Cultura" como dado cosmológico), na espuma, ele é *capitalista*. Sua *capita*, contraponto da *anima* multinaturalista, é ainda a Natureza como dado; mas essa Natureza é *natura* já neutralizada a cada fluxo entre as bolhas da espuma. Não se trata mais daquelas "cabeças mais humanas, as mais belas e mais espirituais"[118] que Deleuze e Guattari opõem ao Rosto branco e que Ailton Krenak afirma pertencerem a "uma humanidade que não consegue se conceber sem […] [uma] profunda comunhão com a terra[119]". No capitalismo espumológico, toda cabeça é deslocada do corpo. Sem terra e sem mundo, a *capita* não tem ponto de vista: cabeça de gado (*cattle*[120]), cabeça medida pelo Produto Interno Bruto, cabeça-cifra no mercado financeiro, carente de matéria ou corpo, voando amiúde sem fronteiras e chancelas e, apesar de sem estômago, consumindo tudo e todos.

Ser multinaturalista, nesse cenário, é *ter estômago* — ou seja, ser Krenak, "cabeça de terra"[121]: compreender-se como parte de uma trama instável em que nenhuma perspectiva é soberana em absoluto, em que nenhum mundo

---

116 Ibidem, p. 54.

117 Idem.

118 Deleuze, G.; Guattari, F., *Mille plateaux,* p. 216.

119 Krenak, A. *Ideias para adiar o fim do mundo.* SP: Cia das Letras, 2019, p. 48.

120 No inglês, *cattle* ("gado") tem origem etimológica comum a capital, a saber, *caput* ("cabeça", pl. *capita*), através do anglo-francês antigo *catel*, "propriedade".

121 Krenak, A., op.cit., p. 48. "Cabeça de terra" é a tradução oferecida por Ailton Krenak para o etnônimo de seu povo: "O nome *krenak* é constituído por dois termos: um é a primeira partícula, *kre,* que significa cabeça, a outra, *nak*, significa terra. Krenak é a herança que recebemos dos nossos antepassados, das nossas memórias de origem, que nos identifica como 'cabeça de terra' […]" (idem).

tem direito irrevogável sobre outro, em que o lugar de sujeito nunca está garantido de fato e em que a "terra", algo que se "come […]" e alguém que se "mama"[122], é gente e bicho, com seu próprio estômago, cabeça e espírito.

A terra, fágica, também faz mundo.

Referências

ANDRADE, O. *Estética e política.* SP: Globo, 1992.

ANDRADE, O. *Obras Completas VI: Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias: manifestos, teses de concursos e ensaios*. RJ: Civilização Brasileira, 1972.

BACHELARD, G. *Air and dreams*. Trad. de E.R. Farrell e C.F. Farrell. Dallas: The Dallas Institute Publications, 1988.

BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política*. Vol. 1. 3ª ed. Trad. de S.P. Rouanet. SP: Brasiliense, 1987.

BENSUSAN, H. *História sul-americana da imortalidade (a partir de rumores com sotaque)*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2024.

CRAGNOLINI, M.B. Nietzsche como pensador póstumo: animalista, posthumano y ecologista *avant la lettre. Revista LECA*, ano 11, v.1, p. 19-40, jun. 2024. Disponível em: https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/468. Acesso em: 29 nov. 2024.

DALLA VECCHIA, R.B. *O(s) perspectivismo(s) de Nietzsche*. Tese (Doutorado em Filosofia). SP: IFCH/Unicamp, 2014.

DELEUZE, G. *Espinosa e o problema da expressão.* Trad. do GT Deleuze – 12. SP: 34, 2017.

DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia.* Trad. de M.T. Barbosa e O.A. Filho. SP: n-1, 2018.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mille plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a Filosofia?*. Trad. de B. Prado Jr. e A.A. Muñoz. SP: 34, 2010.

FLUSSER, V. *Vilém Flusser's Brazilian Vampyroteuthis infernalis.* Trad. de R.M. Novaes. NY; Dresden: Atropos, 2011.

122 Trata-se da referência de Ailton Krenak aos povos indígenas, caiçaras, quilombolas e aborígenes que não pertencem ao "clube da humanidade" (ibidem, p. 13) do capital: "[…] tem uma camada mais bruta, rústica, orgânica, uma sub-humanidade, uma gente que fica agarrada na terra. Parece que eles querem comer terra, mamar na terra, dormir deitados sobre a terra, envoltos na terra. A organicidade dessa gente é uma coisa que incomoda […]". (ibidem, p. 22).

FUKUYAMA, F. *The End of History and the Last Man*. NY: The Free Press, 1992.

KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. SP: Cia das Letras, 2019.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Trad. de B. Perrone-Moisés. SP: Cia das Letras, 2015.

LYOTARD, F. *O pós-moderno*. 4ª ed. Trad. de R.C. Barbosa. RJ: José Olympio, 1993.

MARQUES, A. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. SP: Discurso Editorial; Ijuí; UNIJUÍ, 2003.

MBEMBE, A. *Crítica da Razão Negra*. Trad. de S. Nascimento. SP: n-1, 2018.

MICHAUX, H. *Miserable Miracle (Mescaline)*. Trad. de Anais Nin. San Francisco: City Light, 1972.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Trad. de P.C. de Souza. SP: Cia das Letras, 2011

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Trad. de P.C. de Souza. SP: Cia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, F. *Cinco prefácios para livros não escritos*. Trad. de P. Süssekind. Rio de Janeiro: 7Letras, 2014.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. de P.C. de Souza. SP: Cia das Letras, 1999a.

NIETZSCHE, F. *Nachgelassene Fragmente (1887-1889)*. Vol. 15. München: Deutscher Taschenbuch, 1999b.

NIETZSCHE, F. *Vontade de potência*. Trad. de M.F. dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2017.

NODARI, A. *A literatura como antropologia especulativa (Conjunto de Variações)*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2024.

NODARI, A. A única lei do mundo. In: RUFFINELLI, J.; ROCHA, J.C. [ed.]. *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. SP: É Realizações, 2011, p. 455-485.

PASCHOAL, A.E. A(s) perspectiva(s) de Nietzsche. In: GIACOIA JR. O; OLIVEIRA, J.; PASCHOAL, A.E. [org.]. *Sala de espelhos*. Curitiba: Kotter, 2023, p. 61-108.

PIGNARRE, P.; STENGERS, I. *Capitalist Sorcery: Breaking the Spell*. Trad. de Andrew Goffey. Hampshire; New York: Palgrave MacMillan, 2011.

RÍOS, J.G. Introducción y traducción del anónimo Libro de los veinticuatro filósofos. In: D'Amico, C. [ed.]. *Todo y nada de todo: selección de textos del neoplatonismo latino medieval*. Buenos Aires: Winograd, 2008, p. 193-217.

ROSA, G. *Ficção completa*. RJ: Nova Aguilar, 1994.

SLOTERDIJK, P. *Im Weltinnenraum des Kapitals: Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*. Frankfurt: Suhrkamp, 2005.

SLOTERDIJK, P. *Nicht gerettet: Versuche nach Heidegger*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001.

SLOTERDIJK, P. *Sphären I (Mikrosphärologie): Blasen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1998.

SLOTERDIJK, P. *Sphären II (Makrosphärologie): Globen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1999.

SLOTERDIJK, P. *Sphären III (Plurale Sphärologie): Schäume*. Frankfurt: Suhrkamp, 2004.

SLOTERDIJK, P.; HEINRICHS, H.-J. *Die Sonne und der Tod*. Frankfurt: Suhrkamp, 2016.

STENGERS, I. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. Trad. de E.A. Ribeiro. SP: Cosac Naify, 2015.

VELLOSO ROCHA, S.P. *Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo*. RJ: Relume Dumará, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A floresta de cristal: ensaios de antropologia*. SP: n-1, 2024.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós--estrutural*. SP: Cosac Naify; n-1, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio, *Mana*, v.2, n.2, p. 115-144, out. 1996. Disponível em: https://www.scielo.br/j/mana/a/F5BtW5NF3KVT4NRnfM93pSs. Acesso em: 29 nov. 2024.

WAGNER, R. *A invenção da cultura*. Trad. de M.C. de Souza e A. Morales. SP: Ubu, 2017.