

DO PROBLEMA DA ESPACIALIDADE EM HEIDEGGER À ESFEROLOGIA DE SLOTERDIJK*

FROM THE PROBLEM OF SPACIALITY IN HEIDEGGER TO SLOTERDIJK'S SPHEROLOGY

MAURICIO PITTA**

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA, BRASIL

Resumo: Este artigo tem o objetivo de articular a crítica feita por Peter Sloterdijk em *Esferas I*, de 1998, à insuficiência da tematização do problema da espacialidade em *Ser e tempo*, obra de Martin Heidegger publicada em 1927, explicitando a solução que Sloterdijk oferece ao recuperar aquilo que, para ele, estava prenhe na obra heideggeriana, isto é, o desenvolvimento apropriado da questão da espacialidade. Nos reportamos primeiramente aos parágrafos em que Heidegger disserta sobre a espacialidade em *Ser e tempo* para servir de base à crítica que Sloterdijk constrói em *Esferas I*. Em seguida, recuperamos certa influência teórica que Heidegger sofreu do biólogo estoniano Jakob von Uexküll e do teórico da história Wilhelm Dilthey sobre as noções de vida e mundo ambiente (*Umwelt*), junto à exposição do conceito de vida fática em *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*. Por fim, a partir da relação entre vida e existência, nos voltamos à obra de Sloterdijk para compreender o que está implicado no conceito de “esfera”, via aberta, segundo Sloterdijk, a partir da rearticulação dos problemas da vida e da espacialidade nos escritos de juventude de Heidegger.

Palavras-chave: Espaço. Martin Heidegger. Ontologia. Peter Sloterdijk. Vitalismo.

Abstract: This paper aims to articulate Peter Sloterdijk's critique in *Spheres I*, published in 1998, to the insufficiency in the thematization of the problem of spaciality in *Being and time*, Martin Heidegger's work of 1927, showing Sloterdijk's solution when he recovers that which, to him, was pregnant in the Heideggerian work, that is, the appropriate development of the question concerning spaciality. Firstly, one reports to Heidegger's paragraphs of *Being and time* in which he lectures on spaciality to base Sloterdijk's critique in *Spheres I*. Then, one recovers a certain theoretical influence of the Estonian biologist Jakob von Uexküll and from the History theorist Wilhelm Dilthey suffered by Heidegger on the notions of life and environmental wordl (*Umwelt*), next to the exhibition of the concept of factual life in *Ontology: The hermeneutics of facticity*. At last, from the relationship between life and existence, one goes back to Sloterdijk's work in order to understand what is implicated on the concept of “sphere”, concept which, to Sloterdijk, is an open road from the rearticulation of the problems on life and spaciality in Heidegger's early writings.

Keywords: Martin Heidegger. Ontology. Peter Sloterdijk. Space. Vitalism.

* Artigo recebido em 30/07/2016 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 17/06/2017.

** Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Londrina, Brasil. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/6420667249515232> . E-mail: mauriciopitta@hotmail.com.

1. Introdução

O espaço e a espacialidade aparecem de forma problemática em *Ser e tempo* (HEIDEGGER, 2012), obra magna do primeiro período mais proeminente do pensamento de Martin Heidegger, publicada em 1927. Isso não é novidade — o problema já foi apontado por Franck (1997), Casey (1998), Pádua (2005) e Malpas (2006), para não mencionar o próprio Heidegger, em um texto de 1962 intitulado *Tempo e Ser* (2007, p. 3-30). O filósofo contemporâneo Peter Sloterdijk voltou a realçar o problema da espacialidade no pensamento heideggeriano de maturidade no quarto excuro do primeiro volume de sua trilogia *Esferas*, intitulado “No Dasein há uma tendência essencial à proximidade”: a teoria heideggeriana do lugar existencial” (SLOTERDIJK, 1998, p. 346-345). Contudo, ele não apenas reconhece o caráter questionável de amparar a espacialidade na análise da temporalidade do *Dasein*, ente que, para Heidegger, tem relação privilegiada com o ser dos entes, visando mostrar que a obra tardia de Heidegger supre essa carência de *Ser e tempo*, mas também, e mais fundamentalmente, valorizará naquilo que foi delineado no contexto bibliográfico da obra de 27 a possibilidade de desenvolvimento de algo que, mesmo em seus escritos tardios, Heidegger não pôde desdobrar. Para Sloterdijk, há algo preme na filosofia heideggeriana madura, algo que já em 1923, quando da *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*¹, divergindo do que já aparece em *Ser e tempo* e, sobretudo, do que foi desenvolvido posteriormente ao parágrafo 25, com o acréscimo de outras influências e com as modulações necessárias, permitiria a concepção do conceito sloterdijkiano de “esfera”.

Nesse sentido, este texto tem por mote o problema heideggeriano da espacialidade a partir da articulação feita por Sloterdijk. Para isso, nos concentraremos em duas questões, divididas nas duas seções subsequentes de nosso texto. (i) Qual é precisamente a crítica de Sloterdijk, considerando a maneira como Heidegger tematiza a espacialidade em *Ser e tempo*, e o que restaria dos textos prévios a essa obra que poderia lançar luz à tematização do problema? (ii) Qual o caminho possível apontado por Sloterdijk se Heidegger tivesse mantido certa conexão entre os conceitos de vida e existência, ainda visível em *Ontologia*, de 1923, e se tivesse persistido na tematização do problema do espaço e da espacialidade em *Ser e tempo*? Para responder essa segunda questão, articularemos *en passant*, no final do texto, o conceito de “esfera” que Sloterdijk elenca como decorrência da tematização dos conceitos de vida e espacialidade a partir da obra heideggeriana.

¹ Doravante, “*Ontologia*”.

2. Resgatando a espacialidade e a “vida fática”

Para compreender a crítica efetuada por Sloterdijk, é necessário ter em mente a análise da espacialidade em *Ser e tempo*, a fim de explorar o ponto de cesura que Sloterdijk identifica e que não abriria à obra heideggeriana, após 1927, a possibilidade de articulação de um conceito suficiente de lugar — conceito que só voltaria à tona, direta ou indiretamente, em textos ou conferências tardias, como *Carta sobre o humanismo* (HEIDEGGER, 1976a), de 1946, ou no seminário de 1969 em Le Thor (*id.* 1986). A análise da espacialidade em *Ser e tempo* se divide em três momentos, organizados em três parágrafos (*id.* 2012, §22-24) que, sob auspício do subtítulo C do terceiro capítulo da primeira seção de *Ser e tempo*, “O ambientalidade [*Umbafte*] do mundo ambiente [*Umwelt*] e a espacialidade do *Dasein*” (*ibid.* p. 101, trad. nossa), constitui o cerne de sua unidade metodológica no conceito de *Umwelt* — aqui, apropriado apenas a todo ente com o caráter de *Dasein*.

Deve-se lembrar, de início, que, como Heidegger delimita já no parágrafo 21, quando fala do conceito de mundo em Descartes, a noção de ser-em ou de habitar à qual se vê vinculada a análise da espacialidade e do mundo ambiente se difere da noção extensional e vulgar de ser-dentro-de, característica da objetividade cartesiana, que enquadra os objetos em uma malha indiferenciada de pontos formais, passível de cálculo. “Ser espacial” em sentido assinalado é algo que, para o autor, pertence só ao *Dasein* e que se difere do “ser espacial” comum da lógica do recipiente: ser-em não é o estar contido de um ente subsistente (*Vorhanden*) em outro ente subsistente de maior extensão geométrica, mas é, na verdade, habitar um horizonte de sentido aberto no qual o ente “faz sentido” para o *Dasein*, vem ao seu encontro, tem com ele uma proximidade e uma familiaridade própria e concerne a ele no seu trato ôntico.

Dessa forma, se compreende porque, no parágrafo 22, “A espacialidade do utilizável intramundano [*innerweltlich Zubandenen*]” (HEIDEGGER, 2012, p. 102, trad.nossa), o modo de ser cotidiano do ente em geral no trato de ocupação do *Dasein*, isto é, o utilizável, é posto em um contexto no qual ele se abre juntamente com toda uma região (*Gegend*) e em um lugar posicional (*Platz*) determinado, relevante de determinada forma no contexto da região. O exemplo do martelo, que não é nada sem a oficina, que o mantém posicionado como parte funcional de um todo, e que depende da abertura dessa totalidade para ganhar sentido, isso patente. O *Dasein* se orienta em meio à oficina e a ele é possível utilizar instrumentos como o martelo da forma apropriada porque ele fundamentalmente se orienta em um contexto aberto de familiaridade (cf. CASANOVA, 2012, p. 115-118). O mundo ambiente, que mais próximo

se abre ao *Dasein* no cotidiano determinado a cada ocasião, é o mundo da familiaridade discreta na qual o *Dasein* está imerso no cotidiano, e que só se torna explícito com a irrupção da surpresa (*Auffallen*): quando o martelo não funciona, a oficina toda se evidencia para o *Dasein* que precisa assentar um prego e precisa de um instrumento substituto. O elemento estranho faz com que, diante da necessidade de reposição do martelo no exterior da oficina, por exemplo, a exterioridade irrompa sobre o interior e a espacialidade da região se evidencie como tal, remetendo para o próprio caráter espacial do *Dasein*.

Assim, no parágrafo seguinte, “A espacialidade do ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 104, trad. nossa), a análise da espacialidade existencial ganha precedência frente à análise da espacialidade do utilizável. Para que se torne possível a abertura de uma região de locais no qual o ente se mostra em conjunto com sua totalidade de sentido, é necessário que o *Dasein*, ele mesmo, já tenha um “ser espacial” próprio. Como projeto situado, o *Dasein* é direcionadamente desafastante, ou seja, sempre já tem com o ente uma relação de proximidade especificamente orientada — daí, a “tendência essencial para a proximidade” (*ibid.* p. 105, trad. nossa). Tal desafastamento direcionado, que permite a abertura de uma região e, nela, sua orientação, é determinado pelo trato da ocupação (*Besorge*), parte constitutiva do ser do *Dasein* como cuidado (*Sorge*), e que envolve já toda a estrutura de ser-no-mundo (cf. *ibid.* p. 107).²

O parágrafo 24 de *Ser e tempo*, “A espacialidade do *Dasein* e o espaço” (HEIDEGGER, 2012, p. 110), fecha a análise de Heidegger sobre a espacialidade do *Dasein* postulando que “espaço”, aqui, não é um ente real que, subsistindo primeiro, contém outros entes (“[...] nem o mundo está no espaço” [*ibid.* p. 111, trad. nossa]) e também não é uma faculdade ideal, abstrata e formal do sujeito (“nem o espaço está no sujeito [...]” [*ibid.* trad. nossa]), mas, antes, assume sentido *constutivo*: “o espaço é ‘no mundo’, na medida em que o ser-no-mundo, constitutivo para o *Dasein*, abriu espaço” (*ibid.* trad. nossa). Assim, espaço é sempre espaço aberto pelo *Dasein*, ou seja, é sempre fruto de um arrumar espaço (*Einräumen*). Fica claro, então, que o “ser espacial” do *Dasein* significa que ele sempre já ordena, organiza, configura, instala e informa espaço, isto é, sempre abre espaço — e, com isso, é no mundo, configurando, de um só golpe,

² A ocupação decide o que está perto e longe, o que é facilmente acessível e o que não é, o que é ou não relevante primeiramente no mundo ambiente. Assim, os entes que se mostram no mundo ambiente têm seus locais definidos e orientados pelo trato ocupacional, que os desafasta e os direciona — inclusive o próprio *Dasein*, que “entende seu aqui [*Hier*] a partir do lá [*Dort*] do mundo ambiente [*Umwelt*]” (HEIDEGGER, 2012, p. 107, trad. nossa). No contexto da análise da espacialidade, portanto, ser-no-mundo é, acima de tudo, se pudermos tomar a liberdade, “ser em um mundo ambiente [*Sein in einer Umwelt*]” — e aqui, veremos, há um ponto de apoio que conecta a obra de 27 à *Ontologia*, de 23, no qual a expressão usada por Heidegger ainda é “ser em um mundo [*Sein in einer Welt*]” (*id.* 1988, p. 79, grifo nosso), com o artigo indefinido no lugar do definido, dando ensejo à esferologia sloterdijkiana.

um mundo ambiente repleto de regiões e lugares posicionais, estruturado de forma organizada e significativa. Aqui, como afirma Heidegger nas últimas linhas do parágrafo (cf. *ibid.* p. 113), é possível dizer que espaço e mundo, bem como a espacialidade do *Dasein* e seu ser-no-mundo, embora diversos, se constituem *mutuamente*.³

Sloterdijk, por sua vez, aponta que, nesse momento, quando Heidegger decide pensar a co-constituição de espaço e mundo, há um corte abrupto na analítica do *Dasein*: em meio à pergunta pelo “onde” do *Dasein* (isto é, da questão do ser-em), interpõe-se de súbito a pergunta por seu “quem”, por sua mesmidade ou ipseidade, instaurando o quarto capítulo da primeira seção — e a questão do ser-em fica destinada a reaparecer apenas no quinto capítulo, quando já influenciada pela análise do capítulo precedente. “Quem quer que acreditasse que, a esses poderosos compassos introdutórios [do final do terceiro capítulo de *Ser e tempo*], deveria seguir-se a própria peça”, questiona Sloterdijk,

[...] se veria desapontado em suas expectativas. A análise existencial do onde [*Wo-Analyse*] passa de um só golpe à análise do quem [*Wer-Analyse*], sem que se gaste uma única palavra para se admitir que apenas uma pequena ponta do fio foi puxada, e a maior parte continua na bobina. (SLOTERDIJK, 1998, p. 343, trad. nossa)

Do que trata, afinal, a pergunta por “quem” é o *Dasein*, e de que forma essa questão interrompe e recalitra o desenvolvimento de uma analítica completa da espacialidade? A questão agora não é mais o ser-em do *Dasein*, mas seu si-mesmo (*Selbst*) (cf. HEIDEGGER, 2012, §25, p. 114). Mas se já está descartada a ideia de que o *Dasein* é um “sujeito” puro e simples, apartado de objeto, e se, dessa forma, toda a investigação está circunscrita, antes de tudo, ao ser-no-mundo, quem é o si-mesmo de um ente que essencialmente é no mundo? Se o *Dasein* é antes “lá” do que “aqui” (cf. *ibid.* §26, p. 119-120), no mundo antes que em uma interioridade individual, justamente por seu caráter existencial e projetivo, a noção básica para pensar o si-mesmo do *Dasein* será a de ser fora de si, ser-com (*Mitsein*). A egoidade (*Ichheit*) do *Dasein* não é senão uma relação que pressupõe um mundo-com (*Mitwelt*) em que haja coexistências, isto é, outros *Dasein*-com (*Mitdasein*), que sejam em um mundo impossível de ser constituição individual de um sujeito isolado (cf. *ibid.* p. 118-119; 121). A própria noção de ser-no-mundo leva, então, em seu cerne, a propriedade de ser-com e, com isso, a pressuposição de outros

³ Citando Heidegger: “[...] a espacialidade só pode ser descoberta em geral sobre o fundamento do mundo e isto de modo que, no entanto, o espaço *coconstitua* [*mitkonstituierl*] o mundo, respectivo à essencial espacialidade do *Dasein* ele mesmo quanto a sua constituição fundamental do ser-no-mundo.” (HEIDEGGER, 2012, p. 113, trad. nossa)

Dasein que partilham do mesmo mundo, e esse é o objetivo da questão do si-mesmo a qual se dedica o quarto capítulo de *Ser e tempo*.

Contudo, na cotidianidade, donde parte de início e no mais das vezes o *Dasein*, não há diferenciação entre o si-mesmo e os outros, já que o próprio ser-no-mundo se projeta existencialmente no mundo ambiente. O si-mesmo do *Dasein*, dessa forma, passa, de início e no mais das vezes, pelo crivo de um conceito comum, impessoal, de si-mesmo, de “eu”. O si-mesmo cotidiano é uma perda-de-si-mesmo (*Selbstverlorenheit*), um si-mesmo cindido de si, encoberto para si pelo “eu” que se é na cotidianidade.

Quem sou “eu”? *Wer bin “ich”*? Sou aquilo que dizem ser quando definem “um homem”, “uma pessoa”, “um acadêmico”; sou o que *se é*, sou quem *a gente é* — “*Ich bin, wer man ist.*” O si-mesmo cotidiano não é nada mais que o sujeito impessoal que o pronome alemão *man* expressa: se é o que se é, o que “a gente” é, o que o crivo da “esfera” pública (*Öffentlichkeit*) determina a cada vez, de início, como “eu”, enquadrado em uma categoria como um ente entre outros — “humano”, “cidadão”, “pesquisador”, ou o que quer que “eu” seja considerado “pela gente”, como um ente determinado pelo que se ocupa no trato da ocupação, que tem seu local dentro de uma região aberta e do qual se espera determinado comportamento, instrumental e familiar (cf. HEIDEGGER, 2012, §27, p. 126-130).

Desse prisma, a estrutura da preocupação (*Fürsorge*) — ser-com, *Dasein*-com, mundo-com —, constitutiva, junto à ocupação, do cuidado do *Dasein* (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 121), aparece pela perspectiva da existência cotidiana imediata, isto é, do ponto de vista da mediana ditadura do impessoal (*das Man*). Os outros não são nada mais do que “aqueles dos quais a gente [*man*] mesmo *não* se diferencia no mais das vezes e em meio ao qual também se [*man*] está.” (*ibid.* p. 118, trad. nossa) A preocupação com o outro é, assim, no mais das vezes indiferença, estranheza e impessoalidade, e é necessária uma modulação determinada para que o ser-com saia do domínio do impessoal e passe a assumir sua forma de coexistência própria e originária (cf. *ibid.* p. 122-124).

Essa seria a passagem da impropriedade para a propriedade, envolvendo a modulação dos tratos do *Dasein* para com os entes em geral (utilizáveis, subsistentes, meros viventes, *Dasein*-com, si-mesmo etc.). Em se tratando da relação do *Dasein* para com outros *Dasein*, como se daria uma preocupação própria que não retirasse ao trato do *Dasein* os outros com os quais ele se relaciona? Aqui se encontra o nó górdio que Sloterdijk pretende seccionar, tendo em vista que, para ele, impede a análise da espacialidade de se desenvolver propriamente. Tendo em vista que o *Dasein* próprio é aquele que passa por uma disposição tonal fundamental (*Grundstimmung*), tal

como a angústia ou o tédio profundo, e que, desse modo, suspende o trato com o mundo compartilhado e com a linguagem apofântica, se singularizando e, portanto, aderindo a uma espécie de isolamento (*Vereinzelung*)⁴ ou solidão (*Einsamkeit*) existencial, como pensar que tal singularização possa levar à possibilidade extremamente própria “[...] de uma preocupação que não substitui [*einsprigt*] o outro, mas que o *presupõe* [*vorausspringt*] em seu poder-ser existencial, não para retirar-lhe o ‘cuidado’, mas para, ao invés, restituí-lo propriamente como tal”⁵ (HEIDEGGER, 2012, p. 122, trad. nossa)?

Em outras palavras: como pensar a coexistência própria de forma suficiente, enquanto coabitação e intimidade, se ela tiver que se fundar sempre em “um alegado impulso essencial à solidão” (SLOTEDIJK, 1998, p. 343-344, trad. nossa), nas situações-limite de um *Dasein* que deve se ter com a morte, o limite e o abismo, mergulhado em silêncio contra uma linguagem formatadora, e isolado existencialmente em uma disposição singular, inexprimível e extremamente pessoal, em cesura com um mundo público que, embora impessoal e indiferente, confronta o indivíduo sempre com homens, animais e coisas? Não poderia haver alternativa entre a interiorização em uma solidão existencial própria e a imersão imprópria do indivíduo na miríade difusa de um impessoal descomunalmente exterior? Não deveria, nesse sentido, a analítica do tempo e do projeto, da morte e da solidão, ceder também campo a uma coetânea do espaço e da estância, da vida e da relação?

Com seu projeto ancorado em uma resposta afirmativa às últimas dessas questões, e a fim de deslocar o eixo da primeira e “salvar algo do interesse de Heidegger pelo enraizamento [*Verwurzelung*] [...] mediante uma teoria dos pares, dos gênios e da existência completada” (SLOTEDIJK, 1998, p. 345, trad. nossa), não poderiam confluir os objetivos de Sloterdijk com os da obra de Heidegger durante a *Kehre*, a qual paulatinamente explorou as consequências de uma ontologia amparada em uma topologia radical? Afinal, segundo Sloterdijk, a própria investida política de Heidegger nos anos de transição após *Ser e tempo* teve seu fracasso oriundo da concepção de “um ‘quem’ sobre-estendido [*überspannt*] em um ‘onde’ confuso” (*ibid.* p. 344, trad. nossa), confusão produzida por uma “especificidade existencial [...] desacompanhada de

⁴ *Vereinzelung* pode ser traduzido por “separação”, “individualização”, “isolamento” (como prefere Marques *in* SLOTEDIJK, 2016, p. 308) ou “singularização” (como prefere Casanova *in* HEIDEGGER, 2015, p. 475). Esse termo é referente ao subtítulo alternativo de *Conceitos fundamentais da metafísica*, escrito no quadro-negro por Heidegger para sua apresentação em Freiburg: “Mundo – Finitude – Isolamento” (*ibid.*). Aqui, preferimos a tradução de Marques, mas deve-se ter em mente a conotação heideggeriana da “solidão” como “singularização”, já presente em *Ser e tempo*.

⁵ À continuação da citação, Heidegger prossegue: “Essa preocupação que concerne em essência ao cuidado próprio — isto é, a existência do outro e não um quê de que ele se ocupe — ajuda o outro a obter transparência em seu cuidado e a se tornar *livre* para ele.” (2012, p. 122, trad. nossa)

uma clarificação radical de sua situação no espaço da política” (*ibid.* trad. nossa) e que teve consequências fortes em sua carreira e na continuidade de seu projeto filosófico, fazendo com que o próprio pensador do ser soubesse, após 34, que sua mobilização no levante nacional-socialista configurara um caso no qual “o tempo [...] se tornara espaço.” (*ibid.* trad. nossa)

Contudo, é logo na sequência de sua análise que Sloterdijk evidencia sua querela com a obra tardia de Heidegger, afirmando que o filósofo de Meßkirch não conseguira, de fato, retomar o que havia sido perdido no “esquecimento do espaço” de *Ser e tempo*:

Quem cai em um turbilhão, embora pareça estar aqui, vive em outra esfera, em um cenário distante, em um lá interior intransponível ao olhar. A obra tardia de Heidegger extrai discretamente as consequências do lapso. [...] [O filósofo] buscará futuramente sua salvação em exercícios-de-proximidade [*Nähe-Übungen*] cada vez mais intimistas. Aferra-se perseverantemente à sua província anárquica e promove visitas guiadas pela casa do ser, a linguagem, como um porteiro mágico equipado de pesadas chaves e sempre pronto a fazer acenos cheios de sentido. [...] A obra tardia de Heidegger sempre reencena as figuras de resignação de um aprofundamento estimulante do pensamento, sem jamais alcançar o ponto a partir do qual se poderia deixar-se acolher de novo a questão da arrumação de espaço [*Einräumung*] originária do mundo. (SLOTERDIJK, 1998, p. 344-345, trad. e grifo nossos)

Podemos observar que, para o autor de *Esferas*, o aferramento heideggeriano ao τόπος originário da linguagem em seu sentido puramente ontológico é um exercício de intimidade no qual o pastor do ser, na periferia da quadratura do mundo, ouve e dialoga só aos acenos dos deuses abandonados, à espera da salvação, e, com isso, aprofunda-se ainda mais no isolamento de “um sujeito existencial solitário, fraco e histericamente heroico, o qual julga que deve ser o primeiro a morrer e vive lamentavelmente no desconhecimento dos motivos mais ocultos de sua inserção em intimidades e solidariedades.” (SLOTERDIJK, 1998, p. 344, trad. nossa) O isolamento heideggeriano passa a ser, cada vez mais, dessa perspectiva, um isolamento frente ao ôntico e ao técnico como consequência, por carecer do ponto de partida perdido, para Sloterdijk, em *Ser e tempo*, de uma suficiente concepção da noção de mundo.

Em *Domesticação do ser*, de 2001, o esferólogo aponta que o conceito heideggeriano de mundo possuía dois momentos cuja procedência especulativa aponta para posturas da tradição da ontologia monovalente e que, com isso, impedem com que a investigação de Heidegger retome o ôntico, o antropológico, o espacial e o plural:

[...] por um lado, o *infinitismo moderno*, para o qual o mundo só pode ser considerado como mundo se encerra uma referência ao infinito (transformado, aqui, na figura do aberto), e, por outro, um *resto teológico* que diz que o humano só é humano na medida em que atua “constituindo

mundo” e que se faz rodear do mundo — como se estivesse encarregado de repetir, de forma poética e técnica, os seis dias do *Gênesis* no segundo ciclo. Por isso, Heidegger pode salientar que o divino está mais próximo da “essência” ou do modo de ser do humano que todo ser vivente. (SLOTERDIJK, 2001, p. 164, trad. e grifos nossos)

Sloterdijk aponta, aqui, que o conceito de mundo heideggeriano, mesmo buscando a precedência ontológica do mundo e do ser em relação à desmundificação moderna e em relação à teologia cristã, carrega resquícios desses dois períodos do pensamento que o enquadram, de certa forma, na mesma tradição, envolto nos mesmos problemas. Os dois momentos citados, seja na obra secular de Heidegger ou na tradição cristã e moderna, se articulam em sua problematicidade: como um Deus ou um *Dasein* consegue manter o sentido topológico de proximidade da casa em um edifício ontológico que, formado por ele, é infinito, confundindo-se com a pura exterioridade do ser à qual o poeta deve procurar para habitar propriamente? Como manter a unidade da multiplicidade na ausência de centro, quando a referência ao infinito mostra as limitações do ponto central de irradiação de um *τόπος*, incapaz de irradiar igualmente para todos os pontos de uma infinitude?

Essa questão remete ao segundo volume de *Esferas* (SLOTERDIJK, 1999b), no qual está em jogo, em meio à explicação da “metafísica do globo” que circunscreveu a tradição ocidental até, no limite, a decadência do humanismo, um problema da teoria dos sistemas que, para Sloterdijk, dá o pontapé inicial na modernidade e na globalização: como um *τόπος* ou um sistema consegue manter a consistência de um interior quando ele se tornou pura exterioridade? Como habitar de maneira próxima um Deus ou um “aí” que precisa manter a vivacidade de seu centro ao mesmo tempo em que deve ressoar, de maneira igual, por todos os pontos, infinitamente?

Uma esfera atualmente infinita — como sequer haveria de ser representada? Uma esfera cujo centro não tem lugar algum, porque, jorrando em toda parte de pontos que rebentam, se repete até o infinito — como colocar-se na relação com tal descomunalidade geométrica [*geometrischen Ungeheuer*]? E como, enquanto criatura individual, ver-se inserido em uma ordem descentrada como essa? Aristoteles não havia citado razões concludentes, em seu tratado sobre o céu, do porque de um corpo infinitamente largo ser absurdo, de modo que após ele haveria de se contemplar o todo do mundo como um máximo bem conformado, como precisamente essa esfera celeste una e única? (SLOTERDIJK, 1999b, p. 536-537, trad. nossa)

Afinal, diante do colapso do “encasamento” pela irrupção dos espaços exteriores, como confiar na proteção imunológica e na garantia íntima de sentido de um Deus infinito que, agora, não oferta garantias de seguridade para os epicentros da esfera? Como conciliar um *Dasein*

finito em um horizonte mundano que sempre remete à abertura de possibilidades ou, em outras palavras, à irrupção do monstruoso não esperado e não familiar, e ainda assim esperar que do perigo, possa surgir a salvação da linguagem — ou, em outras palavras, a unidade familiar na casa do descomunal?

Frente ao advento filosófico do Deus infinito, que na figura de Nicolau de Cusa ganha sua expressão mais sólida (cf. SLOTERDIJK, 1999b, p. 561), na confluência de Deus e mundo infinitos, e diante do advento factual das Grandes Navegações, que, iniciando o que Sloterdijk chamou de “globalização terrestre” (*id.* 2005, p. 21, trad. nossa), expandiu os horizontes do mundo europeu até os confins inexplorados do globo terrestre, “a indicação existencial-topológica dada por Heidegger, ‘no *Dasein* há uma tendência essencial à proximidade’, já não se aplica” (*ibid.* p. 175, trad. nossa), e isso porque

A característica mais forte da exterioridade é o fato de *não* ser ‘sempre já’ explorada no modo do habitar — a possibilidade de exploração é suposta muito mais numa antecipação projetiva, na qual resulta que a diferença entre o habitar e o explorar nunca mais se faz clara. (SLOTERDIJK, 2005, p. 175, trad. nossa).

Vale a indicação d’*A poética do espaço*, de Bachelard (cf. 1967): entre interior e exterior, vigora uma diferença e uma tensão profundas na forma de uma “dialética do fora e do dentro” (*ibid.* p. 191, trad. nossa) que impinge uma assimetria às questões que cada qual suscita. “[...] o dentro e o fora não recebem o mesmo tipo de qualificativos, qualificativos que são a medida de nossa adesão às coisas. Não se pode *viver* da mesma maneira os qualificativos atribuídos ao dentro e ao fora.” (*ibid.* trad. nossa) Dessa forma, ao interior e ao exterior, devem-se atribuir formas de vida e modos de ser completamente diversos. Se há troca e gradação entre eles, é porque nunca se é jogado totalmente ao aberto, nunca se habita uma “provisoriedade extática” (SLOTERDIJK, 1998, p. 643, trad. nossa) sem mais, isto é, nunca um *τόπος* se mantém por muito tempo coeso em sua habitabilidade se tende demais à exterioridade.

Para Sloterdijk, contudo, ao construir a analítica da mesmidade do *Dasein*, a partir do parágrafo 25 de *Ser e tempo*, amparando-se na mediania do *Dasein* cotidiano, Heidegger acabara por acertar no diagnóstico da situação aparente: “O impessoal [*Man*] de Heidegger mostra o outro verdadeiro ícone da imbricação íntima; ele enquadra a imprecisa vida em comum da multidão e o pacto geral da mediocridade.” (SLOTERDIJK, 1998, p. 640-641, trad. nossa) Jogado à excentricidade do impessoal de início e no mais das vezes, não se habita interiores, o que Sloterdijk chamará de “relações fortes” (*ibid.* p. 639, trad. nossa), mas apenas “comunhões

cinzentas de uns com os outros” (SLOTTERDIJK, 1998, p. 640, trad. nossa), em um todo exterior indiferenciado. Em outras palavras: “seu interior passou totalmente para fora; sua alma são as exterioridades mesmas.” (*ibid.* p. 643, trad. nossa) Essa é a situação aparente do fim da era em que um motivo comum (um Deus, um Estado, uma Escola) podia ainda pretender englobar e encasar um todo, criando um *τόπος* unitário e imunologicamente estável.

Contudo, o diagnóstico do estado de coisas aparente leva Heidegger ao prognóstico da solidão existencial no descomunal, “catástrofe das ideias de relações fortes” (SLOTTERDIJK, 1998, p. 640, trad. nossa). Por outro lado, para Sloterdijk, mesmo na habitação na exterioridade, na “imanência extática” (*ibid.* trad. nossa) que o pensador do ser descreve com o impessoal, esconde-se um “sagrado resíduo inamortizável [...] pois mesmo na existência mais banal vigora um ser junto [*Zusammensein*] com outros que é tão primordial e tão irrefletida quanto a imbricação recíproca do Pai, do Filho e do Espírito.” (*ibid.* p. 641, trad. nossa) Esse resíduo de coexistência é o que a noção de *esfera*, conceito do nosso próximo capítulo, virá abarcar.

Para Sloterdijk, o filósofo do ser “teria inevitavelmente aberto os polissêmicos universos da amplitude [*Geräumigkeit*] existencial” (1998, p. 343, trad. nossa), isto é, teria chegado às esferas, se houvesse resolvido resgatar “o projeto de *Ser e espaço* do soterramento em que ficou subtematicamente confinado na obra inicial de Heidegger” (*ibid.* p. 345, trad. e grifo nossos) — e o esferólogo diz isso logo após ter afirmado, no quarto excuro de *Esferas I*, que a obra tardia do pensador de Meßkirch havia perdido o ponto no qual poderia retomar a questão da arrumação de espaço originária do mundo. A que se refere Sloterdijk quando afirma a necessidade de aprofundar e resgatar o sentido de espaço na obra inicial de Heidegger? O que falta no conceito heideggeriano tardio de mundo, que ainda estava em germe nos escritos prévios a *Ser e tempo*?

Se procedêssemos por uma espécie de “arqueologia bibliográfica” do conceito de mundo na obra heideggeriana, poderíamos constatar que, em comparação com o “mundo” enquanto quadratura do ser de *A coisa*, apresentada em 1952, o “mundo” dos escritos de maturidade ainda possui uma limitada abrangência — e, ao mesmo tempo, o próprio conceito de mundo ambiente (*Umwelt*) adquire mais importância conforme adentramos em escritos mais antigos.⁶

⁶ Não nos comprometemos, aqui, a realizar de forma extensiva essa arqueologia, mas podemos apontar algumas obras de referência em que torna-se explícita a forma como ocorre uma metamorfose do conceito de mundo na obra de Heidegger: em *Ontologia*, de 23, como mundo ocasional da vida fática — “ser em um mundo”; em *Ser e tempo*, de 27, em sentido ontológico mais forte, enquanto mundanidade; em *Conceitos fundamentais da metafísica*, de 29-30, como horizonte de acesso ao ente do *Dasein* humano, que “forma mundo”; em *A origem da obra de arte*, de 36, como todo aclarado do ente, em contraposição à terra como o abscondito; e finalmente, em *A coisa*, de 52, como a própria quadratura, que envolve o jogo de claro e escuro, bem como de mortalidade e imortalidade (cf. MALPAS,

Isso pode ser observado com clareza em *Ontologia*, de 1923, no qual o *Dasein* é investido dos conceitos de “existência” (*Existenz*) e “vida fática” (*faktischen Lebens*), todos no mesmo patamar. Segundo Malpas (2006), nesse texto já está em germe a experiência originária de um τόπος, que nos escritos tardios ganharia corpo, incorporada no conceito de facticidade, referente à “ideia de ‘aí’ — de um certo tipo de ‘lugar’ — e de existência enquanto persistência [*lingering*], ‘demorar-se-por-um-tempo’ [*abiding-for-a-while*] de um certo lugar ou [de um] ser-localizado [*placedness*].” (*ibid.* p. 52, trad. nossa) Facticidade, como descreve o próprio Heidegger,

[...] é a designação para o caráter ontológico de ‘nosso’ *Dasein* ‘próprio’. Mais especificamente, a expressão significa: *particularmente* este *Dasein* [*jeweilig dieses Dasein*] [...], na medida em que é ‘aí’ [da] em seu caráter de ser *conforme a seu ser*. Ser *aí conforme a seu ser* [*Seinmäßig dasein*] significa: [...] *Dasein* está *aí* para si mesmo no como de seu ser mais próprio. O como do ser abre e delimita o ‘aí’ possível em cada ocasião. Ser — transitivo: ser a vida fática! [...] E *fático* chama-se, portanto, algo que ‘é’ articulando-se por si mesmo sobre um caráter-de-ser, o qual é *assim* [*so*]. Caso se tome a ‘vida’ como um modo de ‘ser’, então, ‘vida fática’ quer dizer: nosso próprio *Dasein* enquanto ‘aí’ em qualquer expressão conforme a seu ser [*seinmäßigen Ausdrücklichkeit*] em seu caráter de ser. (HEIDEGGER, 2013, p. 7, trad. nossa)

A própria obra, nesse sentido, seria uma hermenêutica da existência situada faticamente em um “aí” determinado, no “como” de uma situação determinada, “conforme a seu ser” enquanto existência situada — e, aqui, “existência situada” toma a acepção de “vida fática”. O *Dasein* é sempre vida em uma ocasião, em um “como”, em uma situação aberta, em um ‘aí’ no qual seu modo de ser enquanto poder-ser abre possibilidades de expressão, de manifestação, de atualização da própria vida. Sloterdijk dirá: “vida-em-meio-à-vida” (1998, p. 552, trad. nossa). Para Heidegger, por sua vez, “vida”, nesse contexto, ainda refere-se ao conceito de vida do vitalismo de Dilthey, no qual a vida e as vivências humanas não se reduzem ao mero construto biológico, físico-químico, mas se referem à práxis e às experiências da vida

2006). Ao mesmo tempo em que há um ganho constitutivo na noção de mundo (que passa a abarcar o *lethé*, isto é, o que é velado no acontecimento da verdade do ser), ela parece tornar a situação fática do humano cada vez mais vaga e imponderável, forçando “o ser humano sensato a renunciar à vontade e a prestar juramento com nova humildade ao jogo da ‘quadratura’” (SLOTERDIJK, 2001, p. 183, trad. nossa). Ainda nesse sentido, o “lugar” tardio se assemelha, de acordo com Sloterdijk, cada vez mais a “um completamente vazio estar-desperto elevado à serenidade” (*ibid.* trad. nossa) que convida “a contemplações estéticas e meditativas” (*ibid.* trad. nossa), enquanto puro horizonte de possibilidade, ao invés de se prestar a ser uma habitação do humano em sentido próprio, no qual ele se engaja com o ente em geral e “no qual se observam intervenções técnicas nas coisas” (*ibid.* trad. nossa).⁷ Na tradução de Renato Kirchner, consta: “esse ser-aí em cada ocasião” (HEIDEGGER, 2013, p. 13), possivelmente para salientar que “este ser-aí” é o *Dasein* desta respectiva ocasião, em cada ocasião na qual ocorra o *Dasein* — a particularidade do *Dasein* fático estendida à generalidade do *Dasein* em geral. Optamos, contudo, por traduzir literalmente os termos *jeweilig-* (particular, particularmente) e *Jeweiligkeit* (particularidade).

“psíquica” ou vida “do espírito”, inserida em uma situação específica, histórica (cf. DILTHEY, 2005).⁸

Contudo, também é interessante notar que, já em *Ontologia*, Heidegger também se refere indiretamente ao biólogo estoniano Jakob von Uexküll (e, com isso, a *sua* concepção de vida) a partir do termo “mundo ambiente”, *Umwelt*, com o qual restringe, no contexto da obra, o conceito de mundo ao de mundo ambiente (cf. VON UEXKÜLL, 2010, p. 47-49). A obra do biólogo estoniano já havia ganhado magnitude desde 1909, com *Mundo ambiente e mundo interior dos animais* (1909). Enquanto a observação de Uexküll de que o conceito de mundo ambiente também valia para os diversos mundos fáticos do humano veio à tona somente em 1934, com a publicação de *Digressões pelos mundos ambientes dos animais e dos homens* (2010), Heidegger parecia, em 23, ter antecipado a expansão da expressão conceitual aos homens. Explicitamente, Heidegger só viria a se referir à “*Umwelt*” de von Uexküll em *Conceitos fundamentais da metafísica*, mas, segundo Malpas (cf. 2012, p. 303, nota 49), em uma palestra sobre Dilthey de 1925, o filósofo já faz menção à *Umwelt* em termos que remetem à mesma espacialidade e semioticidade que aparecem em 1930 e que são características da conceituação de von Uexküll, e, em *Ser e tempo* (cf. HEIDEGGER, 2012, p. 58), quando explicitando a relação de mundo ambiente e ente humano como um problema ontológico, Heidegger levanta o biólogo Karl Ernst von Baer, uma das principais influências de von Uexküll, como figura importante da biologia da época a esse respeito (cf. MALPAS, 2012, p. 303, nota 49). A própria palavra “*Umwelt*”, com o uso que o biólogo havia atribuído, havia aparecido e ganhado relevância teórica suficiente para influenciar as discussões na biologia e na antropologia havia pouco tempo. No século XIX, ela foi primeiro um neologismo poético e, em seguida, uma tradução do conceito de *milieu* (“meio”), proveniente do naturalismo determinista francês de Émile Zola ou Hippolyte Taine, e que designa o meio que determina a condição do sujeito inserido nele, seja em seu aspecto fisiológico, psicológico ou social (cf. WINTHROP-YOUNG in VON UEXKÜLL, 2010, p. 215-217). Um termo, portanto, alheio aos intentos de von Uexküll.

Nesse sentido, e para reforçar a conexão entre as influências da hermenêutica vitalista de Dilthey e da biologia ambiental de von Uexküll na obra de maturidade de Heidegger, deve-se ter em conta, por outro lado, que também o biólogo estoniano estava em tensão com o cientificismo positivista, mecanicista e naturalista de sua época — incorporado, para von Uexküll, na figura dos darwinistas, tanto no ramo da biologia quanto da sociologia (cf. VON

⁸ Sobre a “filosofia da vida” de Dilthey e seu conceito de “vivência” no quadro da teoria sobre a hermenêutica e as ciências do espírito, cf. DI NAPOLI, 1999; AMARAL, 2004.

UEXKÜLL, 2010, p. 45). Daí, a tensão, para o biólogo, entre fisiologia, que trata a vida como objeto e máquina, de um viés exterior e atomista, e a biologia, que em sua concepção, trata a vida de um ponto de vista subjetivo, interior e holista. Para von Uexküll, pensar o mundo ambiente do animal tem mais proximidade com a crítica transcendental de Kant, com a lírica de Rilke e com a semiologia de Saussure do que com os mecanicismos da fisiologia. Para von Uexküll, a própria pesquisa sobre o conceito de mundo ambiente (*Umweltforschung*) deveria servir de ponte entre as ciências naturais e culturais (cf. CHIEN, 2006, p. 60). O próprio conceito de *Umwelt* possui mais ressonância semiótica, se pensada em seu sentido não exclusivamente verbal, do que propriamente fisiológica: o organismo animal interage com o mundo ambiente como se estivesse lendo um texto e decodificando signos, recortando palavras e frases, compreendendo e interpretando cada verbo e cada substantivo conforme sua relevância. Poderíamos dizer que é como o *Dasein* de *Ser e tempo* em sua região instrumental aberta, seu “mundo fático” mais próximo, em sua “casa”, na qual os entes vem de encontro, em sua familiaridade, de acordo com o próprio “arrumar espaço” do *Dasein*.

Reconhecendo a influência de von Uexküll na obra de Ludwig von Bertalanffy (cf. SAGAN *in* VON UEXKÜLL, 2010, p. 4), criador da teoria dos sistemas e um dos pontapés iniciais da cibernética, fica clara a origem da ponte, tocando na tangente a fenomenologia ontológica de Heidegger, entre a pesquisa do biólogo estoniano e a cibernética⁹, que pensa a vida para além de mecanicismo e vitalismo pelos conceitos de informação e sistema (cf. *ibid.* p. 11; WINTHROP-YOUNG *in ibid.* p. 242). Essa influência uexkülleana chegaria à sombra de Sloterdijk, portanto, por meio desses dois galhos principais: a obra de Heidegger prévia a *Ser e tempo* que, para Christiane Bailey (2011), carrega ainda uma confluência, influenciada pela hermenêutica mas também pela biologia, entre as noções de vida (expressa em 23 pela noção de “vida fática”) e de existência; e as teorias dos sistemas e da informação, influenciadas por von Uexküll, que pensam a vida a partir da conformação de um interior cuja assimetria com o exterior se dá pela informação produzida no sistema.

De qualquer forma, o resgate que demanda Sloterdijk da obra de Heidegger prévia a *Ser e tempo* implica em trazer de volta a confluência entre o caráter existencial do *Dasein* e a vida fática — noção esta que, em *Conceitos fundamentais da metafísica*, é relegada ao mero vivente e

⁹ A obra a que aludimos de von Bertalanffy é *Teoria geral dos sistemas* (cf. 1969), cuja dedicatória homenageia, entre outros, von Uexküll e Wilhelm G. Leibniz. Boas introduções e sumários dos conceitos da cibernética podem ser encontrados em textos de William Ashby (1956), Gregory Bateson (1999) e Norbert Wiener (1958; 1985). Sobre pressupostos filosóficos neoplatônicos na cibernética, cf. LIMA, 2005.

desconectada do conceito de *Umwelt*, referente apenas a entes que, como o humano, tem acesso a algo como um “mundo”. Em outras palavras, é necessário, para o filósofo de Karlsruhe, levar às últimas consequências o lema “ser em *um* mundo”, recolocando o *Umwelt* humano em sua conexão com a própria “vida” — vista por um viés ecológico e cibernético. Pensando o humano como um animal excêntrico e neófito que, destituído de ambiente “natural”, necessita construir seus próprios habitáculos, é preciso que a referência ao aberto do mundo, enquanto horizonte do porvir, esbarre sempre no mundo menor, ambiental, circundante e ocasional desse *Dasein* particular que o habita em meio a outros mundos. A esses “polissêmicos universos da amplitude existencial” (SLOTERDIJK, 1998, p. 343, trad. nossa) que Sloterdijk vai chamar de “esferas”.

3. Vida e forma: a esferologia como solução para o problema da espacialidade

A vida é uma questão-de-forma (cf. SLOTERDIJK, 1998, p. 12) — essa é a tese central da esferologia de Sloterdijk. “Ela sugere que *viver, formar esferas e pensar* são diferentes expressões para o mesmo.” (*ibid.* trad. e grifos nossos). Heidegger já não sugerira algo *parecido* com o título de sua conferência de 1951, *Construir, habitar, pensar* (cf. HEIDEGGER, 2000b, p. 149)? Para o pensador do ser, por sua vez, pensar propriamente é questionar, ou seja, recolocar-se à escuta daquilo e rumo ao pertencimento adequado àquilo — àquele lugar — que já há muito foi esquecido e que, implícito no aparecimento de tudo, é sempre digno de questionamento. Pensar implica em reaprender a habitar propriamente — e habitar é, também, construir a casa, a forma, o *tópos*, ou seja, retomar o lugar como foco, origem e horizonte do pensamento (cf. MALPAS, 2016, p. 13). Também para Heidegger “construir e pensar são [...] indispensáveis ao habitar” (HEIDEGGER, 2001, p. 140, trad. nossa).

Mas *viver*, para o Heidegger dessa conferência de 1951, é diferente de *existir*, pois só o último é próprio aos humanos, o que, à princípio, distancia os dois projetos. Se é, porém, verdade a suspeita de Sloterdijk de que a obra prévia a *Ser e tempo* abre possibilidade, contra a obra tardia, de confluir vida e existência (cf. BAILEY, 2011), e se, para o autor de *Esferas*, a construção-habitação da linguagem, sobretudo enquanto pensamento filosófico, é caso órfico “de transferência amorosa para o todo” (SLOTERDIJK, 1998, p. 14, trad. nossa), até que ponto, aceitas as premissas do esferólogo, a vida não poderia ser pensada como o próprio fluxo constitutivo do duplo movimento, simultaneamente extático e insistente, do animal humano? “Se a vida”, expõe Sloterdijk em uma marcante passagem de *Esferas II*,

[...] fosse apenas, de antemão, uma permanência no exterior, se não precisasse prestar serviços de imunidade, nem dar conta de interesses de albergue tanto em pequena quanto em grande escala, não seria necessário falar de círculos e esferas, [...] pois então não haveria nada que necessitasse refugiar-se na forma solidária e coligadora [*zusammenhaltenden Form*]. [...] Mas onde o imperativo imunológico se vê enraizado na cabeça — se poderia pensar também: lá, onde o que vale é pensar, em sentido enfático, *uma vida* — lá, o motivo do círculo se impõe, posto que a ele vem designado *more geométrico*¹⁰, inevitavelmente, o peso principal do asseguramento do espaço interior e da formação dos limites do mundo. *A vida quer expandir-se livre de movimentos e, no entanto, experimentar o privilégio de poder habitar dentro de um limite endógeno.* (SLOTERDIJK, 1999b, p. 545-547, trad. e grifo nossos)

Portanto, nem somente a existência excêntrica no diáfano clarão da exterioridade, nem tampouco a insistência no círculo contentor do “animal” heideggeriano, em uma mônada sem janelas ou em um sistema fechado, que barrasse o movimento, o fluxo, do qual a vida mesma se constituiria — como aludimos na nota final da seção anterior. A vida, singularizadora e potenciadora, também seria construtora de seu próprio ambiente, no interior do qual nega a desorganização externa (ou entropia¹¹, na linguagem da termodinâmica, da teoria dos sistemas e da cibernética), “morte térmica” (ou melhor, “desinformativa”), engendrando organização ao arrumar espaço (*einräumen*) e permitindo, no contexto restrito do espaço interior, alento e liberdade, ao passo em que se relaciona com seu exterior seletivamente, engendrando um processo cibernético de retroalimentação. Nesse sentido, *repensar a tensão entre autoctonia e liberação seria repensar a conjunção de existência e vida no espaço semiaberto da “esfera”,* no qual a vida pode organizar-se ao mesmo tempo em que usufrui das vantagens de um habitáculo. Em suma, passar do ser-no-mundo ao ser-em-esferas.

Pode-se dizer, então, que a esferologia consiste em levar em conta a *questão da forma* (cf. SLOTERDIJK, 1998, p. 61) — não mais a questão do ser. Enquanto em Heidegger, a questão do ser refere-se a seu esquecimento, a questão da forma de Sloterdijk implica, pela explicitação da estância, desconstruir uma espécie de esquecimento do mundo ambiente [*Umweltvergessenheit*],

¹⁰ Os termos são latinos, utilizados por Sloterdijk no original, e podem significar “método geométrico” (por exemplo, o método matemático cartesiano) ou “de modo geométrico”.

¹¹ Uma formulação da noção de entropia pode ser encontrada em Bateson, responsável pela formulação de uma “epistemologia ecológica”: “[...] em todos os sistemas cibernéticos [...], uma ação corretiva é acarretada por *diferença*. [...] O termo técnico ‘informação’ pode ser sucintamente definido como *qualquer diferença que faz diferença em algum evento posterior*. Essa definição é fundamental para toda análise de organização e sistemas cibernéticos. A definição conecta tal análise com o resto da ciência, na qual causas de eventos não costumam ser diferenças, mas forças, impactos e afins. A conexão é classicamente exemplificada pelo motor térmico [*heat engine*], onde a energia disponível (*i.e.* entropia negativa) é uma função de uma *diferença* entre duas temperaturas. Nesse exemplo clássico, ‘informação’ e ‘entropia negativa’ sobrepõe-se.” (BATESON, 1999, p. 381, trad. nossa) Vida, para a cibernética, é inerentemente “neguentrópica” (isso é, nega a entropia), por ser vetor de improbabilidade e de organização (cf. WIENER, 1958, p. 32), instituindo diferença (informação).

como uma “teimosa ignorância quanto ao lugar estranho [*unheimlichen Ort*] da existência” (*ibid.* p. 28, trad. nossa). Se para Heidegger, é o ser que se dá, para Sloterdijk, não se dá só técnica, mas “se dá informação [*es gibt Information*]” (*id.* 2001, p. 218, trad. nossa) — se dá *vida*, ou melhor, vida-em-meio-à-vida. Nesse ponto, aparentemente, os dois pensadores começam a diferir: se para o pensador de Meßkirch, a contemporaneidade, na figura da *Gestell*, aprofunda ainda mais o esquecimento, em Sloterdijk a contemporaneidade parece já explicitar sobremaneira a habitação humana, levando à tona o caráter monstruoso e descomunal da complexidade habitacional. *Vive-se* a esferologia, *vive-se* a explicitação do habitar. No entanto, é por isso mesmo que algo se perdeu (cf. *id.* 1998, p. 27): vive-se também a “trivialização do monstruoso”, e a habitação feita concretamente explícita em uma era de complexidade plural, na ilusória aparência de “individualidade autônoma” que a imunização individual por meios técnicos em habitáculos individuais de co-isolamento, como os apartamentos de uma peça, fazem crer, obscurece a própria condição da continuidade da vida: a dependência de um meio, de uma habitação, de um mundo ambiente, diante da impossibilidade de habitar o *Unheimliche*, o estranho e o inóspito da exterioridade entrópica.

Eis, pois, a necessidade da esferologia, à qual se deve a trilogia *Esferas*. Uma definição básica de esferologia é evidente: teoria das esferas — ou, como Sloterdijk afirma na introdução de *Esferas I*: “teoria geral dos vasos autógenos [autogenen Gefäße]. [...] forma abstrata de todas as imunologias.” (SLOTERDIJK, 1998, p. 61, trad. nossa) O que seriam, entretanto, esses vasos imunológicos e autógenos que configuram o conceito elementar da esferologia sloterdijkiana?

Uma primeira abordagem seria a de comparar, como faz Sloterdijk, tais vasos às “mônadas abertas que se interpenetrariam reciprocamente em vez de serem exteriores umas às outras” (TARDE, 2007, p. 79), em correlação imanente com suas vizinhas, das sociedades que Jean-Gabriel de Tarde descreve em *Monadologia e Sociologia* (*ibid.*), para quem “[...] toda coisa é uma sociedade, todo fenômeno é um fato social” (*ibid.* p. 81). Nesse sentido, cada mônada tardeana, bem como cada esfera sloterdijkiana, seria um “meio universal [...], um universo *para si*, não apenas um *microcosmo*, como queria Leibniz, mas o cosmo inteiro conquistado e absorvido por um único ser.” (*ibid.* p. 80)

Contudo, o “giro monadológico” tardeano deve ser prolongado “até um giro diadológico, pelo qual aparece o princípio das conformações de espaço surreais, especificamente humanos, na descrição do contexto social.” (SLOTERDIJK, 2004, p. 301, trad. nossa). Isso se deve à própria cisão com o esquema substancialista da ontologia monovalente. “A clássica metafísica especulativa”, na opinião de Sloterdijk,

[...] nada mais é do que um vasto exercício da imaginação nobre a auto-quebra e a auto-copulação do Um, sobre sua partilha primordial [*Ur-Teilung*] ou sua divisão primordial [*Ur-Entzweiung*], e sobre os caminhos que levam a sua reunificação — aqui, reside a matriz do que chamamos de grandes narrativas. Mesmo tudo o que a filosofia do século XIX compreendia como História se mantém preso nesse esquema. Quando nós partimos do Dois, a fantasia desaparece. Com o pensamento do Dois, eu adoto o ponto de vista de uma *ontologia da pluralidade mínima*. O que eu chamo de *esfera* é, desde o começo, apenas dado em uma forma diádica, em uma *estrutura de bi-unidade* [*Zweieinigkeitsstruktur*]. E essa última possui suas próprias estruturas temporais, que *não podem ser reduzidas à forma da narrativa primitiva: unidade-separação-reunificação*.¹² (SLOTERDIJK, 2016e, p. 147, trad. e grifos nossos)

Aqui, é o psicanalista judeu Béla Grunberger (1985) quem complementa Tarde na construção sloterdijkiana da esferologia com seu conceito de mônada psíquica, a qual designa uma “uma ‘forma’, cujos conteúdos os proporciona o ser-junto de dois, implicados mutuamente em uma interação psíquica forte.” (SLOTERDIJK, 2004, p. 301, trad. nossa) Assim, além de um abrigo imunológico, a esfera adquire a característica inicial de

[...] uma bola constituída de duas metades, polarizada e diferenciada desde o início, embora articulada internamente, subjetiva e vivenciada — um espaço biunitário comum de vivência e experiência. Assim, por meio da formação de esferas, *aquilo que a tradição denomina espírito se estende originariamente no espaço*. Segundo sua forma fundamental, a esfera aparece como uma bolha gêmea, um espaço espiritual e vital de forma elipsoide com ao menos dois habitantes que, como dois polos, se defrontam e se ligam um ao outro. (SLOTERDIJK, 1998, p. 45, trad. e grifo nossos)

O que, de maneira provisória, ainda aparece como “díade” no começo de *Esferas I*, característica elementar de toda e qualquer esfera, assume logo uma faceta ao menos triádica: esfera é toda relação de *intimidade*, ou seja, toda relação de *algo* com *algo* em *algo*, no qual “o que aqui se denomina íntimo consiste exclusivamente em espaços interiores partilhados, cossujeivos e interinteligentes, dos quais só fazem parte grupos diádicos ou multipolares.” (SLOTERDIJK, 1998, p. 98, trad. nossa)

Portanto, a esfera elementar, que Sloterdijk chamará de “*bolha*”, pode ser descrita como um lugar interior “[...] de *relação forte* cuja característica consiste em que, em um espaço-proximidade, seres humanos criam uma relação psíquica de abrigo recíproco; [...] *vaso autógeno*.” (SLOTERDIJK, 2004, p. 302, trad. nossa) É importante acentuar o papel da *relação forte*,

¹² Aqui, também há uma cisão entre Sloterdijk e Heidegger e a colocação desse no interior da própria dinâmica da ontologia monovalente, já que, para o esferólogo, o pensamento heideggeriano se mantém em uma ontocinética que pende entre a unidade e a reunificação na estrutura circular de queda [*Absturz*], experiência [*Erfahrung*] e retorno [*Kehre*] (cf. SLOTERDIJK, 2001, p. 12-81).

constituente do vaso esférico, já que ele possui caráter cibernético e surreal:¹³ em um espaço de *intimidade*, atua-se a *interpenetração* semântica, psicológica e até mesmo fisiológica e plástica quase mística dos habitantes um no outro, uma “pericorese” — *perikhóresis*¹⁴ — análoga à da Santíssima Trindade cristã, no qual “o espaço físico é elevado a um espaço relacional” (SLOTERDIJK, 1998, p. 611, trad. nossa) e as pessoas que partilham do mesmo abrigo já “não mais estão ao lado umas das outras [...], mas elas constroem, na medida em que formam a morada primordial comum [*Urvobngemeinschaft*], uma pura espacialidade relacional, dispondo em torno de si uma primeira esfera amorosa.” (*ibid.* trad. nossa) Para essa disposição reunidora da esfera que caracteriza qualquer relação forte de proximidade e que, por seu caráter unificador, explicita ainda mais sua condição topológica de imanência (cf. *ibid.* p. 623), Sloterdijk utiliza uma expressão da cibernética: “auto-organização”.

A palavra “auto-organização” [...] deve fazer notar que o círculo protetor dos seres humanos não é nem meramente fabricado, nem meramente descoberto, mas se arredonda espontaneamente no umbral entre construção e realização de si, ou melhor dito: ele se realiza nos acontecimentos de arredondamento [*Rundungsvorgängen*] — assim como aqueles reunidos em torno de uma lareira se agrupam de forma livre e determinada em torno do fogo e de suas vantagens térmicas imediatas. (SLOTERDIJK, 1998, p. 80, trad. nossa)

Daí que as noções de transferência e relação forte sejam as noções guias da esferologia como um todo, se pensada como “história aproximadamente coerente da extroversão” (SLOTERDIJK, 1998, p. 68, trad. nossa). Diante da exterioridade e do prisma da infinitude, as relações fortes, locais e microesferológicas, não se sustentam, donde as esferas entram em crise. “O que se chamou a expulsão do Paraíso é uma denominação mítica para a originária catástrofe esferológica” (*ibid.* p. 51, trad. nossa). Sloterdijk caracteriza a patologia esferológica como se

¹³ Por “surreal”, Sloterdijk entende não mais do que o próprio sentido de uma relação espacial que extrapola a lógica física, “real”, do continente e conteúdo. Podemos entender o uso do termo também evocando a própria etimologia do termo original francês para designar o movimento artístico do surrealismo: *sur-réalisme*, “sobre-realismo” — termo que surgira em uma carta que o poeta Guillaume Apollinaire, influenciado por Arthur Rimbaud e à procura da expressão de uma realidade invisível e misteriosa, escrevera, em 1917, a Paul Dermée (cf. CLÉBERT, 1996, p. 17). Uma relação surreal não se move no domínio do mero ser-contido de um objeto em outro, mas na interpenetração (cf. a seguir) de uma coisa na outra e vice-versa. Daí, a expressão “vaso autógeno”, baseada na história cristã da criação de Adão, na qual Deus insuflara ar no vaso antropoide de terra e fizera dele um humano vivo (cf. SLOTERDIJK, 1998, p. 49).

¹⁴ Para Sloterdijk, a *perikhóresis*, termo que traz em si a noção de *khóra*, “espaço-lugar”, é um conceito protocristão para designar a união surreal da Trindade, “a estranha coexistência não local e autolocalizadora [*ortlos-selbstverortende Koexistenz*] das pessoas divinas” (SLOTERDIJK, 1998, p. 617, trad. nossa), e servirá para indicar o mesmo tipo de relação forte que vigora na esfera, “ser-um-no-outro [*Ineinandersein*], imbricar-se-um-no-outro [*Ineinanderverschränkung*], penetrar-um-no-outro [*Ineinandereindringen*]” (*ibid.* trad. nossa) — inter-habitação, intercruzamento e interpenetração. Em outras palavras, “a pericorese faz com que o local das pessoas seja por inteiro a própria relação.” (*ibid.* p. 621, trad. nossa)

fosse um drama cibernético, “catástrofe das ideias de relações fortes”: na exterioridade, o “ser-em-seu-mundo-ambiente [*In-seiner-Umwelt-Sein*] do sistema” (*ibid.* p. 552, trad. nossa), isto é, a relação forte esferológica, se dissipa em uma miríade indiferenciada de relações brandas, cinzentas, impessoais, como no ser-com impróprio heideggeriano, e as organização e coesão internas se dissolvem em desordem, redundância, entropia. Eis a necessidade de transferência: com a expulsão primordial, é necessário construir novas intimidades, novas casas, novos territórios, novos ambientes, novas esferas.

4. Considerações finais

Do que foi dito, depreende-se que o conceito de esfera corresponde a “um espaço cibernético” (SLOTERDIJK, 2004, p. 361, trad. nossa), configurado pelos humanos em insulação frente ao meio externo no qual se efetuam suas transferências e imunizações, ao mesmo tempo em que, por conta de seu caráter deslocado e excêntrico, também se projetam a um horizonte que os excede e que os remete sempre ao exterior hostil — e, com isso, sempre balouçando-se entre segurança e insegurança, proteção e aventura, entropia e informação, formando um espaço em que “os movimentos insulantes de arrumação [*einräumenden*] e instalação [*einrichtenden*] se implicam, uns nos outros, por meio de variadas retroalimentações [*Rückkoppelungen*]” (SLOTERDIJK, 2004, p. 361, trad. nossa). A estranheza do movimento revela o próprio caráter paradoxal de todo insulamento esferológico: enquanto espaço de vida, isto é, de desinibição, expansão e informação constitutivas, também é um espaço de conformação e configuração protetora da vida, isto é, de inibição, retroalimentação e normalização, o que implica em paulatina entropia. A vida encurvando invólucros sobre ela mesma — esse é o movimento cibernético que permite pensar a forma de vida humana, imunologicamente insulada, como “curva” ou “esférica”.

E esse, por fim, também é o movimento que, para Sloterdijk, permitiria deduzir, da *existência* heideggeriana, esse *ek-sistere* como projeto ao aberto do ser, às possibilidades e ao futuro, também uma retroalimentação rumo à *insistência*, ao habitar no interior de um invólucro imunológico de proteção. A vida, “uma vida” (cf. DELEUZE, 2002)¹⁵, como movimento de

¹⁵ Afinal, quando Sloterdijk fala em vida (cf. 1999b, p. 545), ele faz, em nota, referência direta à *Imanência: uma vida...* de Gilles Deleuze, como se esse conceito fosse outra inspiração para sua noção de vida, junto à von Uexküll e à cibernética. A influência de Deleuze, sobretudo de sua obra em conjunto com Félix Guattari, *Mil platôs*, em noções centrais como as de vida ou de espuma, fica evidente na leitura da importante entrevista de Sloterdijk feita por Hans-Jürgen Heinrich em *O sol e a morte: investigações dialógicas* (cf. SLOTERDIJK; HEINRICH, 2003, p. 199).

expansão, força-matriz “de des-subjetivação infinita” (AGAMBEN, 2015, p. 348), “princípio de indeterminação virtual em que o vegetal e o animal, o dentro e o fora, e até o orgânico e o inorgânico se neutralizam e transitam um para o outro” (*ibid.* p. 349), “vida imanente que arrasta os acontecimentos [*événements*] ou as singularidades que mais não fazem que se atualizar nos sujeitos e nos objetos” (DELEUZE, 2002, p. 15, trad. nossa), seria uma espécie de potência virtual (ou “devir”) conferidora de todos os movimentos de desterritorialização ou reterritorialização — ou, na linguagem de Sloterdijk: de irrupção do exterior ou transferência para outra esfera. Daí a possibilidade de reconectar os temas da vida e da existência a partir do fio condutor da espacialidade: a vida, para Sloterdijk, não é mais do que o devir constante entre autoctonia e liberação, insistência e existência, na composição e destruição de espaços, espaços esses que configuram tempos e que dão sentido ao próprio ser.

Exemplo disso, diga-se de passagem, é quando Sloterdijk diz que, para explicar a situação do humano no mundo “na linguagem de Deleuze”, podemos dizer que “os homens estão inseridos em um jogo que transcorre incessantemente entre tendências territorializadoras e desterritorializadoras” (*ibid.* trad. nossa), conceitos eminentemente deleuze-guattarianos.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Trad. de Antônio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- ASHBY, William R. *An introduction to Cybernetics*. Londres: Chapman & Hall, 1956.
- BACHELARD, Gaston. *La poetique de l'espace*. 5.ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1967.
- BAILEY, Christiane. *À la mesure du Dasein: la genèse des existentiels dans la vie animale chez Heidegger (1919-1927)*. 2011. 109 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de filosofia, Faculdade de Artes e Ciências, Universidade de Montreal, Montreal, 2011.
- BATESON, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind*. Prefácio de Mary C. Bateson. Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 1999.
- CASANOVA, Marco A. *Compreender Heidegger*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012. (Série “Compreender”)
- CASEY, Edward S. *The fate of place: a philosophical history*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1998.
- CHIEN, Jui-Pi. Of animals and men: a study of Umwelt in Uexküll, Cassirer, and Heidegger. *Concentric: Literary and Cultural Studies*, v.32, n.1, Taiwan, p. 57-79, jan. 2006, disponível em <<http://www.concentric-literature.url.tw/issues/Animals/3.pdf>>, acesso em 27 nov. 2016.
- CLÉBERT, Jean-Paul. *Dictionnaire du surréalisme*. Chamalières: Le Seuil, 1996.
- DELEUZE, Gilles. Imanência: uma vida...; L'Immanence: une vie... [ed. bilíngue] *Educação e realidade*. Trad. de Tomaz Tadeu. Porto Alegre, vol. 27, n.2, p. 10-18, jul./dez. 2002.
- DI NAPOLI, Ricardo B. A filosofia da vida de Wilhelm Dilthey. *Sociais e humanas*, v.12, n.1, Santa Maria, 1999, disponível em <<http://w3.ufsm.br/leaf/menuesp1/c5bd4fdd278c809f0af42cc8e14ff7ea.pdf>>, acesso em 26 nov. 2016.
- DILTHEY, Wilhelm. *Introdução às ciências humanas: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história*. Trad. de Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- FRANCK, Didier. *Heidegger e o problema do espaço*. Trad. de João Paz. Lisboa: Piaget, 1997.
- GRUNBERGER, Béla. Narciss und Anubis oder: Die doppelte Ur-Imago. Trad. de Sophinette Becker. *Forum der Psychoanalyse*, Heidelberg, n.1, p. 48-59, 1985.
- HEIDEGGER, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. v.29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992. (Col. “Gesamtausgabe”)

- _____. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. v.63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988. (Col. “Gesamtausgabe”)
- _____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. de Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.
- _____. *Seminare*. v.15. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986. (Col. “Gesamtausgabe”)
- _____. *Ser e tempo; Sein und Zeit*. Ed. bilíngue. Trad., org., notas etc. de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012. (Col. “Multilíngues de Filosofia Unicamp”)
- _____. *Vorträge und Aufsätze*. v.7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000b. (Col. “Gesamtausgabe”)
- _____. *Wegmarken*. v.9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976a. (Col. “Gesamtausgabe”)
- _____. *Zur Sache des Denkens*. v.14. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007. (Col. “Gesamtausgabe”)
- LIMA, Carlos C. Causalidade e auto-organização. In: PUENTE, Fernando R.; VIEIRA, Leonardo A. (org.). *As filosofias de Schelling*. Belo Horizonte: UFMG, 2005, p. 253-286.
- MALPAS, Jeff. *Heidegger and the thinking of place: explorations in the Topology of Being*. Cambridge: The MIT Press, 2012.
- _____. *Heidegger’s Topology: Being, Place, World*. Cambridge: The MIT Press, 2006.
- PÁDUA, Lígia T.S. *A “Topologia do Ser”: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*. 2005. 300 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.
- SLOTERDIJK, Peter. *Im Weltinnenraum des Kapitals: für eine philosophische Theorie der Globalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- _____. *Nicht gerettet: Versuche nach Heidegger*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- _____. *Sphären I (Mikrosphärologie): Blasen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- _____. *Sphären II (Makrosphärologie): Globen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999b.
- _____. *Sphären III (Plurale Sphärologie): Schäume*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
- _____; HEINRICHS, Hans-Jürgen. *Die Sonne und der Tod: dialogische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016e.
- VON BERTALANFFY, Ludwig. *General system theory: foundations, development, applications*. New York: George Braziller, 1969.
- VON UEXKÜLL, Jakob. *A foray into the world of animals and humans; A theory of meaning*. Trad. por

Joseph D. O’Neil. Posfácio de Geoffrey Winthrop-Young. Minnesota: University of Minnesota Press, 2010.

_____. *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlim: J. Springer, 1909.

WIENER, Norbert. *Cibernética e sociedade: o uso humano de seres humanos*. Trad. de José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1958.

_____. *Cybernetics: or control and communication in the animal and the machine*. 2.ed. Cambridge: The MIT Press, 1985.

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidades
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000
synesis@ucp.br
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



PITTA, Maurício Fernando. DO PROBLEMA DA ESPACIALIDADE EM HEIDEGGER À ESFEROLOGIA DE SLOTERDIJK. *Synesis*, v. 9, n. 1, jan/jul. 2017. ISSN 1984-6754. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis&page=article&op=view&path%5B%5D=1394>]
